

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL - PUCRS

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA:

VORHANDENHEIT E LINGUAGEM:
ANOTAÇÕES INICIAIS SOBRE O PROBLEMA
DO "É" EM HEIDEGGER

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

AUTOR: LEANDRO BECK FREIBERG

ORIENTAÇÃO: PROF. DR. ERNILDO STEIN

PORTO ALEGRE, NOVEMBRO DE 2002

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - PUCRS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA:

VORHANDENHEIT E LINGUAGEM:
ANOTAÇÕES INICIAIS SOBRE O PROBLEMA
DO "É" EM HEIDEGGER

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

LINHA DE PESQUISA:

FILOSOFIA DO CONHECIMENTO E DA LINGUAGEM

AUTOR: LEANDRO BECK FREIBERG

ORIENTAÇÃO: PROF.. DR. ERNILDO STEIN

PORTO ALEGRE, NOVEMBRO DE 2002

RESUMO

Este estudo pretende dar continuidade ao mesmo tema abordado em monografia de conclusão de curso de graduação em filosofia. Assim, nosso intento é perceber as razões metodológicas e filosóficas do problema do "é" em Heidegger situado em *Ser e Tempo* a partir na noção de que as línguas ocidentais são em geral, línguas do pensamento metafísico, e a forma com que este pensamento metafísico exposto por Heidegger se apresenta na relação entre a pergunta pelo ser e o "é". O tema de nossa investigação parte de um ponto imediatamente inserido no cerne do pensamento de Heidegger: O problema do "é"; problema que se estabelece no sentido de perceber o *Horizonte* que essa pequena palavra representa na ontologia fundamental e em escritos que traçam a elaboração da atmosfera de investigação que Heidegger permite a esta questão. O propósito que se pretende por em discussão realiza a sua intervenção a partir da tarefa heideggeriana de recuperar as experiências de esquecimento presentes na metafísica, e particularmente, a significação metafísica do "é", ou seja, o ponto investigativo que estabelece a necessidade de elucidação do "é" no interior da experiência heideggeriana de desocultamento do universo metafísico.

SUMÁRIO

<i>I – A Recuperação do Problema do "é"</i>	13
1.1. – Aspectos iniciais sobre o modo de perguntar de Heidegger	19
1.2. Não há diferença ontológica no "é" do ser quanto à estrutura metafísica da linguagem se o "é" é entendido somente como cópula, identidade ou existência	24
1.4 – O espaço interpretativo provocado em virtude da ambigüidade do "é"	43
1.4.1 – Exemplos para interpretação do "é" frente a alguns aspectos da ontologia fundamental	45
1.4.2 Breve exemplo da questão do "é" em função do impessoal	53
<i>II – O "é" do "SER"</i>	62
2.1 – A Conexão entre "é" e compreensão	63
2.2 O que contém a pergunta quando se pergunta ?	73
2.2.1 Notas sobre "é" e Nada	77
2.3 – As palavras e a linguagem não são cápsulas	79
2.4 A "virada" do "é"	87
<i>III – As Línguas do Pensamento Metafísico</i>	100
<i>CONCLUSÃO</i>	114
<i>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</i>	116

INTRODUÇÃO

A filosofia de Heidegger está repleta de temas sobre linguagem, e o tratamento que o filósofo realiza sobre tal tema pode ser considerado inovador em diversos aspectos. Um desses aspectos pode ser a própria “batalha” que Heidegger trava com a linguagem na sua própria forma de escrita - a criação de neologismos filosóficos; outra na diversidade de contextos que Heidegger foi buscar subsídios para investigar a linguagem - na poesia, em línguas clássicas. Nesta perspectiva Heidegger tornou necessário buscar também o esclarecimento da questão do *ser* aonde o *ser* se manifesta no é.¹

As mais conhecidas formulações de Heidegger sobre a linguagem apresentam-se no seu projeto de tematizar as “formas lingüísticas da metafísica”, o que permitiu a investigação da história do esquecimento do ser na filosofia ocidental, mas, por outro lado, tornou a “superação” da metafísica algo que deparou-se como a dificuldade lingüística desta superação. Esta dificuldade lingüística é expressada por Heidegger em considerações como “superar a metafísica não quer dizer que ela terminou” e que “as línguas ocidentais são línguas do pensamento metafísico”. Enfim, não se tornou

¹ Heidegger (1957) em *Das Wesen der Sprache*: "Ninguna cosa sea donde falta la palabra». el «sea» no es, en términos gramaticales. el subjuntivo de «es», sino una forma de imperativo, un mandato al que el poeta obedece para atenderlo de ahora en adelante. Así, en el verso: «Ninguna cosa sea donde falta la palabra», el «sea» significaría tanto como: De ahora en adelante no se admite cosa alguna como siendo donde falta la palabra. En el «sea», entendido como mandato, el poeta se dice a sí mismo la renuncia que ha aprendido, en la que abandona la opinión que una cosa ya es, incluso cuando falta la palabra. ¿Qué quiere decir Verzicht, renuncia? Esta palabra pertenece al verbo verzeihen (perdonar); una antigua expresión dice: «sich eines Dinges verzeihen», lo que significa: renunciar a alguna cosa; abandonarlo. Zeihen es la misma palabra que la latina dicere, decir, y la griega δείχνυμι, mostrar que, en alemán, es zeigen y en alemán antiguo es sagan, de donde viene nuestro sagen. La renuncia es una abnegación (Entsagen). En su renuncia. el poeta abniega de su relación anterior con la palabra. ¿Nada más que esto? No. En la abnegación misma algo le está siendo dicho, un mandato al cual ya no se rehúsa. De todos modos, sería forzado entender la interpretación imperativa del «sea» como la única posible. Presumiblemente, una y otra significación vibran al unísono en el decir poético de este «sea»: un mandato en tanto que interpelación y el sometimiento a él." *Urtewerks zur Sprache* p. 158-7

possível “superar” a metafísica com linguagem metafísica, mas sim, investigar a história do esquecimento do *ser* na metafísica via re-presentação, teológica, lógica no sentido de enunciado e cópula (existência, predicação identidade), e no sentido puramente do "ser dos entes".²

Algumas considerações de Heidegger tornaram-se clássicas, quase "jargões", tais como “a linguagem é a casa do ser”, "o ser se vela e se desvela pela linguagem", "a poesia cria linguagem" etc. No interior do tema da linguagem Heidegger estabelecerá a diferença entre a investigação filosófica e o que ele entende por “filosofia da linguagem”;

Porque na filosofia de Heidegger, ou melhor, em *Ser e Tempo*, o filósofo defende a necessidade da investigação filosófica não partir de uma “filosofia da linguagem” e por consequência emancipar o conceito de "ser" da lógica ?

Observamos a seguinte passagem:

“A investigação filosófica deve decidir-se a perguntar pelo modo de ser da linguagem(...) Dispomos de uma ciência da linguagem, lingüística, e, no entanto, o ser daquele ente por ela tematizado é obscuro(...)A investigação filosófica deve renunciar a uma “filosofia da linguagem” afim de poder questionar e investigar “as coisas mesmas”, e deve colocar-se em condições de trazer uma problemática clara, do ponto de vista dos conceitos³

E ainda sobre a necessidade de liberar o conceito de 'ser' de sua tematização como *pura presentidade* (Vorhandenheit) :

“Lotze., que introduziu o conceito de '*Geltung*' em lógica, emprega a expressão 'ser' no sentido estrito segundo o qual ser quer dizer mesma coisa que a efetividade das coisas, ser = 'realidade' (Vorhandenheit)(...) Lotze não conseguiu realmente superar o naturalismo, na medida em que restringiu o significado do termo venerável 'ser' ao ser real, à realidade(...) Na nossa terminologia, utilizamos inversamente (o termo) ser no sentido amplo, inserindo-nos na autêntica tradição da filosofia grega, de tal maneira que ser

² Heidegger determinará a necessidade de conceber um conceito mais amplo de lógica na palavra "ser", emancipando a correspondência é da interpretação deste como lógica do enunciado na forma da cópula: ".

³ Sein und Zeit, p. 166.

designa tanto a realidade quanto a idealidade ou de outras maneiras possíveis de ser. (...) A proposição não é aquilo que a verdade é inicialmente possível, mas, ao contrário, a própria proposição só é possível na verdade, desde o momento em que se apercebeu o fenômeno que os Gregos visavam com a verdade, esse fenômeno que Aristóteles apreendeu conceitualmente pela primeira vez com precisão. A proposição não é o lugar da verdade, mas a verdade é o lugar da proposição"⁴

Então, a filosofia não parte da investigação da linguagem, mas existe algo que é anterior e “mais primordial” para a investigação filosófica: a ontologia fenomenológica⁵. A conotação fenomenológica da passagem em defesa da investigação filosófica, e o detrimento da filosofia da linguagem partindo para a busca de questões mais “originárias” parecem tornar o fragmento evidente. Porém, a situação em que se encontram estas palavras remetem a uma quantidade constatações que podem nos permitir penetrar na passagem acima exposta.

No § 34, de *Ser e Tempo - “O Dasein e o Discurso. A linguagem”*. Neste sentido, partimos em direção de observar que o que se pretende como investigação na linguagem depende de uma ontologia fundamental anteriormente exposta, afim de que possa permitir expor a temática da linguagem. Heidegger está preocupado em definir uma diferença entre se encarar a linguagem como mero instrumento disponível à articulação de sentido e o fato de “tematizar” a linguagem em seu ser; Heidegger parte para a busca de um modo de ser da linguagem, modo este, que não encontra-se definido e carece de clarificação.

Para Heidegger existe um “esquecimento” do fenômeno da linguagem no modo de trata-la como lógica e estabelecer um nível de “tábuas de juízos”, realizar “cálculo” sob regras. Tomar a linguagem como instrumento disponível a manipulação é esquecer do que implica o fenômeno da linguagem, trata-se de uma crítica a redução do ser da

⁴ HEIDEGGER, M. *Logik, die Frage nach der Wahrheit* p. 62-3 e 135

⁵ “La división de la filosofía en ‘física’, ‘ética’, ‘lógica’, produce una compartimentación. Así comienza un proceso que acaba cuando la disciplina triunfa en relación al asunto que trata... Lo que pertenece a la ‘materia’ se decide en función de los aspectos y de las perspectivas de la búsqueda. La disciplina la prescribe en función de su propia supervivencia, como las únicas vías para reificar esta ‘materia’” HEIDEGGER, M. *Heraklit, Gesamtausgabe*, t. 55, Francfort, 1979 p. 233. In. SCHÜRMAN, R. *¿Qué hacer en el fin de la metafísica?*

linguagem à forma lógica da proposição, pois o filósofo entende a proposição como modo derivado da interpretação.

Mas porque a investigação filosófica deve abandonar uma “filosofia da linguagem”? Seria porque a filosofia possui uma situação anterior a linguagem? Mas, não chegamos a filosofia e aos objetos pela linguagem? A expressão de Heidegger parece situar-se em um universo duvidoso, carente de fundamentação. E se interpelássemos a passagem de Heidegger sobre o viés do método?

Antes porém, temos de observar os seguintes fenômenos sobre os quais estamos trabalhando: não podemos pôr em lugar comum a investigação sobre a linguagem com filosofia da linguagem; é necessário diferenciar o tratamento que poderemos elaborar entre o *fundamento ontológico-existencial da linguagem* e uma definição de linguagem.

Retomemos, a diferença parece ser de método: não podemos entender que a investigação filosófica tenha como *método* uma investigação sobre a linguagem, ou seja, a filosofia não parte da linguagem como tema de fundamentação de outros conceitos; Mas então a filosofia não toma a linguagem como instrumento? Parece que estamos caçando névoas, e continuaremos se não buscarmos a interpretação da passagem de Heidegger sobre a sua intrínseca dependência que a passagem tem com os existenciais fundamentais do *Dasein*, ou seja, *compreensão, disposição e estado de abertura e ser-no-mundo*⁶, quer dizer, os existenciais fundamentais do ser-do-aí.

Assim, as interpretações da linguagem, mesmo aonde Heidegger nomeia de “esquecimento do fenômeno da linguagem” como a lógica, categorias e juízos⁷, estão dependendo de uma investigação ontológica fundamental que parte da hermenêutica do *Dasein*. De forma que, o fundamento que Heidegger irá traçar para a linguagem

Em *Cahier de l'Herne* n° 45, “Heidegger”, Paris, 1983, pp. 449-476. Tradução de Diego Tatián. Texto Manuscrito.

⁶ Principalmente disposição afetiva (*Befindlichkeit*) e compreensão (*Verstehen*)

⁷ O enunciado está em pura presentidade: “O enunciado é um ente à mão” SuZ p. 224

está constituído a partir da situação de ser-no-mundo, na forma da fala da disposição e da escuta no modo do “como” compreensivo. Enfim, a investigação filosófica deve abandonar a “filosofia da linguagem” porque esta última depende de uma ontologia fundamental que lhe é anterior, por isto não pode servir de método como ponto de partida para a filosofia, pois a assim nomeada “filosofia da linguagem” só se torna possível a partir da situação da compreensão do *Dasein* como ser-no-mundo-para-a-morte. Novamente nos depositamos sobre a noção de estruturas antecipatórias de sentido no fato de já lidarmos com entes intra-mundanos e já compreendermos pré-compreensivamente; há estruturas anteriores que tem de ser elucidadas para permitirem a construção de uma “filosofia da linguagem”. Segundo Stein:

“(...)se tivéssemos apenas, como ousar dizer, sentenças de caráter empírico e sentenças de caráter lógico, não teríamos propriamente mas necessidade de fazer filosofia(...) “Quando nós nos ocupamos apenas de gramática, a filosofia está de férias”(...) A semântica não pode ser o ponto de partida da filosofia(...) não é quando a linguagem está de férias que fazemos filosofia, mas, se quisermos fazer filosofia apenas pela pura sintaxe ou semântica ou análise lógica, a filosofia está de férias(...) Há sempre uma espécie de estrutura dupla. Que estrutura é essa ? Heidegger dirá que existe uma estrutura prévia de sentido e que o significado só é sustentado, porque, ao proferir uma sentença no nível lógico-semântico ou, como Heidegger escreve, apofântico, de discurso, só podemos dizer isto, porque de antemão já compreendemos algo que está nesse dizer: Todos compreendem que faz parte da estrutura do nosso compreender”⁸

No interior da noção de pré-estrutura, ou estrutura antecipatória, Heidegger quer salvar a filosofia da amnésia de torná-la apenas uma disciplina de figuração semântica, uma análise de proposições. O fenômeno da linguagem é mais amplo, implica em condições de escuta e compreensão, mas parece que existe mais de uma nuvem densa na tentativa de empreender a interpretação da passagem de Heidegger: Haveria possibilidade de erigir uma “filosofia da linguagem” ? Heidegger deixa margem para isto ? Será que a idéia de uma “filosofia da linguagem” não põe a filosofia de férias ?⁹

⁸STEIN, Ernildo *Diferença e Metafísica - Ensaios sobre a desconstrução* . p. 267,268, 276-277.

O caminho poderia ser traçado se observarmos que Heidegger parece estar se referindo ao *jargão* “filosofia da linguagem” do seu tempo e em direção àquilo que o filósofo direciona sua crítica: a fundamentação da gramática na lógica e a confusão desta com uma teoria do juízo, interpretar as categorias de significação como proposição, reduzir o *logos* a lógica etc..

Poderíamos chegar a algumas conclusões iniciais com as considerações do expostas acima: a) Não podemos partir da semântica para fazer filosofia¹⁰; b) quando nos ocupamos somente de gramática a filosofia está de férias¹¹; c) a filosofia não pode partir de uma “filosofia da linguagem” para explicitar outros conceitos; d) Temas sobre a linguagem são diversos, mas sem uma ontologia fundamental que explicitaria as estruturas prévias não é possível compreender e estabelecer a direção de uma pergunta sobre o *modo-de-ser* ontológico e existencial da linguagem, que, segundo Heidegger é o *discurso, a fala*. e) Compreensão é anterior a semântica e a lógica, e ambas dependem suas raízes de uma ontologia do *Dasein*.

Note- se Heidegger sobre o fenômeno da gramática:

“A empresa de emancipar a gramática da lógica há de merecer uma *prévia* compreensão *positiva* da estrutura fundamental apriorística do discurso em geral como um existencial (...) A este respeito há de se perguntar sobre as formas fundamentais de uma plausível articulação significativa do compreensível em geral, e não só dos entes intramundanos conhecidos em uma contemplação teórica e expressados em frases”¹²

A expressão de Heidegger parece noticiar que a gramática não pode servir de fundamento para a lógica, e tampouco podemos interpelar filosoficamente a linguagem a partir da gramática, ou seja, nos parece que *a "filosofia da linguagem" não pode servir de base, ou ponto inicial fundamental para explicitar os demais conceitos filosóficos,*

⁹ Stein comenta a frase de Wittgenstein "A filosofia se faz, quando a linguagem está em férias" In. Diferença e Metafísica p. 268

¹⁰ Idem p. 276

¹¹ Idem. p. 268

¹² Sein und Zeit p. 165-166

de forma que, se a filosofia parte de uma filosofia da linguagem, da semântica, da teoria do juízo, da gramática, a filosofia está de férias.

Segundo Stein (2000) *não podemos dizer a mesma coisa com outras palavras* pois estamos imersos em uma estrutura antecipatória que é anterior e possibilita o fenômeno da compreensão, já sendo como tal *compreender* em geral, ou seja, “(...) *não há sinonímia perfeita, temos que pressupor que aquilo que nos faz compreender o todo é algo anterior(...)*”¹³. Parece ficar presente que depois da descoberta de uma pré-estrutura compreensiva e antecipadora de sentido, o que se entende por “*filosofia da linguagem*” não pode ser encarado como exercício filosófico e diretamente clarificado.

Heidegger quer partir em direção de que a assim nomeada “*filosofia da linguagem*” carece de fundamentação e tem de se colocar com uma propriedade conceitualmente clara, e não como mero instrumento posto à mão, como presentidade (Vorhandenheit). Neste sentido, a filosofia tem de se interessar em permanecer no círculo, ir em direção às “*coisas mesmas*”, e não pode partir da linguagem, - assim como Heidegger entende a “*filosofia da linguagem*”¹⁴ - , quer dizer, *a investigação filosófica não parte de uma investigação sobre a linguagem que possa fundamentar os demais conceitos filosóficos, mas a investigação filosófica é inevitavelmente imersa na linguagem como condição de possibilidade de expressão dos conceitos. Não há filosofia sem linguagem, mas a linguagem, enquanto tal, já é método, sendo por isso necessário também evitar a sedução do enunciado como pura presentidade.*

Este parece ser o recado de Heidegger, pois segundo este “*a filosofia é a ontologia fenomenológica universal que, partindo da hermenêutica do Dasein e como analítica da existência, amarra o fio condutor de todo a questionamento filosófico no*

¹³ Stein (2000) , p. 278.

¹⁴ Este direcionamento de Heidegger a pensar a linguagem além da forma semântica pode ser entendido a partir da sua diferenciação entre o “*como*” hermenêutico e o “*como*” apofântico da proposição.

*lugar de onde ele brota e para onde ele retorna.*¹⁵ Para tal tarefa é necessário realizar a abertura do termo "ser".¹⁶

¹⁵ Sein und Zeit p. 38 e 436

¹⁶ "Os três sentidos de "é", (existência, predicação, identidade – L.F.), explicitados, de resto, pela análise lógica da linguagem natural e não pela descrição dos seu "uso", dizem respeito ao que Heidegger chama "sentido dos ser dos entes" não no "sentido do ser"(...) A tese de Heidegger de que o sentido do ser que domina toda a história

I – A Recuperação do Problema do "é"

"A ligação com o ser e este mesmo não são conhecidos. Apenas o ente o é, sendo que também o "é" e o ser são omitidos"¹⁷

A tarefa que se propõe realizar um escrito sobre Heidegger pousa em situação de dificuldade, pois a necessidade de se ambientar em uma estrutura de linguagem escrita e em um vigor semântico variado, cria por sí, uma condição quase que impenetrável. Impenetrável, pois o movimento acontecente nas estruturas internas do escritos deste filósofo é algo de um calibre dificilmente vislumbrado na filosofia, até pela defesa que Heidegger atribui a necessidade da filosofia ser circular, e não etapista ou teleológica.

Nossa tarefa pretende pensar como a *recuperação das questões esquecidas da metafísica* se configuram frente ao problema do "é"¹⁸. E no que constitui essa tarefa ?

da metafísica é o da presentidade (*Vorhandenheit*) não diz respeito aos sentidos do "é" quando usado na proposições sobre *objetos* do mundo real do tipo considerado pelos lógicos"¹⁶

¹⁷ HEIDEGGER, M *Nietzsche Metafísica e Niilismo* p. 108.

¹⁸ A proveniência de boa parte desses problema em Heidegger está na sua leitura de Emil Lask: *Die Lehre vom Urteil*. No Dizer de Mac Dowell: "As palavras mais calorosas são entretanto as que Heidegger quis dedicar ao então recém-falecido jovem filósofo no prefácio de *Die Kategorien – und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. Referido-se ao "geistesgeschichtliche Orientierung." da filosofia dos Valores, orientação que fornece "um solo fecundo para a formulação criativa dos problemas a partir de vigorosas experiências pessoais" ele acrescenta: "Uma prova disso é a criação filosófica de um *Emil Lask*, ao qual, em seu distante túmulo de soldado, seja dedicada postumamente nestas linhas uma palavra de recordação fiel e agradecida"(...)O Modo de ser do sentido não é a existência concreta, mas o *valer intertemporal*. O valer como nota característica da região lógica, ou da verdade, é expresso pela cópula "é". IN. João Mac Dowell p. 34;36.

Certamente a própria entrada no problema já anuncia a sua situação de inacabamento.¹⁹ Não se trata de um recorte que atinge a totalidade das considerações do filósofo, mas sim, um sobrevôo que pretende vislumbrar o que seria o movimento heideggeriano de pensar o que é o "é" e suas implicações com a própria possibilidade da linguagem.

Para esse suposto, devemos atender ao caráter rigoroso com que o pensador assume e remete à linguagem ao tentar determinar a história do esquecimento na filosofia ocidental, principalmente, no que concerne ao problema de tomar a linguagem como um instrumento de comunicação de entes ou de elaboração de sistemáticas ônticamente fundadas. Outro tema paralelo da questão é a lógica, ou seja, implicação radical da compreensão da linguagem como modo gramático, como sentença ou tábua de juízos, e do "é" como *cópula* frasal.

Decorre disso que várias questões se manifestam a partir da tarefa meditativa de liberar a gramática da linguagem, e por conseguinte, emancipar o "é" da cópula pensando o próprio universo lógico. A esse respeito deve-se lembrar da dissertação de 1913, *Neuere Forschungen über Logik*:

"O lógico deve procurar desembaraçar o sentido unívoco das proposições, determinar as formas do juízo segundo os diversos sentidos objetivos, segundo sua estrutura simples ou complexa, e reuní-los num sistema. O verdadeiro trabalho preliminar para a lógica e o único que pode ser fecundo não poderia ser realizado através de pesquisas psicológicas sobre a origem e a conexão das representações, mas por determinações unívocas e pela elucidação dos "significados-da-palavra" (*Wortbedeutungen*). E é apenas quando a lógica pura está estabelecida e completamente elaborada (*auf und ausgebaut ist*) sobre essa base fundamental se poderá abordar com uma maior segurança os problemas da teoria do conhecimento e articular nos seus diferentes modos de efetividade o domínio total do "ser", deprender precisamente sua

¹⁹ Inacabamento pois pensar o "é" é pensar a civilização ocidental: "El camino al habla - esto suena como si el habla se hallara muy lejos de nosotros, en cualquier parte a donde debiéramos primero encaminarnos. Pero ¿se necesita de un camino al habla? Según una antigua doctrina somos nosotros mismos aquellos seres capaces de hablar y por ello ya poseedores del habla. La capacidad de hablar no es sólo una de las facultades del hombre, de idéntico rango que las demás. La capacidad de hablar constituye el rasgo esencial del hombre. Este rasgo distintivo contiene el esquema de su esencia. El hombre no sería hombre si le fuera negado el hablar incesantemente, desde todas partes y hacia cada cosa, en múltiples avatares y la mayor parte del tiempo sin que sea expresado en términos de un «es» (es ist). En la medida en que el habla le concede esto, el ser del hombre reside en el habla" HEIDEGGER, M *Unterweg zur Sprache* p. 229

especificidade (*Eigenartigkeit*) e determinar o tipo de conhecimento que lhe corresponde e seu porte"²⁰

As pesquisas de Heidegger sobre a lógica, as determinações da *cópula* a partir de estudos sobre Aristóteles, Thomas Hobbes, J. St. Mill, a doutrina do ser da *cópula* como duplo juízo de H. Lotze e as famosas constatações de Kant – *Sein ist kein reales Prädikat* co-escritos com *Ser e Tempo*²¹ são supostos para Heidegger apontar para a necessidade de se estabelecer o horizonte ontológico do problema do "é". Neste sentido Heidegger recorre a tomar o problema da predicação e objetificação algo severamente necessário quanto a explicitação das estruturas existenciais correspondente à analítica do *Dasein*. Convém observar o caráter de importância da lógica explicitados no que se pode chamar da pré-história de *Ser e Tempo* afim de conquistar uma espacialidade mais ampla da lógica, e, respectivamente, a sua conexão fundamental com o discurso (*Reden*) e a linguagem. Note-se no semestre de inverno de 1925/26 – *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*:

"Se queremos conquistar um conceito mais vivo da "lógica", isso quer dizer que nos é necessário interrogar de maneira mais penetrante aquilo de que ela é ciência – ciência do discorrer, da palavra (...) O tema da lógica é a palavra, pela ótica de seu sentido fundamental: fazer/deixar ver o mundo, o *Dasein* humano, o ente em geral"²²

Heidegger naturalmente deseja em sua empresa explicitar os modos com que a metafísica fez-se destino em suas diversas ontologias. Mas o fato da metafísica ocidental "fazer-se destino" também passa pelo aspecto da própria constituição da linguagem como destino da metafísica, isto não possui modo teleológico, mas o próprio "destino do ser" como impensado já está operativamente englobado no modo articulante da linguagem, e do que se entende por lógica.

A linguagem mesma, neste plano, é destino por possuir um constitutivo metafísico. Porém se considerarmos que existe um problema do "é" e imaginarmos que

²⁰ In COURTINE, J p. 15 e HEIDEGGER, M Gesamtausgabe 1, p. 189.

²¹ Ver as conferências do Semestre de Verão de 1927 – *Die Grundprobleme der Phänomenologie* em Gesamtausgabe Band 24.

²² In. COURTINE, J p. 20 e HEIDEGGER, M Gesamtausgabe 21 p. 1, 5, 6 .

esse problema se "conecta" com a metafísica, estaremos construindo um veio que talvez pudesse inserir um objeto e relacionar a outro, mas, isto já se elabora como um outro problema: com é possível estabelecer uma relação aonde dois supostos relacionados já são por constituição interdependentes ? Como entender que esses dois supostos (a metafísica e o "é") são como tal objetos ? O que está esquecido no objetual como tal ? Decorre deste aspecto uma constatação posterior de Heidegger: a investigação que torna todo o investigar como endereçamento descritivo e pensa o descrito como um *ente*, tem a sua substancialidade assegurada, na medida em que toma a linguagem como algo instrumental ? O que significa entificar objetualmente um problema ? Mesmo antes da ontologia fundamental, Heidegger parece observar o que significa o problema da objetificação, da elaboração de uma pergunta filosófica, da insuficiência das demais ontologias anteriores, da indigência da fundamentação, e do problema da valoração, pode-se observar isto em um curso de 1923, na própria explicação do que significa Hermenêutica da Facticidade:

Por tanto, la fundamental *insuficiencia de* la ontología tradicional y de la *ontología* actual es doble:

1) Para ella el tema es desde el principio el *ser-objeto*, la objetualidad de determinados objetos, y [ello en el sentido de] objeto para la consideración teórica, y esto a su vez en un sentido aún no diferenciado, aún no precisado, de consideración teórica; o también: [para ellas el tema es] el ser-objeto material para determinadas ciencias de la naturaleza y de la cultura concernientes al objeto de que se trate [es decir, que tienen a ese objeto por objeto, para las que ese objeto es objeto], y en todo caso [para esa ontología el tema es] el mundo, visto a través de esos ámbitos objetuales o ámbitos de conocimiento o ámbitos de objeto, pero no a partir de la ex-sistencia [*Dasein*] y de las posibilidades de la existencia o que definen a la existencia; o también [para esa ontología el tema es] un colgarle al objeto o al ser-objeto otros caracteres aparte de los teóricos [**por ejemplo, caracteres valorativos**].(...)

2) Lo que de ello surge, brota, nace y se sigue es que la ontología se cierra el acceso al ente decisivo dentro de la problemática filosófica: **a lo que llamamos ex-sistencia [*Dasein*], a partir del cual y para el cual la filosofía "es"**.(...)

El título que se desprende del tema y de la forma de tratar lo que sigue, tiene que rezar más bien: *Hermenéutica de la facticidad*.²³

A afirmação acima permite a esclarecimento do movimento e do estabelecimento da ontologia pretendida por Heidegger. Note-se que a própria possibilidade da filosofia

está tomada como algo que depende de todo o *Dasein* para ser possível, ou seja, a filosofia "é", ou somente "dá-se filosofia" na medida em que "dá-se existência". É portanto necessário recuperar o abandono e o esquecimento da metafísica categorial, sujeito-objeto, mônada, verdade por iluminação, "da natureza" que pensa o homem como "animal racional", como "homem-humano", como "naturalmente sociável". Mas a própria tarefa indica que é precisamente na necessidade de abandono que emerge a função da recuperação da história do esquecimento da metafísica.

Por derivação, no contexto dessa monumental tarefa, Heidegger menciona o que se pode determinar como sentido ontológico do "é" deslocando a questão e entendendo que o processo de fixação interpretativa do "é" como cópula é também um fenômeno que tem de ser recuperado do esquecimento, isto se dá no sentido das próprias possibilidades dos filosofar em geral²⁴.

A exposição do filósofo remete para uma conexão entre a explicitação das estruturas da ontologia fundamental com vistas investigação da questão do *ser*, e por um questionamento do que está oculto no que se entende como "é"²⁵. Para iniciarmos o curso da apresentação do problema, tomemos uma observação de Heidegger :

²³ Grifo nosso. HEIDEGGER, M. *Hermeneutica de la facticidad* p. 2 – 3 (obs. A paginação corresponde ao original em alemão)

²⁴ "Todo o discurso acerca de "conceitos", de "questões", de "pensamentos", de "posições fundamentais" precisa ser pensado *então* histórico-ontologicamente, *mesmo* se de início a "discussão" precisar se imiscuir nas "representações" da filosofia até agora e nas representações características dessa última". Texto de 1939 "A *Superação da Metafísica*" In. *Metafísica e Niilismo* p. 54.

²⁵ Sobre o destino do problema do horizonte que Heidegger elabora ao adentrar na metafísica podemos observar, também, em Kosta Axelos, a relação entre o problema do "é" e as ontologias baseadas em biologia, mônada, homem como animal racional, consciência e realidade, revelação, cógito etc:

"La filosofía moderna, con Descartes y Pascal, Leibniz y Kant, Schelling y Hegel, no deja de ser esta correspondencia que lleva al lenguaje el llamado del ser de todo cuanto es, buscando el fundamento en la subjetividad y olvidando la verdad del Ser que "es" distinto de todo ente. Parece que la metafísica se consume con Hegel, cuyo sistema constituye el fin de un período del pensamiento. En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel mismo pedía algo imposible: que la filosofía abandonara el nombre de "amor a la sabiduría", lo cual es muy posible, para transformarse en la sabiduría misma en forma de saber absoluto del sujeto absoluto (...) Heidegger recuerda sin cesar el hecho de que en *El ser y el tiempo* (1927), él fue el primero que intentó formular la pregunta concerniente al sentido a la verdad del Ser en tanto que Ser y no del ser de todo lo que es de la totalidad del ser. Trata de escrutar este enigma por medio del pensamiento y de ningún modo quiere edificar un sistema filosófico, una metafísica de la totalidad, una visión del mundo. Esta tentativa de interrogación no se emprende tampoco para alcanzar una solución firme, una respuesta fija a la pregunta que luego se metería uno en el bolsillo. El Ser -caído en el olvido- no puede ser encontrado, como un objeto perdido, por un sujeto que sería su propietario. Para que el horizonte del Ser se descubra, es necesario partir de una comprensión del ser del hombre; sin embargo, el ser humano no funda la verdad del Ser, la apertura del Mundo, aunque la esencia del hombre pertenezca a la esencia del Ser mismo. Todas las definiciones del hombre como animal racional, como

"Posto que o discurso ocorre sempre acerca do ente, ainda que não tenha primária e preponderantemente o sentido de uma enunciação teórica, a análise da constituição temporal do discurso e a explicação dos caracteres temporais das estruturas linguísticas só podem ser abordados em se desenvolvendo o problema do nexa fundamental entre ser e verdade, com base na problemática da temporalidade. **Pois com isso, também se poderá delimitar o sentido ontológico do "é", que uma teoria artificial da sentença e do juízo desfigurou reduzindo-o à "cópula"**. Somente a partir da temporalidade do discurso, que dizer, desde da temporalidade do Dasein em geral, poderá ser clarificado a "origem" da "significação", e a possibilidade de uma formação de conceitos ontológicos tornar-se compreensível.²⁶

Porque algo existe “essentes”, coisas que são e não antes o Nada ? Porque algo “é” e não antes Nada ? Porque antes o “ente” e não o Nada ? A linguagem possui uma estrutura que permite estabelecer a diferença quanto aos aspectos ontológicos entre mesmo “é” que estabelece a significação “a pedra “é” e “a memória “é”, ou de “o apeiron “é” ? O que seria da linguagem se esta não pudesse articular o “é” como existência ? Qual a diferença entre o “é” e o “dá-se” ? A analítica existencial como hermenêutica da facticidade encontra suficiente base linguística para a consecussão da ontologia fundamental ? Quais os limites linguísticos-metafísicos (não os de Wittengstein) para a hermenêutica da facticidade ?

Heidegger certamente nos surpreende, ao manifestar, na sua ontologia fundamental, que a história da civilização ocidental pode depender da tradução e do desvelamento de um único verbo: o Ser, ou seja, pode depender do *caminho* e do modo com que se construiu a interpretação deste verbo. As constatações: no entanto as

ser biológico, psicológico y espiritual, como persona, como existencia (en el sentido de realidad humana fundada en sí misma) no logran situar el ser del hombre en la dimensión de la verdad del Ser; de esa manera, el humanismo no alcanza a ubicar a bastante altura la grandeza esencial de la humanidad del hombre. El hombre no es el amo de todo lo que es; no es el “sujeto” de lo que es, el depositario de la potencia del Ser, aquel que disuelve a lo que es en “la objetividad”

In. AXELOS, K., *El Pensamiento Planetario. El devenir-pensamiento del mundo y el devenir-mundo del pensamiento*, Monte Avila, 1969, pp. 199-206

²⁶ Grifo nosso: "Weil aber die Rede je Berenden von Seienden ist, wengleich nicht primär und vorwiegend im Sinne des theoretischen Aussagens, kann die Analyse der zeitlichen Konstitution der Rede und die Explikation der zeitlichen Charaktere der Sprachgebilde erst in Angriff genommen werden, wenn das Problem des grundsätzlichen Zusammenhangs von Sein und Wahrheit aus der Problematik der Zeitlichkeit aufgerollt ist. Dann lässt sich auch der ontologische Sinn des "ist" umgrenzen, das eine äusserliche Satz- und Urteilstheorie zur "Kópula" verunstaltet hat. Aus der Zeitlichkeit der Rede, das heisst des Daseins überhaupt, kann erst die

coisas “são“, o ente “é“, “o ente possui um modo de ser“, não remetem, em Heidegger, a uma significação semântica do enunciado ou que talvez deva ser investigado por uma metalinguagem, salvo se compreendermos a lógica como *Reden* ou *Sprache*. Isto é, como modo do discorrer e da linguagem como fala. Nos auspícios do mesmo aspecto cabe a pergunta: poderíamos supor uma metalinguagem não metafísica na medida que "passeamos ainda" pelo "escândalo da filosofia", e pelo poderíamos nomear como *nódoa podre (fauler Fleck)* esboçada por Kant ?

O termo de nossa investigação parte de um ponto imediatamente inserido no cerne do pensamento de Heidegger: O problema metafísico do “é” enquanto aspecto de esquecimento na interpretação do “é” como cópula; problema que se estabelece no sentido de perceber as implicações linguísticas que essa pequena palavra representa na ontologia fundamental e em escritos que traçam a atmosfera de investigação que Heidegger permite a esta questão.

1.1. – Aspectos iniciais sobre o modo de perguntar de Heidegger

Em diversos escritos percebemos que o filósofo elabora, sempre que pretende perguntar, uma investigação sobre como se pode produzir tal pergunta. Ao tentar conceitualizar, o filósofo sempre tenderá por em aberto o que permite, ou o “ante-visto”, da abertura para conceitualizar. Enfim, quando o filósofo pretende perguntar por qualquer questão lembra-nos do círculo limitante do campo de perspectiva da enunciação. Foi a percepção desse movimento de vigilância constante que se propõe a investigar o que Heidegger pensa sobre o que pode se tornar pensável sobre o “é”. Neste movimento, obviamente, a estrutura de pensar inerente aos escritos do filósofo estabelecerá o mesmo procedimento, ou seja, abrir o canal que permite estabelecer o horizonte da pergunta, e/ou a possibilidade do conceito. Heidegger ao construir modo da processualidade de sua sistemática na ontologia fundamental recorre a necessidade da meditação da pergunta:

"Entstehung" der "Bedeutung" aufgeklärt und die Möglichkeit einer Begriffsbildung ontologisch verständlich gemacht werden". SuZ p. 349.

“Todo o preguntar es una búsqueda. Todo buscar está guiado previamente por aquello que se busca. Preguntar es buscar conocer el ente en lo que respecta al hecho de que es y a su ser-así. La búsqueda cognoscitiva puede convertirse en “investigación”, es decir, en una determinación descubridora de aquello por lo que se pregunta. Todo preguntar implica, en cuanto preguntar por..., algo *puesto en cuestión* [*sein Gefragtes*]. Todo preguntar por... es de alguna manera un interrogar a... Al preguntar le pertenece, además de lo puesto en cuestión, un *interrogado* [*ein Befragtes*]. En la pregunta investigadora, e. d. específicamente teórica, lo puesto en cuestión debe ser determinado y llevado a concepto. En lo puesto en cuestión tenemos entonces, como aquello a lo que propiamente se tiende, lo *preguntado* [*das Erfragte*], aquello donde el preguntar llega a su meta. El preguntar mismo tiene, en cuanto comportamiento de un ente -del que pregunta- su propio carácter de ser. El preguntar puede llevarse a cabo como un “simple preguntar” o como un cuestionamiento explícito. Lo peculiar de este último consiste en que el preguntar se hace primeramente transparente en todos los caracteres constitutivos de la pregunta misma que acaban de ser mencionados”²⁷

Quanto se pergunta, em Heidegger, sobre “*o que é a filosofia ?*”, não se pergunta somente sobre a filosofia, se pergunta inclusive sobre o que permite perguntar sobre filosofia, se pergunta sobre o que permite dizer “é” sobre algo. E isso ocorre também quando se pretende perguntar: *Que é metafísica ?; Que significa pensar ?; O que é isto – a filosofia; O que é o ser propriamente ?(Was ist das sein selbst ?)* ou *O que é isto em geral – a representação (Was ist das überhaupt – das Vorstellen)*²⁸ ; *“o que é – sentido ?”*²⁹; *O que é isto – conhecimento ?(Was ist das – Erkenntnis ?)*³⁰ Assim, quando vamos escolher veredas pelo caminho de Heidegger nos movimentaremos no interior de um procedimento que sempre desperta para o anterior, que significa uma diferença fundamental: A pergunta é algo *projetivo* visando

²⁷ “Jedes Fragen ist ein Suchen. Jedes Suchen hat sein vorgängiges Geleit aus dem Gesuchten her. Fragen ist erkennendes Suchen des Seienden in seinem Dass- und Sosein. Das erkennende Suchen kann zum “Untersuchen” werden als dem freilegenden Bestimmen dessen, wonach die Frage steht. Das Fragen hat als Fragen nach ... sein *Gefragtes*. Alles Fragen nach...ist in irgendeiner Weise Anfragen bei ... Zum Fragen gehört ausser dem Gefragten ein *Befragtes*. In der untersuchenden, d. h. spezifisch theoretischen Frage soll das Gefragte bestimmt und zu Begreif gebracht werden. Im Gefragten liegt dann als das eigentlich Intendierte das *Erfragte*, das, wobei das Fragen ins Ziel kommt. Das Fragen selbst hat als Verhalten eines Seienden, des Fragers, einen eigenen Charakter des Seins. Ein Fragen kann vollzogen werden als “Nur-so-hinfragen” oder als explizite Fragestellung. Das Eigentümliche dieser liegt darin, dass das Fragen sich zuvor nach all den genannten konstitutiven Charakteren der Frage selbst durchsichtig wird”. Ser y Tiempo p. 28 ; Sein und Zeit p. 5

²⁸ Was heisst Denken ? Reclam p. 23.

²⁹ Gesamtausgabe I, p. 170.

³⁰ Nietzsche I, Pfullingen, 1961 p. 495.

uma clarificação da questão, e não necessariamente uma *objetificação entitativa*. Se o *ser*, é tema fundamental da filosofia, aquilo que se permite dizer “é” do *ser* é também tema fundamental da filosofia. Neste aspecto é preciso estar atento pelo papel da construção das perguntas. Heidegger utiliza um modo de manejo da linguagem de forma peculiar: ao estabelecer a questão "*Was ist das überhaupt*" seguido de um *hífen*, pretende tornar o que poderia ser posto como pura presentidade e posterior derivação conceitual, algo que exige uma maior meditação, ou seja, o recurso parece querer eliminar a convicção de facilidade das descrições objetivistas e apontar para uma "parada fenomenológica", no sentido de "essa entificação do perguntado não está tão facilmente ao nosso dispor manipulativo.

Essa demora é necessária, porque representa uma inovação sem precedentes na história da filosofia, e reivindica uma busca que pretende pensar o problema da possibilidade da fundamentação e do manifestar compreensivo na própria articulação da linguagem, e/ou ainda, na própria possibilidade de ser dizer "é". É também necessário, portanto, estabelecer a pergunta pela necessidade da fundamentação, mas permanecermos atentos que, quando perguntamos pelo fundamentado, se a razão da nossa indagação for aquela que tudo busca e julga por um critério de justificação utilitária e objetificadora, residimos de antemão no niilismo, ou seja, na interpretação da fundamentação como *valor meramente entitativo*.

No correspondente do problema, a construção de uma *ontologia fundamental* não pode ser colocada como uma expressão valorativa que permanece numa situação análoga de uma busca pelo fundamento como qualquer outra, como um sistema que parte de uma subjetividade ou de uma egoidade racional que poderia servir de axioma. Mas ao contrário, a designação, *ontologia fundamental* é o ponto aonde toda a fundamentação posterior pode ser elaborada, isso significa que sem o *Dasein* não há qualquer possibilidade de fundamentação, e que, ao mesmo tempo, o *Dasein* é a condição de possibilidade de uma fundamentação³¹.

³¹ A inevitabilidade de que estamos "aí, segundo Holzapfel: "Que seamos racionales, que sintamos, imaginemos, juguemos o trabajemos, todo ello es secundario en comparación con una tal evidencia: lo decisivo

Mas o paradoxo de nosso problema, (o "é"), se configura na medida em que Heidegger para *dizer* do *Dasein* tem de dizer "é" sem que possa delimitar com clareza o *horizonte ontológico* do que significa dizer "é". Ao mesmo tempo sem o *Dasein* não é possível dizer qualquer "é", o que significaria afirmar que o "é", tem de ser "esquecido" como determinação para se poder dizer do *Dasein*. Sendo também por isso, necessário dizer "é" para chegar a construir a *ontologia fundamental*, e não só isso, para poder estabelecer qualquer perguntar como tal, ou seja, o que "é" algo. George Steiner nos assevera sobre essa periculosidade, observando que Heidegger clarifica o problema do questionamento como tal, da questão da fundamentação do questionamento, da situação que emerge na crista do problema, o que significa perguntar pelo *ser* e pôr em estado de abertura a própria a possibilidade da linguagem como modo de intervenção (interpelação) na construção da *questão do ser*:

“Investigar o Ser não é indagar: O que é isto ou aquilo ? É perguntar: O que é “é” (was ist das “ist”) ? Mesmo o indagar é compreender que esta questão não foi formulada de forma tão despojada no pensamento ocidental desde os pré-socráticos, e que a filosofia sistemática ocidental fez, de fato, tudo o que podia para ocultar a questão. Mas é também compreender que a fala humana, seja através de alguma limitação inerente, seja porque a lógica e a gramática convencionais influíram sobre ela de maneira demasiado incisiva, não pode dar uma resposta que, simultaneamente, *responda a*, seja autenticamente *respondível para*, a natureza da questão, e satisfaça os critérios normais da inteligibilidade. Isso, diz Heidegger, deixa apenas o recurso à *tautologia*”³²

O universo de questionamento sobre o *ser* em *Ser e Tempo* adere a um problema que necessita de uma meditação ao aspecto metafísico da linguagem. A

es que somos “ahí”, esto es, somos apertura, estamos abiertos al ser. Además la razón, la voluntad, el sentimiento, el trabajo, el instinto, y agreguemos la emoción o el juego, todos ellos abren el mundo, abren el ser de cada cosa y el ser de la plenitud, lo cual significa, en una sola palabra, que lo que nos define es simplemente esa apertura, a través de lo cual de-sustancializamos aquellas supuestas determinaciones supuestamente esenciales, dejando así de concebirlas como facultades. Y esto quiere decir, por último que la apertura es únicamente en la medida en que se manifiesta. En cierto modo, por ello, nuestra apertura es, por decirlo así, abriente. Tanto es así que, siguiendo a Heidegger, tanto puede haber apertura (*Erschlossenheit*), como puede haber cerradura (*Verschlossenheit*), es decir, la apertura o la cerradura no son nunca algo meramente dado, sino que son abrientes o cerrantes. De este modo también, el ser nunca es simplemente abierto o cerrado, sino abriéndose o cerrándose, así, por ejemplo, mi propio ser tanto para mí como para los otros”. HOLZAPFEL, Cristóbal, *El pensamiento a-valórico heideggeriano*. In. *Aventura ética. Hacia una ética originaria*: Universidad de Chile, 1997. Texto Manuscrito.

³² STEINER, G. *As Idéias de Heidegger* p. 128.

"desfiguração" da linguagem na forma de sua interpretação puramente gramatical já remete ao ocultamento ontológico da lingualidade em geral e do ser. O recurso de Heidegger em estabelecer o problema de todo o perguntar indica um caráter metodológico-linguístico da construção de *Ser e Tempo*, ou seja, Heidegger parece reconhecer a necessidade de um cuidado frente ao "é", para evitar a sua interpretação somente como intervalo relegado à *cópula*, e a todo o perguntar como busca de um questionamento. Heidegger não quer perguntar como se pergunta em geral por uma questão tomando-a como em *ente*, não quer transformar a sua investigação em uma mera derivação e comunicação de conteúdos objetuais, mas parece demonstrar a preocupação em estabelecer a característica peculiar de sua análise, e que esse modo cria um novo estilo de compreender todo o aspecto oculto que está depositado na linguagem em sua face de percurso na civilização ocidental.

A intervenção que Heidegger elabora anuncia constatações quanto ao aspecto determinante da linguagem na construção de qualquer tematização: a linguagem mesma, enquanto reconhecimento de suas construções já é e está "*em sentido*", "*em caminho*" e "*a caminho*" (pergunta inevitável: Qual o sentido do sentido – *Sinn des Sinnes* ?). Podemos observar nas primeiras construções expostas em *Ser e Tempo* alertando sobre o "metodológico-linguagem" aonde o filósofo recorre até Pascal em uma nota de rodapé logo no início da sua ontologia fundamental:

“Não se pode tentar definir o ser sem cair no seguinte absurdo: pois não se pode definir uma palavra sem começar por – é - , quer se a exprima, quer se a subentenda. Portanto, para definir o ser seria preciso dizer é, e assim empregar a palavra definida na definição”³³

Qual o caráter oculto de qualquer definição ? Aonde permanece o suposto básico de uma definição ? Porque toda a fundamentação cai em paradoxo se resolvermos indagar pelo suposta da fundamentação ?

³³ SuZ p. 4 SyeT p. 13. e SyT p. 27

Essa passagem para o interior de qualquer questionado é que torna a situação do *ser* e do "é" tão importantes para a elaboração da interrogação de qualquer questão. Isto nos reserva irresolutos problemas pairam sobre a linguagem e que podem ser apontados sob a seguinte constatação: *Língua e lingualidade já são "método"*. Para dizer do *ser* é necessário dizer "é", mas ainda assim não encontro o que me permite pôr o "é" em evidência, mas, no entanto, é necessário dizê-lo, mesmo o "é", inevitavelmente, exige o paradoxo de supor-se a sí mesmo para tornar-se "*digno de ser pensado*". Seria cômico se não fosse trágico: havendo *Dasein*, o *Dasein* mesmo tem a responsabilidade de erguer-se pelos próprios cabelos. Esta constatação de Heidegger é circularmente genial, pois estabelece um ponto aonde a descrição se torna possível como investigação e tem como ponto basilar o fato de haver um *Dasein*, mas a pergunta pelo *ser* depende e só se permite ser percebida em uma linguagem que não é pensada e nem tem um "como estrutural" algo que poderíamos chamar de "*Daseinmente*".

1.2. Não há diferença ontológica no "é" do ser quanto à estrutura metafísica da linguagem se o "é" é entendido somente como cópula, identidade ou existência

Não é possível realizar uma *suspensão de juízo* do fato de se "estar-aí", mas, paradoxalmente, utilizamos o mesmo "é" para dizer de algo que é impalpável, como "Deus é", e para elaborar uma descrição de algo útil, como "a pedra é". Naturalmente podemos perceber que a estrutura ontológica de cada um dos relacionados acima é invariavelmente diferente, mas no plano do uso de suas atribuições linguísticas a multisignificação do "é" permanece presente, e absurdamente posta, e diz algo concernente ao "ser"³⁴.

³⁴ Observamos Stein sobre o problema e as reclamações que Heidegger realiza quanto a linguagem no modo da sua insuficiência para conseguir dar conta do problema de investigar a história do esquecimento da metafísica na ontologia fundamental: "(...)Então a ontologia fundamental em *Ser e Tempo* é uma tentativa de estabelecer, poderíamos dizer assim, um "princípio", que, de alguma maneira se coloca anterior à discussão lógico-semântica, ao dar conta de um elemento que Heidegger vai chamar a relação que está estabelecida em todo o discurso lógico semântico, relação que é de ordem pragmática. Esta busca levou a diversas hipóteses, mas sempre se mantinha a idéia de uma construção com a linguagem, porém, "anterior à linguagem", que desse conta das condições de possibilidade da linguagem, no nível lógico-semântico. Quando, em *Ser e Tempo*, Heidegger coloca a proposição, a própria linguagem, como algo derivado, não significa que isto seja secundário no discurso. Sua tendência é encontrar uma possibilidade que fosse anterior à linguagem e condição de possibilidade de linguagem, do discurso e dos enunciados, das proposições. Este é o ponto pelo qual Heidegger

A situação de "impossibilidade de não-residência no problema do "é"" é aquela que nos destina a recorrer à linguagem da metafísica no interior de qualquer construção escrita, e de estarmos rodeados da necessidade de realizar derivações e nomenclaturas. Pode-se dizer que este também é um problema presente no que concerne a estrutura e procedimento das descrições do Dasein na ontologia fundamental.

No tratado *Ser e Tempo* o modo com que Heidegger permanece atento na utilização da expressão "é", já indica um certo caráter projetivo da impossibilidade de abandonar as argúcias metafísicas da linguagem. Não podemos escapar do "é", e como tal, não é possível executar a metafísica no seu aspecto linguístico com uma espécie de decreto, isto é um fato. Embora o centro da investigação de Heidegger permanecer em torno da pergunta que interroga pela questão do *ser*, enquanto uma recuperação das experiências de esquecimento da metafísica, é explícito o intento do filósofo em procurar perceber sob que malhas metafísicas se encontra o problema do "é".

Poderemos observar em *Ser e Tempo* e em diversos outros escritos que o problema do "é" está diretamente relacionado com a questão da diferença ontológica entre ser e ente. Diríamos inclusive que o problema do "é" é abordado como algo que se encontra intrinsecamente conectado, e determina a colocação a "questão do ser". Iremos perceber adiante como este aspecto da ontologia fundamental recebe atenção no tratado.

se orienta para criticar a insuficiência da lógica, da semântica. As palavras mais explícitas, que serão mais utilizadas, são, por exemplo, a "originariedade" ou a "co-originariedade" de conceitos que devem ser co-originários, no sentido de que nenhum deles deve prevalecer sobre os outros. Isto para fugir, fundamentalmente, de toda a tradição metafísica em que sempre há um "superconceito", um elemento que é posto como fundamento de todos os outros conceitos.(...)Por exemplo, quando ele diz, no começo de *Ser e Tempo*, "*é preciso quase uma nova gramática para poder dizer o que eu vou dizer*". Isto vai percorrer todo o périplo que Heidegger realiza na sua obra – sempre o queixa-se da linguagem dualista, o não dispor de um instrumento adequado para dizer aquilo que propriamente ele quereria dizer, os equívocos aí produzidos e as seduções que o próprio Heidegger se acusa sofrer constantemente por não dispor de uma linguagem originária" STEIN, E. *Seminário Sobre a Verdade* p. 90-1.

Assim, Heidegger estabelecerá uma diferença nos modos de uso do "é" e o que cada diferença aponta para a elaboração das descrições das estruturas existenciais do *Dasein*. Trata-se de um *é* que não é o habitual uso multiforme do *é*. Mas sim, de um *é* que é posto no interior dos escritos de Heidegger como digno de ser pensado e investigado. Neste sentido, na ontologia fundamental o filósofo utiliza três tipos de *é*. O primeiro *é*, é aquele que se encontra nas diversas proposições, e, sendo assim, permeia todo e qualquer escrito. O segundo *é* remete para a necessidade de atenção para a expressão, isto ocorre quando Heidegger utiliza o *é* em itálico. O terceiro *é*, - objeto de nosso estudo - , é utilizado pelo filósofo quando este declara necessário pensar sobre a expressão "é", e demonstrar a ambigüidade de sua significação. Nesta forma o *é* acaba sendo posto entre aspas: "é". Mas dessas diferenças entre cada um dos "és" torna-se preciso estabelecer que o pensador utiliza uma conexão entre o *é* que entendemos como "*digno de ser pensado*" e o *é* aonde existe a caracterização de um existencial fundamental.³⁵

No decorrer da investigação de *Ser e Tempo* de Heidegger, todo este aspecto de suspender o *é* receberá suporte fundamental quanto às denominações que se estabelecem sobre os entes gerais e sobre os entes com o caráter de *Dasein*, quanto a objetos, e quanto a *existenciais*.

O "é" permanece também como um problema metafisicamente entulhado. No interior deste entulhamento poderíamos pensar que o "é" está conectado

³⁵ K. O. Apel observou a expressão do problema do "é": "También para Heidegger se oculta en las proposiciones citadas de la ontología como ciencia del ente en cuanto tal por lo menos una profunda ambigüedad, que -para hacer visible el paralelo con la crítica de sentido de Wittgenstein- se puede interpretar como un auto-malentendido histórico de la pregunta por el "ser", conductora de la ontología: la proposición, por ejemplo: "eso es un ente", sugiere para Heidegger una confusión de aquello que se muestra en el "es", con lo que se muestra en el "eso". Esto último se revela como el aspecto "óntico" de la ontología en proposiciones empíricas como "eso es un caballo". Por el contrario, lo que se "muestra" a la mirada del filósofo en el "es" de la proposición, según Heidegger, es la comprensión del ser que aparece de manera "previo-concomitante" en todas las proposiciones del hombre sobre caballos, árboles, casas, etc. Y esta "preontológica" comprensión del ser implícita en el lenguaje determina también para Heidegger -no de otra manera que para Wittgenstein- las condiciones de posibilidad de la experiencia, llamadas por Kant transcendentales, que son idénticas a las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia. Por tanto, si ya en lo anterior habíamos podido interpretar la distinción wittgensteiniana entre lo que se puede decir y lo que solamente se muestra, como expresión de la "diferencia transcendental" de Kant, ahora se muestra esta diferencia como expresión de la "diferencia óntico-ontológica" de Heidegger". APEL, K. O. *Wittgenstein y Heidegger: La pregunta por el sentido del ser y la*

instintivamente com a questão da compreensão e do desvelamento. Pois, se estabelecemos um sentido ao enunciarmos algo como aquilo que "é" estamos incorrendo em um fenômeno característico de compreensão, esta, por sí só, encontra-se, dentro das estruturas do pensamento heideggeriano, como possível de ser observado, como sentido, pela terminologia *ser*. *Ser* é compreensão. Se *ser* é compreensão o dizer "é" também se encontra na mesma situação. Logo o "é" parece estar dentro de uma situação, que, como forma de demonstração, elucida o problema do velamento e desvelamento, ou seja, a re-interpretação do conceito de verdade realizada pelo filósofo, - a consideração da verdade como *alétheia* -, encontra-se intrinsecamente revolvida no interior do problema do "é", na medida em que o "é", enquanto modo-de-ser da enunciação escrita metafísica, e mesmo no fundamento ontológico existencial da linguagem, ou em qualquer enunciar sobre qualquer ente, permanece velado. Quer dizer, não podemos defini-lo objetivamente, porém, carece de definição no instante que se encontra como problema vinculado às possibilidades existenciais do Dasein no cerne da ontologia fundamental. Poderia se derivar desse aspecto que o "é" vela e se desvela como compreensão dentro da estrutura do ser como *alétheia*:

“Certamente, somente o Dasein é, que dizer, a possibilidade ôntica de uma compreensão do ser, “se-dá” o ser. Se não existe o Dasein então não “é” tampouco a “independência” nem “é” tampouco o “em si”. Nada disso é compreensível nem incompreensível (...) Ser – não entes – só “se dá” aonde a verdade é. E ela é somente na medida em que o Dasein é. Ser e verdade são igualmente originários. Isto significa: Ser “é”, que deve distinguir-se de todo o ente, é algo que somente pode tornar-se perguntado em concreto, quando o sentido do ser e o alcance da compreensão do ser em geral forem clarificados.”³⁶

A partir desta decomposição interrogativa que podemos perceber que a questão do “é” se torna um fenômeno objetivo dentro da ontologia fundamental. O “é” parece ilustrar justamente este fenômeno inexorável de velamento e esquecimento para a produção de sentido. Recaímos no esquecimento do “é” mesmo para pensá-lo em

sospecha de falta de sentido contra toda metafísica. In. Dianoia.- Anuário de filosofia. México: Fôndo de Cultura, 1967 p. 111-148. Texto Manuscrito.

³⁶ SuZ p. 212, 230.

Heidegger e para o próprio Heidegger torna-lo manifesto a ser pensado. Se *ser* é compreensão, se o compreender é um processo que vincula a estrutura da ontologia fundamental com o problema da verdade, se esta é desvelamento, se o *ser* está aberto para o desvelamento, sendo tudo isto algo que carece de uma elucidação das estruturas pré-ontológicas de toda a compreensão, e sendo o “é” um fenômeno que se vela no interior de qualquer sentido sobre os entes, logo, o “é”, para Heidegger, está em relação de inter-dependência com o conceito de verdade e com as estruturas da temporalidade do discurso. O “é” reivindica caminho a ser desvelado na medida em que entra nos problemas da analítica do Dasein.

Quais seriam os motivos metodológicos de Heidegger ao utilizar, na ontologia fundamental, o que poderíamos chamar de um *é* em “suspensão”? Quais as possíveis conexões que existem entre o recurso metodológico do “é”, e a tese fundamental exposta ao final de *A Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica* onde “a palavrinha “é”...” e “nossas línguas ocidentais (...) são línguas do pensar metafísico”³⁷?

O problema da linguagem, especificamente, o do uso do “é”, não estaria imediatamente inserido no fato de Heidegger reter a 3a. seção de *Ser e Tempo*? Será que *Ser e Tempo* permaneceu “inacabado” devido a sua dependência lingüística com a estrutura metafísica da linguagem, e conseqüentemente a dependência do “é”? Em que medida que a metafísica e o “é” podem ser pensados como uma estrutura precedente, e porque não *Incontornável* de *Ser e Tempo*?

A atenção necessária para o fato conduz-nos para pensar um nível de suposição das descrições da ontologia fundamental: *O universo metodológico de sua fenomenologia carrega um problema lingüístico*. Não é por simples jargão que o pensador examina os problemas entendendo a linguagem como caminho, afim de não acabar “contando causos”. Para além das próprias formulação de *Ser e Tempo* o processo de investigação tem de mostrar atenção ao aspecto que supõe a descrição, isto se dá, no instante em que o pensador permanece atento ao problema da *cópula* e da

³⁷ Vide Os Pensadores, 1973 p. 400.

gramática. O "é" torna-se um recurso fácil que conduz a objetificação na linguagem. Objetificação esta, que cai no mesmo problema se fosse reconduzido a tomar a linguagem como instrumento ou mero suplemento comunicador de conteúdos como uma pesquisa descritiva de entes ou como uma transformação do *Dasein* em objeto.

Pode-se assentir no caminho de *Ser e Tempo*, além da vasta reflexão fenomenológica, realizam-se experimentos, no sentido de elaborar neologismos, afim de tornar a questão pensável sem recorrer em uma descrição que permanecesse na "trincheira da subjetividade". É perceptível esta questão a partir de uma observação de Otto Pöggeler: "(...)De um lado "Ser e Tempo" esta a caminho, para pensar a verdade do ser; de outro lado fala esta obra ainda uma "insuficiente" linguagem metafísica(...)"³⁸. Sem dúvida os horizontes de Heidegger encontram-se, em geral, em um plano que se desloca, porém, nos parece que a defesa da necessidade de investigação sobre o horizonte metafísico do "é" persiste. Assim, obtêm-se questão: as implicações metodológicas e metafísicas do "é" na ontologia fundamental, as possíveis relações do "é" com a investigação heideggeriana sobre metafísica e a presença do "é" no contexto de alguns temas posteriores: a Crítica à *copula* e a busca do *desocultamento do "é"*.

O reconhecimento da íntima ligação do problema do "é" com a pergunta que interroga pela questão do *ser* reside em um problema que carece realizar necessariamente uma investigação sobre a estrutura que permite-nos dizer do *ser*. A imersão de se estar invariavelmente posto em um enigma não clarificado, não pensado, aponta para o fato de termos que nos mover dentro de uma compreensão prévia, e vaga do "é" como suposto necessário da analítica existencial. Pode-se ler em Stein:

"Olhando para a multiplicidade dos sentidos de ser contidos na palavra "é" e escondidos em todos os verbos descobrimos no ser uma indeterminação e uma plenitude. O ser nos mostra a sua face sempre ambivalente. Essa oposição que se manifesta no ser não pode ser algo fortuito. "O ser é ao mesmo tempo o mais vazio e o mais pleno, o mais geral e o mais único, o mais compreensível e o mais resistente ao conceito, o mais usado e o que sempre está em advento, o

³⁸ In STEIN, E. *Introdução ao Pensamento de Martin Heidegger*. P. 58.

mais familiar e o mais abissal, o mais esquecido e o mais lembrado, o mais pronunciado e o mais silenciado"³⁹

O “é” permite-nos uma utilização multisignificativa para enunciarmos sobre qualquer ente. O “é” torna-se digno de ser pensado na raiz da diferença ontológica entre ser e ente principalmente quando se trata de possibilidades existenciais do próprio Dasein. Isto se dá na medida em que *quanto ao “é” do ser na estrutura da linguagem metafísica, não há diferença ontológica ser e ente se o “é” vier pensado sempre como cópula, identidade e existência*, pois se afirma “é” das coisas que são, se nomeia “é” com relação ao impalpável, se nomeia identidade/existência, descrição, se diz “o ser é” e o “ente é”, “deus é”, “a pedra é”, e com tudo isso se diz algo em relação ao *ser*, mas o “é” do *ser* e do *ente* é o mesmo. Naturalmente *ser não é um predicado real*, mas acaso *deus é* ? Mas tampouco a diferença ontológica pretende resolver todos os problemas da ontologia⁴⁰:

"A "ontologia" fundamenta-se sobre a discriminação (Unterscheidung) entre ser e ente(...)Agora a 'diferença ontológica', porém, não é introduzida, para, assim, solucionarmos o problema da ontologia, mas para designar aquilo que até agora não foi questionado, e torna-se basicamente problemático em toda a 'ontologia', isto é, a metafísica"⁴¹

O “é” se torna um problema metafísico na construção da fundamentação da diferença ontológica, onde ocorre o fato de se poder predicar do ente afirmado o “ente é”, do mesmo modo que podemos predicar sobre o *ser* pronunciando “o ser é”, e isto adentra em um problema que consiste em nos movermos em uma base de compreensão na qual o “é” ainda não se tornou evidente para ser pensado. O “é” é posto por Heidegger como carente e investigação. E isto nos parece tema da ontologia fundamental quando Heidegger põe o é na situação de “é”.

³⁹ STEIN, E. *Compreensão e Finitude*. Ijuí: 2001 p. 284 – O parêntese interno indica uma citação de Heidegger em *Nietzsche II*, 1961 p. 253.

⁴⁰ "A diferença ontológica é o não entre ente e ser" *Wegmarken* p. 123.

⁴¹ HEIDEGGER, M. *Nietzsche II* 1961 p. 209. Citado também, com exceção da primeira frase por STEIN, E. *Compreensão e Finitude – Estrutura e Movimento da Interrogação Heideggeriana*. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2001 p. 284.

A intenção fundamental de Heidegger é realizar a interrogação pela pergunta sobre o *ser*, porém, o filósofo demonstra perceber este problema de ambigüidade de conceitualização presente no “é” enquanto o desconhecimento de fixidez do *horizonte* do “é”⁴². Ambigüidade que constitui de uma necessidade de estabelecer a estrutura para se proceder na pergunta; a pergunta que interroga pelo ser parece depender objetivamente de uma investigação sobre o é :

"Nós não sabemos o que diz “ser”. Mas já quando perguntamos o que é “ser” nós nos movemos numa compreensão do “é”, sem que possamos fixar conceitualmente o que significa esse “é”. Nem sequer conhecemos o horizonte do qual deveríamos captar e fixar o seu sentido.⁴³

Podemos observar que Heidegger retorna a este problema constantemente na medida em que procede nas descrições do Dasein. A própria estrutura de *Ser e Tempo* procura perceber no uso deste “é” em suspenso, uma espécie de constituição pré-compreensiva na investigação sobre a pergunta que interroga pelo *ser*, estrutura esta, que demonstra uma preocupação metodológica. Quando o filósofo elucida a necessidade de não pensar o ser-dos-entes como um outro ente ele retorna a por este é em suspenso, logo:

“O ser do entes não “é” em si mesmo outro ente (...)significa: não determinar a proveniência do ente como um ente, reconduzindo-o a outro ente, como se o ser tivesse caráter de um ente possível”⁴⁴.

Isto pode significar como ponto de partida, que o *ser* enquanto possível de questionamento não será jamais objetivável a partir de uma pesquisa ôntica, ou de qualquer tipo de pesquisa científica, ou seja, o sentido do “é” demonstra que não se trata

⁴² Há uma imensidão de contextos de uso do termo *Horizonte* mas é possível estabelecer algumas características para o termo a partir de Helmut Kuhn, mas, é claro, sem retirar o peso das ambigüidades: (1) o horizonte como a circunferência (ou a esfera) última, no interior da qual aparecem inscritas todas as coisas reais e imafinárias; (2) o horizonte como limite da totalidade das coisas dadas e, simultaneamente, como o que as constitui enquanto todo; (3) o horizonte como algo "aberto por natureza" em "*The Phenomenological Concept of "Horizon"*" de *Philosophical Studies in Memory of Edmund Husserl*, 1940 p. 106-23. Heidegger usa o termo *horizonte* a partir da noção das ek-stases no sentido dos três "esquemas horizontais", como condição temporal existencial de possibilidade que a temporalidade tem na medida em que é uma unidade ek-stática, que se chama horizonte.

⁴³ SuZ p. 5; SyeT p. 15; SyT p. 29.

⁴⁴ SuZ p. 6; SyeT p. 15; SyT p. 29

de qualquer “é”, mas sim de um “é” não conceitualizado, de uma expressão de “é” que remete ao caráter do ser simplesmente dado (Vorhandenheit). Não conduzir o ser-do-ente como um outro ente diferente desse ente ao qual se atribui uma caráter de *ser*.

A impossibilidade de não se conseguir predicar nada sobre o *ser* sem utilizar o “é” ambíguo e multisignificado possui o sentido de perceber que o “é” caracteriza um horizonte não necessariamente clarificado, problema este que reside no decorrer das próprias possibilidades existenciais do *Dasein*, a relação interdependente entre as descrições do *Dasein* na analítica existencial e o “é”:

“O “é” e sua interpretação, esteja realmente expresso em uma palavra ou simplesmente indicado em uma terminação verbal, é algo que entra no conjunto dos problemas da analítica existencial, se é que as proposições e a compreensão de ser são possibilidades existenciais do ser do “Dasein” mesmo”⁴⁵

Desta forma afirma-se que somente quando for esclarecida em sua transparência ontológica o “todo parcial” daquilo que se pode dizer “é”, é que se torna possível uma suficiente apresentação da idéia de um *ser* em geral. Agora, permaneceríamos tateando nuvens se não fixássemos atenção nos seguintes aspectos: *Há algum modelo vigente suficientemente possível de realizar um processo de tornar transparente o “é” em geral ? Seria suficiente com a linguagem metafísica elaborar uma especulação entitativa sobre o “é” ? Se poderia penetrar no vigor do problema perguntando por exemplo, O que é isto – o “é” ? Segundo Stein:*

"Heidegger, muitas vezes, dá ao ser um sentido transitivo. Mas, aqui, em *p Princípio do Fundamento*, o desvelo por um modo de dizer o ser sem possível confusão com os entes o leva a substituir o "é" por dois pontos (:) ou então por "designa", "significa". Detenhamo-nos, por um instante, nesse gesto de Heidegger, que esconde muito mais do que a primeira vista possa parecer. Em princípio a atitude de evitar o "é" é exigida pelo próprio método fenomenológico enquanto quer pensar o ser. À medida que usamos o "é", simplesmente desvelamos algo. Mas, a fenomenologia quer mostrar algo em seu velamento, assim como a partir de si se mostra, isto é, ocultando-se. É assim que "Wesen", como acontecer fenomenológico, substitui o "é" do ser. Apesar de precária essa substituição, contudo nos arranca da fixidez lógica da

⁴⁵ SuZ p. 160; SyeT p. 178; SyT p.

simples cópula. Em vez do "é" Heidegger usa a expressão "dá-se" que ocorre já em *Ser e Tempo*. Em tudo isso aparece o verdadeiro sentido do esforço do pensador para evitar a confusão do ser com os entes"⁴⁶

Dadas estas constatações é necessário expor o plano de quais existenciais, e ou conceitos, recebem como designação a idéia de uma necessidade de clarificação do "é" em geral, é necessário que nos atrevamos a ler o problema a partir da manifestação capital exposta acima. Queremos encontrar com isso uma chave "sistemática", e não um sistema, de interpretação de *Ser e Tempo* afim de permitir a inserção no problema da descrições do *Dasein*. Tal tarefa lembra o destaque das considerações (que não serão expostas neste quadro abaixo) no qual o "é" é posto como *necessário de ser tematizado*, como as explicitações do tipo, o "é "e sua interpretação; não podemos fixar seu sentido(o do "é"); é necessário acrescentar a definição"⁴⁷ etc... O quadro aponta portanto, em um caráter inicial para a virada do "é" que poderia ser interpretado, em alguns casos como "dá-se"⁴⁸.

1.3 – Quadro das formulações de Heidegger sobre a conexão entre "é" os conceitos e existenciais na Ontologia Fundamental – Traduções, Tematizações e Corelações Iniciais.

1 – O caráter antecipatório e projetivo do *Dasein* na forma de que ele "é" o seu passado no modo do seu advento endereçado ao futuro;⁴⁹

⁴⁶ STEIN, E. *Compreensão e Finitude*. Ijuí: p. 214.

⁴⁷ Estes casos específicos quando Heidegger se propõe a colocar o "é" em função de "procura de definição" serão tratados em separado dos demais casos aonde aparece acepções do tipo "o útil "é"", "deus "é"", a temporalidade "é", embora exista alguns casos aonde tratar o problema em separado seja desfigurar o conteúdo do problema, apesar de também poder se pensado como desfiguração.

⁴⁸ Todas as passagens de *Ser e Tempo* se encontram nas localizações citadas, algumas, as finais, são citações que Heidegger faz de Hegel, aonde examina o problema de "espaço de tempo", ou de que o "espaço "é" tempo", são citações da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. As tematizadas no quadro abaixo são as que possuem vínculo entre "é" e um determinado conceito/questão/existencial/Dasein/Ser: Vide SZ pgs. 4, 5, 20, 42, 55, 57, 60, 68, 70 -1, 84, 93, 116, 123, 132, 144, 160, 183, 202, 212, 230, 240, 243, 258, 269, 286, 291, 305, 309, 316, 323, 328, 349, 360, 365, 374, 384, 411, 419, 426, 429, 430, 432

⁴⁹ Ver SuZ p. 20 Este ponto será observado em 1.4.1.

2 – *"O ser que está em questão para este ente em seu ser é cada vez meu. Por isto, o Dasein não pode ser concebido jamais ontologicamente como algo e exemplo de um gênero de ente que está-aí. A este ente o seu ser lhe é indiferente, ou mais exatamente, ele "é" de tal maneira que o seu ser não pode lhe ser nem indiferente nem não indiferente";*⁵⁰

3 – Em uma nota, Heidegger observa e relega ao *ser*, como infinitivo de "eu sou" os fatos do *ser* encontrar-se também como infinitivo do "é", o ente é.;⁵¹

4 – *"O homem não "é" algo que tenha uma relação com o "mundo" ocasionalmente adquirida";*⁵²

5 – Referindo-se ao conhecimento como um modo de uma ser-no-mundo, de um comportar-se e da relação com o mundo como sendo algo que se conhece: *"Ao refletir sobre esta relação de ser se nos dá, de antemão, um ente, chamado natureza, como sendo o que se conhece. Se este de alguma maneira "é", então pertencerá unicamente ao ente que se conhece";*⁵³

6 – A questão da pragmaticidade das utilidades: *"Um útil não "é" rigorosamente tomado, nunca. Ao ser o útil é inerente sempre um todo de úteis em que se pode ser este útil que é";*⁵⁴

7 - O caráter de vir a presença da obra no modo do seu apresentar-se: *"(...)em condições sensíveis do trabalho manual, existe nela um portador e usuário. A obra se faz na medida de seu corpo, ele mesmo "é" também o nascer da obra. Esta constitutiva referência não falta, de maneira alguma, na produção de artigos em série"*⁵⁵

⁵⁰ SuZ p. 42

⁵¹ SuZ p. 55

⁵² SuZ p. 57

⁵³ SuZ p. 60. Este aspecto será tematizado em 1.4.1

⁵⁴ SuZ p. 68 – Ver 1.5.1

⁵⁵ SuZ p. 70-1

8 – Heidegger costuma realizar a referência à interpretação do objeto a partir da sua utilidade em função de um "servir-para". Neste caso é observado o caráter de manualidade da circundância intramundana do *Dasein*, e o caráter interventor deste dentro do mundo⁵⁶: *"O para-que de uma utilidade pode ter, por sua vez, uma nova condição respectiva, por exemplo, este ente à mão, que nomeamos martelo está em referência com o martelar, o martelar está junto com o pregar e consolidar, este se dá pelo modo de proteção contra o mau tempo; e este ultimo "é" pelo modo do Dasein que necessita proteção, quer dizer, pelo modo do seu ser";*⁵⁷

9 - A impossibilidade de uma egoidade como modelo de construção e partida para pensar o fenômeno do estar-aí, ou melhor, a recusa de uma trincheira da subjetividade: *"A clarificação do ser-no-mundo mostrou que em geral não "é" imediatamente, nem jamais ocorre um mero sujeito sem o mundo. E nem portanto, em definitivo, se dá de forma imediata um eu deslocado e sem os outros";*⁵⁸

10 – O caráter de "errância" do *Dasein* no modo de ser com os outros no mundo: *"Enquanto "ser com", "é", por consequência, o "Dasein" essencialmente "por meio de" outros ";*⁵⁹

⁵⁶ Otto Pöggeler tece e reafirma o problema da manualidade das interpretações dos entes a partir de sua utilidade, ou seja, o modo de "operar" funcionalmente como recurso conectado diretamente à interpretação do objeto, assim, em geral, e na maioria das vezes se "manuseia" algo em uma "como" que compreende o objeto a partir de um servir para algo "pelo modo de": "Un martillo, así lo expone Heidegger en famosos análisis de *Ser y tiempo*, no es primariamente algo que esté simplemente dado sino algo que "está-a-la-mano". Tiene una constitución de referencia (Bewandtnis); está allí "para" martillar, por ejemplo, zapatos en el taller del zapatero; puede tener con él una constitución de referencia por que el hombre existe a partir de un "por mor de" (Umwillen) y este "por mor de" hace surgir el "para qué" hacia el que está orientada la conexión de referencia del hacer el zapato y del martillar. Pero también puede considerar al martillo como algo meramente dado, por ejemplo, investigar la cabeza del martillo, su forma y composición. Naturalmente, la mayoría de las veces, esta representación de lo que está dado está motivado por intereses prácticos, por ejemplo, por el interés de fabricar un buen martillo. Pero el para qué y los intereses a él dirigidos pueden, poco a poco, ser eliminados; la representación de lo que está dado puede ser estilizada en una teoría pura. pero, ¿quién es el que ahí se maneja con lo que está-a-la-mano o se representa lo que está-dado? No es ni algo que está dado ni algo que está-a-la-mano sino existencia, como Heidegger dice. Con esto surge la pregunta; ¿cómo pueden distinguirse recíprocamente la representación de lo que está dado, el manejo con lo que está-a-la-mano y el existir? ¿Existe algo común a ellos y un principio de distinción?" PÖGGELER, O., *Filosofía y política en Heidegger*, Alfa, Barcelona, 1984, pp. 13-52. – Texto Manuscrito

⁵⁷ SuZ p. 84

⁵⁸ SuZ p. 116

⁵⁹ SuZ p. 123

11- O *Dasein* não pode ser interpretado como algo que se encontra simplesmente no intervalo de uma convivência pura de entes: *"Indução em erro resultaria, apesar de tudo, a buscar orientação neste "entre". Sem advertir, se assentam de um modo ontologicamente indeterminados os entes entre os quais "é" este "entre" enquanto tal. O "entre" é concebido desde logo como o resultado de uma conveniência dos entes da que estão "aí";"*⁶⁰

12 – A conexão fundamental entre compreensão, *Dasein*, existência e "é": "O compreender é o ser deste poder-ser, que nunca está ausente no sentido de algo que simplesmente ainda não foi dado, mas que, na qualidade essencial de nunca ser simplesmente dado, "é" com o ser do "Dasein" no sentido da existência";⁶¹

13 - A compreensão e a compreensão de ser com o "é": *"Ser só "é" na compreensão daquele ente, cujo o ser lhe pertence ao que chamamos como compreensão de ser";*⁶²

14 – O caráter provisório do conhecimento, no sentido de ser um modo de ser-no-mundo e sua conexão com o intuitivo, e a possibilidade de compreender a realidade como problema ontológico, ou mesmo, da realidade como errância, ou "dá-se", ou, mais claramente, o aspecto do "escândalo da filosofia" na medida em que o intuitivo também está em "errância": *"A análise da realidade só é possível sobre uma base adequada de acesso ao "real". Mas como forma de apreender o "real" é válido desde sempre o conhecer intuitivo. Este "é", como uma atividade da alma, da consciência. Na medida que a realidade é inerente ao caráter do "em sí" e da independência, se conecta com a questão do sentido da "realidade" a questão da possível independência do "real" "frente à consciência", ou da possível transcendência da consciência até uma "esfera" do "real";"*⁶³

⁶⁰ SuZ p. 132

⁶¹ SuZ p. 144

⁶² SuZ p. 183

⁶³ SuZ p. 202

15 – A verdade⁶⁴ "dá-se" na medida em que está em cooriginariedade com o *ser*, no instante em que o *ser* "é". O problema do "é" enlaça a questão da verdade, na medida em que somente algo "se-dá", ou seja, "é", na medida em que o *Dasein* "é" e "se-dá". A verdade e o *ser* são "acontecimentos" em cooriginariedade.⁶⁵

16 – Que significa morrer ? A morte "é" ? : *"A morte, na medida em que ela "é", é por essência cada vez minha. Quer dizer, ela significa uma peculiar possibilidade de ser, aonde está em jogo simplesmente o ser que é, em cada caso o próprio Dasein";*⁶⁶

17 – O aspecto de uma não apreensão não indica que o não apreendido não esteja supostamente presente. O caráter de não apreensão indica apenas um "ainda-não" da reunião da apreensão perceptiva, quer dizer, o caráter de ser o ainda-não do ter-que-ser: ⁶⁷ *"Todavia, o "ainda-não", que forma parte do Dasein, não é só provisório e ocasionalmente inacessível a uma experiência própria ou estranha, isto "é" em geral ainda não "real";*⁶⁸

18 – A interpretação mediana da morte e o recurso do "é" para estabelecer a relação entre esse "saber inautêntico do morrer a partir de uma certeza empírica" por parte do *das Man*⁶⁹: *"(...) permanecendo dentro de uma caracterizada certeza*

⁶⁴ SuZ p. 212, 230. Essa passagem é uma das mais capitais de *Ser e Tempo* mas nela não encontramos o "é" no modo de "verdade "é"", isto só acontecerá posteriormente na distinção entre verdade ontológica e verdade originária do ponto de vista da *verdade existenciária*, isto aparece somente posteriormente na pg. 316.

⁶⁵ Vide SuZ p. 16.

⁶⁶ SuZ p. 240

⁶⁷ Para entender esse caráter heideggeriano é necessário lembrar que no início da segunda parte de *Ser e Tempo* a observação indica que o *Dasein*, na forma de sua essência e constituição fundamental encontra-se e *se dá* em uma situação de permanente inconclusão. Vide SuZ p. 236.

⁶⁸ SuZ p. 243

⁶⁹ Vattimo refere-se a essa possibilidade de impossibilidade do caráter de morte presente no *das Man*: "Traduciendo el lenguaje heideggeriano un poco libremente diremos: el ser-ahí está ahí verdaderamente, es decir, se distingue de los entes intramundanos, en cuanto se constituye como totalidad histórica, que transcurre de modo continuo, históricamente, entre las diversas posibilidades que poco a poco, realizándose o desapareciendo, componen su existencia. También el existir inautêntico, en cuanto simple modo defectivo de la existencia histórica como continuidad, se remite al ser-para-la-muerte: su categoría constitutiva es siempre el morir, pero experimentado en la forma del man, del cotidiano «se muere. La constitución del ser-ahí en un continuum histórico tiene que ver radicalmente con la muerte en cuanto ésta, como permanente posibilidad de la imposibilidad de todas las otras posibilidades, y por tanto como posibilidad auténtica en cuanto auténtica posibilidad, deja ser todas las otras posibilidades más acá de ella, y las mantiene también en su específica movilidad, impide su enrigidamiento en posibilidades-realidades exclusivas, permitiendo, en cambio, que se constituyan en un tejido-texto" VATTIMO, G., *Más allá del Sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1992.

empírica, o Dasein não pode em absoluto chegar a ser certo da morte no modo como esta "é". Ainda que dentro do âmbito público do a gente o Dasein só "fale" aparentemente desta certeza "empírica" da morte(...)O a gente sabe da morte certa e por conseguinte não "é" certo propriamente dela";⁷⁰

19 – A consciência como um fenômeno que ocorre a partir do *Dasein* como tal em seu aspecto fáctico, a consciência "é", ou "dá-se": *"A consciência é enquanto um fenômeno do Dasein, não é algo que de vez em quando ocorra e seja presente. Só "é" no modo do ser do Dasein e sempre aparece como um fato que já é com a existência factica";⁷¹*

20 – A culpa (Schuld) e a consciência. O problema da apresentação da dívida culpada face ao fenômeno de uma consciência, aqui Heidegger estabelece que ser-culpado é mais originário que qualquer tipo de saber sobre ele, a questão que se faz revelar é a *Nichtigkeit*: *"Ocorre alguma experiência que comprove o originário ser-culpado do Dasein ? A contrapergunta não pode ser aqui esquecida: "é" a culpa assim "aí", quando uma consciência de culpa se apresenta, ou não se denuncia no "dormir" da culpa, justamente o ser originariamente culpado ?";⁷²*

21 – A questão da escuta da "voz" da consciência no aspecto do querer-ter-consciência. Ainda assim o ser culpado se apresenta posteriormente ao fenômeno do "clamor", ou "chamado", enquanto um rememorar recordante para uma culpa contraída: *"O clamor (Ruf) tem o seu modo de ser no cuidado (Sorge). Ele "é"(Ruf) o Dasein próprio antecipando-se a si mesmo, de tal modo, que se dirige para trás, também para sua condição de "estado projetivo"(Geworfenheit);⁷³*

22 – A caracterização do ser-culpado independe da propriedade ou da impropriedade do *Dasein*, é algo que já é presente não importando a autenticidade ou

⁷⁰ SuZ p. 257-8

⁷¹ SuZ p. 269

⁷² SuZ p. 286

⁷³ SuZ p. 291

inautenticidade: *"O Dasein "é" constantemente culpado só pode significar que se mantém em cada caso neste ser enquanto existir próprio ou impróprio"*⁷⁴

23 – Se de um lado se pode pensar que *Ser e Tempo* possui uma espécie de apontamento para o agir, ou mesmo, o que se poderia chamar de uma "decisão" antecipatória, ou até uma fenomenologia do agir, encontra-se ainda assim o caráter de "nexo" comunicante entre este aspecto pré-cursor e o dizer dele, no sentido de *das Vorlaufen "ist" nicht: "O pré-cursar não "é" um comportamento que está pairando por sobre um vazio, senão que deve ser concebido como a existenciária (existenziell) atestada comprovação velada e como tal co-atestada de possibilidade de sua propriedade. O "pensar na morte" própria é a existenciária (existenziell) chegada à transparência do querer-ter-consciência (Gewissen-haben-wollen)"*; ⁷⁵

24 – É neste ponto fundamental que Heidegger irá chegar a apontar a verdade no modo de encontrar sua proveniência de "é". Se antes, tínhamos encontrado a conexão entre o *ser "é"* e a verdade é, agora Heidegger põe a verdade em situação de "é", porém, a questão da verdade neste ponto está em um estado de diferença, ou seja, a relação entre a verdade originária ("existenciária" - existenziellen Wahrheit), e a verdade ontológica (ontologische Wahrheit), assim, pode-se entender que a verdade que "é", é a verdade ontológica da problemática da ontologia fundamental: *"Anteriormente se mostrou, como a compreensão de ser dominante, em geral e na maioria das vezes, concebe o ser no sentido de Vorhandenheit (estar-aí à mão) e desta maneira encobre assim o fenômeno originário da verdade (em 44 p. 219 - LF). Pois assim somente "há" ser enquanto verdade "é", e se a compreensão de ser se modifica sempre segundo a índole da verdade, então a verdade originária e própria deverá garantir a compreensão do ser do Dasein e do ser em geral. A "verdade" ontológica da análise existencial configura o seu fundamento na base da verdade existenciária originária (ursprünglichen existenziellen Wahrheit). No entanto esta não necessita daquela"*; ⁷⁶

⁷⁴ SuZ p. 305

⁷⁵ SuZ p. 309

⁷⁶ SuZ p. 316

25 - A propriedade própria do Dasein no modo do emudecimento da angústia⁷⁷, não como egoidade, mas como silêncio e "lançamento", a partir da possibilidade de uma propriedade própria do *Dasein*, a autenticidade "é" pelo modo da disposição fundamental da angústia como abertura: *"O Dasein é propriamente ele mesmo na singularização original do silencioso estado de aberturidade (Entschlossenheit) disposto a angústia. O ser-si-mesmo (Selbstsein) próprio enquanto silencioso, justamente não diz "Eu – Eu", mas "é" no emudecimento que o ente lançado (projetado, estado de projeção – geworfene), pode ser enquanto próprio"*;⁷⁸

26 - O projeto de *Ser e Tempo* traz no seu caractere constitutivo a projeção de pensar o *Dasein* a partir do horizonte da temporalidade (Zeitlichkeit) e a explicação do tempo como horizonte transcendental da pergunta pelo *ser*. Pois indução em erro resultaria pensar que a temporalidade pudesse ser pensada a partir de uma entidade objetificadora, Heidegger parece se dar conta disso realizando uma espécie de suspensão afim de não pensar a temporalidade a partir de um ente, assim a temporalidade não "é" um ente em geral como se poderia pensar os outros entes: *"A temporalidade (Zeitlichkeit) não "é" em geral um ente. Ela não é, senão que se temporaliza. Por conseguinte, porque motivo não podemos não podemos deixar de dizer: "Temporalidade ,é' – o sentido do cuidado(Sorge)", "Temporalidade ,é' – assim e desta maneira", só se poderá tornar compreensível quando se tenha clareado a idéia do ser e do "é" em geral. A temporalidade se temporaliza, e temporaliza diversas formas possíveis dela mesma"*⁷⁹

⁷⁷ A partir de um modelo de construção pode-se perceber que algumas questões de *Ser e Tempo* estavam sendo gestadas há muito tempo, deste 1907 diriam alguns comentadores ou mesmo em suas lições na faculdade teológica de Marburg em 1924, mas para termos exemplo da presença dos conceitos, em um curso de 1921 Heidegger trabalha Santo Agostinho e o Neoplatonismo elaborando uma espécie de *Fenomenologia da Vida Religiosa*, mas já neste curso pode-se perceber a conexão entre a idéia de um "sí próprio", ou talvez "autenticidade" vinculado ao problema do "é", à facticidade e o si-mesmo em relação ao mundo: "El sí-mismo "és" el de la facticidad histórica plena, el sí-mismo en su mundo, com el que vive y en el que vive; así, pues, el "tema" correspondiente a la diversidad en el orden de la ejecución y de los polos de referencia – y no solo na diversidad, sino al nexu fáctico-histórico - ; y el "tema" no como algo momentáneo e quietista y contempable, sino histórico ejecutivo" HEIDEGGER, M. *Estudios sobre mística medieval*. México: Fónodo de Cultura, 1999 p. 111.

⁷⁸ SuZ p. 323

27 – O "algo como algo" e a *cópula*. Neste sentido a aclaração do problema depende do fundamento ontológico existencial no plano do "antepredicativo/pre-compreensivo/pré-ontológico - (vorontologisches /vorverstehen/ vorprädikative)", e do entendimento do conceito de esquema : "*O esquema do "algo como algo" (etwas als etwas) está previamente projetado (traçado) na estrutura do compreender antepredicativo. A estrutura do como (Als-Struktur) se funda ontologicamente sobre a temporalidade (Zeitlichkeit) da compreensão(...) O como (Als) se funda, assim, como o compreender e a interpretação em geral na unidade ekstático-horizontal da temporalidade. A análise fundamental do ser, concretamente no contexto da interpretação do "é", que como cópula da "expressão", e da designação de algo como algo (etwas Als etwas), deverá considerar novamente o fenômeno do como (Als-Phänomen) e delimitar existencialmente o conceito de "esquema"*"⁸⁰

28 – A temporalização do mundo como "é", e o modo com que o mundo pode ser compreendido como "é" no horizonte da temporalidade da Ek-stase: "*O mundo não é simplesmente dado (está-aí/vorhanden) ou à mão (zuhanden), senão que se temporaliza na temporalidade. Ele "é" junto com o fora-de-si (Ausser-sich) nas Ek-stases do "aí". Se não existe Dasein, também não há mundo "aí" (da)*"⁸¹

29 - A situação do *Dasein* frente ao tempo. Mais um vínculo entre *Dasein* e "é", mas desta vez no sentido de compreender que os fenômenos de nascimento e morte pudessem ser um passado e um futuro, o *Dasein*, existencialmente, nasce facticamente, e está rodeado com a morte como constitutivo no modo do cuidado, quer dizer, o próprio *Dasein*, - para parafrasear Heidegger - , quando nasce já se encontra velho demais para morrer: "*No Ser do Dasein se encontra já o "entre" do nascimento e morte. De forma nenhuma "é" o Dasein real em um ponto no tempo e que, estaria cercado, por conseguinte, pelo não real de seu nascimento e de sua morte"* ;⁸²

⁷⁹ SuZ p. 328

⁸⁰ SuZ p. 359 e 360

⁸¹ SuZ p. 365

⁸² SuZ p. 374

30 - O poder de antecipação do Dasein para a morte imprime na sua condição, já relatada por Heidegger, a questão da liberdade para a morte, essa liberdade é um processo de antecipação projetiva (*vorlaufen*), mas neste sentido, a própria liberdade "é", no sentido de uma destinação no interior do que se poderia chamar de uma *fenomenologia dos modos de morrer*. Há também aqui uma possibilidade de reconhecer neste processo uma caracterização ética, ou um agir, mas esse não é o nosso tema: *"Quando o Dasein se projeta para a morte, permite que a morte se torne poderosa nele, assim, livre para ela, se compreende a si mesmo na própria superioridade de poder de sua liberdade finita, e esta só "é" no haver feito da própria opção, para assumir nessa liberdade finita, a impotência de seu estar abandonado a si mesmo e poder ver com clareza as contingências da situação de abertura";*⁸³

31 - Sabemos claramente que Heidegger não procura pensar o tempo no modo com que se compreende tal conceito na quotidianidade mediana, ele fará distinções afim de não pensar o tempo como um ente, e ao mesmo tempo, recusar, embora interpretando, o fenômeno da compreensão vulgar do tempo. Tempo, se temporaliza, mas o tempo "público" não possui esse caráter de temporalização. Será que se pode considerar esse "tempo público" (*öffentliche Zeit*) como um ente ? Em que medida o tempo público "é" ? Heidegger menciona, neste caso, uma intratemporalidade ocupacional, ou pré-ocupativa, asseverando, diríamos de passagem, o caráter impreciso da noção temporal de história das ciências históricas, mas ainda assim, ressaltando sobre a propriedade constitutiva do tempo público no *Dasein*. A computação do tempo, o aspecto da decadência (desazonamento) do *Dasein* no modo deste "fazer público do tempo": *"Agora se apresenta plenamente indeterminado em que sentido que a manifestação do tempo público "é" (*öffentliche Zeit "ist"*), e se é que se pode mencioná-lo em geral como um ente"*⁸⁴

32 - Na linha da questão do tempo Heidegger observará que não se pode "jogar" (anterioridade e limite) o tempo no interior de uma derivação subjetivista, objetivista,

⁸³ SuZ p. 384

⁸⁴ SuZ p. 411. Também sobre a impossibilidade de uma reversão do tempo ver SuZ p. 426.

coisificando o que se pode entender por "tempo". O tempo, não é derivado de um "sujeito". O interessante, é que no decorrer da analítica existencial Heidegger parece, neste ponto, explicitando o limite da ontologia fundamental, afim de produzir um caráter "suspensivo" da conceitualização, como Agostinho, se perguntado pelo tempo, sabe o que é, mas se lhe pedirem para explicá-lo: *"O tempo não é algo simplesmente dado (vorhanden) no "sujeito" ou no "objeto", não está "dentro" nem está "fora", senão que "é" "anterior" a toda subjetividade e objetividade, porque representa a condição de possibilidade dessa "anterioridade" mesma. Tem ele em geral um "ser" ? e se não tem, é ele um fantasma ou é "mais ente" que todo o possível ? A investigação que se move na direção dessas perguntas freiará com o mesmo "limite" que já surgiu com respeito a consideração preliminar da conexão entre verdade e ser."*⁸⁵

Poderíamos realizar perguntas a Kant e ao próprio Heidegger (kantianamente filiado), na indagação do tempo como horizonte de possibilidade. A cautela surge dos dois lados, de um cabe indagar: "encontre algo fora do tempo" e de outro "explícite o tempo como anterioridade, e ou possibilidade da própria "anterioridade como tal".

1.4 – O espaço interpretativo provocado em virtude da ambigüidade do "é"

A tarefa anterior procurou fazer um levantamento de como a questão do "é" se apresenta vinculada ao problema da interpretação das descrições do *Dasein*. Tal tarefa exige-nos uma pergunta inevitável: Como interpretar as diversas conotações de "é" no universo dos conceitos da ontologia fundamental ? Seria suficiente buscar o nosso amparo na interpretação lógica do "é" como identidade, cópula, existência ? Observemos Tugendhat comentando Heidegger e Aristóteles ("O ente é o que há de mais geral"⁸⁶):

⁸⁵ SuZ p. 419-20.

⁸⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica* 1001a.21 p. 136

"A explicação mais natural parece ser a seguinte: de tudo e cada um pode se dizer que ele é. Aqui "ser" é entendido portanto no sentido verbal; ele se expressa no "é". Ora, se tudo é, então segue-se que tudo é sendo ou que tudo é ente. Pode-se portanto, como faz Heidegger, falar no ser do ente. Ser parece ter aqui, contudo, o sentido de existência, pois, se se diz de cada um "ele é", estamos lidando evidentemente com o sentido de existência do "é". Mas há ainda uma segunda explicação. Heidegger a exprime do seguinte modo: O ser (ente) é o conceito mais geral. Essa foi com efeito a concepção usual da ontologia medieval; essa concepção não pode ser entendida de modo imediato; pois devemos perguntar o seguinte: o que o "é", seja ele entendido como existência ou como cópula, tem a ver com os conceitos ?⁸⁷

Mas o "é" em Heidegger deve ser entendido como cópula e existência e/ou até identidade ? Como exigir do filósofo que adentrou na história do esquecimento da metafísica uma interpretação lógica e tradicional sobre o *ser* ? As figurações lógicas são suficientes para adentrar no problema ? Não seria encobrir novamente o "é" com uma aparência de abertura a partir da lógica ? Os conceitos de identidade, cópula e existência chegam a evidência transparente da universalidade do uso do "é" ?

Sobre esse aspecto é fundamental notar Loparic:

"Os três sentidos do "é", explicitados, de resto, pela análise *lógica* da linguagem natural e não pela descrição do seu "uso", dizem respeito ao que Heidegger chama "sentido do ser dos entes", não ao "sentido do ser". O quantificador existencial liga variáveis que percorrem o domínio de objetos do universo do discurso pressuposto, a predicação pressupõe o objeto a ser determinado e a identidade é tradicionalmente concebida como relação entre o objeto e ele mesmo. Nenhum desses sentidos tem qualquer coisa a ver com o sentido temporal da presença, isto é, com o sentido do ser. A tese de Heidegger de que o sentido do ser que domina toda a história da metafísica é o da presentidade (*Vorhandenheit*) não diz respeito aos sentidos de "é" quando usado nas proposições sobre *objetos* do mundo real do tipo considerado pelos lógicos"⁸⁸

E ainda, comentando sobre a proposta de Heidegger a respeito do uso de diversas conotações do uso do "é" nos textos *Introdução à Metafísica* (1935) e *Tempo e Ser* (1969):

⁸⁷ TUGENDHAT, E. & WOLF, U. *Propedêutica lógico semântica* p. 159.

⁸⁸ LOPARIC, Z. *Ética Originária e Práxis Racionalizada*. Campinas: Manuscrito, 2001 vol. XXIV p. 192.

"Heidegger deu vários exemplos onde o uso de "é" não cai em nenhuma das três categorias discriminadas pela análise lógica. Um dele ocorre no verso de Goethe: "*Über allen Gipfeln/ist Ruh*", ("Sobre todos os cumes é [reina] a paz") (...) Outro nos versos de Trakl: "*Es ist ein Licht, das der Wind ausgelöscht hat*" ("Há uma luz que o vento apagou") e "*Es ist ein Licht, das in meinem Mund*" ("Há uma luz que se apaga na minha boca"). Aqui o termo "ist", "é", deve ser tomado, diz Heidegger, como parte da expressão "*Es ist*" que tem o sentido de "*Es gibt*", aparentado ao "*il ya*" do francês(...)A conclusão sugerida por esses exemplos é que as variáveis ligadas pelo quantificador existencial da lógica formal só podem abranger entes que existem no domínio das presentidades"⁸⁹

Ora, é considerável notar que se Heidegger investiga a história do esquecimento da metafísica, esse processo passa também por uma reinterpretação dos sentidos tradicionais que se atribui ao "é". Estabelece também, uma diferença fundamental entre as atribuições objetuais de existência nos caracteres lógicos, em função dos entes com o caráter de presentidade (*Vorhandenheit* – dado à mão objetivamente) e instrumentalidade (*Zuhandenheit*) e, conseqüentemente, àquilo que se pode atribuir ao *ser* ao *Dasein* e aos demais conceitos da ontologia fundamental. Assim cada "é" tem de ser encarado na sua diferença. De um ente útil poderíamos dizer que ele "existe" no sentido de proximidade com a noção lógica dos objetos que "existem". Mas esse mesmo "é" tem de ser interpretado de modo diferente quando se trata por ex. do *Dasein*, que não possui o mesmo estatuto ontológico das puras presentidades. Portanto não se trata diretamente de estabelecer um vínculo entre os conceitos da ontologia fundamental e o "é" interpretado somente como cópula, existência e ou identidade.

1.4.1 – Exemplos para interpretação do "é" frente a alguns aspectos da ontologia fundamental

Se o *Dasein* possui o seu sentido na temporalidade. Do mesmo modo a temporalidade possibilita condições de uma historicidade que compreende de uma forma temporal o ser do *Dasein*. Porém a historicidade é anterior ao que se compreende costumeiramente como história, enquanto disciplina, em geral. Esta

⁸⁹ Idem p. 193.

história significa inicialmente uma estrutura de ser do acontecer do *Dasein* factico . A partir disso o *Dasein* está remetido objetivamente ao seu passado.

Novamente como forma fenômeno-metodológica Heidegger irá utilizar o recurso do “é” ao atribuir ao *Dasein* a sua estrutura de ser o seu advir. Mas ao que remete a expressão “o ser do *Dasein* é a sua vinda” e qual o sentido de realizar novamente a suspensão do “é” ? Segundo Heidegger “*O Dasein “é” no modo de seu ser que, dito toscamente, “se gesta” em todo o caso desde o seu advento*”⁹⁰

O “é” parece ter sido propositalmente posto para atender a necessidade da destruição da história da ontologia até ai realizada, e investigar a compreensão de ser e de “é” herdada da tradição. Se o esquecimento da questão que interroga pelo ser é um fenômeno da metafísica e se as linguagens trazem dentro de sua estrutura um germe essencialmente metafísico, a questão do “é” deixa de se apresentar como uma mera investigação lógica ou semântica, mas apresenta-se como um problema de pré-estrutura da compreensão ontológica, - ou até pré-ontológica⁹¹ -, relacionado com a existência fáctica do *Dasein*.

A questão da pré-estrutura da compreensão aparece claramente em Heidegger e evidencia-se também no problema do “é”. A própria suspensão do “é” realizada pelo filósofo ao tratar do “é” de diferentes maneiras, indica um rigor metodológico que H. G. Gadamer considerou fazer parte do modo heideggeriano de investigação ao comentar o constante reprojeter o movimento do sentido do compreender e interpretar. Todo o compreender tem um projeto prévio que se estabelece mesmo no ponto de vista hermenêutico, todos que querem compreender algo residem em um projetar. Apesar de Gadamer não realizar comentários sobre o problema do “é” poderíamos considerar as observações do autor de *Verdade e Método* como basilares para tentar realizar um

⁹⁰ SuZ p. 20

⁹¹ Podemos recorrer aos comentários de WAEHLENS, Alfonso: “O homem é, assim, o ente cujo o ser consiste em compreender implicitamente o ser. Esta compreensão implícita recebe em Heidegger o nome de pré-ontológica no sentido de que precede necessariamente a sua explicação (o qual não é um acontecimento necessário) que é a ontologia. Deste modo, a tarefa da ontologia e da filosofia consiste em fazer a passagem do

itinerário heideggeriano visando a busca de desocultamento do “é”, e a necessidade de se pensar esta pré-estrutura da compreensão: “*A compreensão de o que se põe em um texto consiste precisamente na elaboração deste projeto prévio, que por suposto tem de ir sendo constantemente revisado(...) é o que constitui o processo que descreve Heidegger*”⁹².

É a partir deste sentido de movimento metodológico que nos parece plausível reconhecer em Heidegger um movimento de interrogação sobre o problema do “é”. Mas na expressão de Heidegger tomada acima pode-se perguntar sobre qual sentido de “é” se pode tomar o fato do *Dasein* “é” o seu advento ?

Como o *Dasein* tem o caráter diferenciado das puras presentidades (Vorhandenheit), o “é” a ser atribuído à ele não poderia, inicialmente, constar com a interpretação de identidade, existência ou cópula. Uma das soluções estaria vinculada à questão do “dá-se”, ou seja, “dá-se” *Dasein*, e considera-se ele também como algo existente (SuZ p. 42). Mas também não é possível entrar no aspecto da identidade direta, pois neste processo se identificaria o *Dasein* com fixidez, e o *Dasein* está em “jogo” e movimento, em existência e se diferencia de entes objetuais sem o caráter de *Dasein*.

Será no interior deste poliedro hermenêutico que a multisignificação do “é” remeterá à necessidade de se considerar o “é” como uma característica de produzir sentido ao que é acontecente, do múltiplo como totalidade indeterminável, do “sendo” do *ser*, do caráter de “se-dá ser”. O “é” possui a função de “acontecencialidade” do ser-dos-entes com o caráter de *Dasein* frente a temporalização e à facticidade do “ser-sendo” ek-státicamente.

O “é” se apresenta coligado com a necessidade de ser tematizado na medida que o objetivo de Heidegger endereça-se a realizar também um revolvimento do chão

homem da compreensão pré-ontológica - que lhe pertence pelo feito mesmo de sua existência - a uma compreensão explícita(...).p. 42

⁹² Verdad y Método p. 333

lingüístico da metafísica, e este revolvimento não é semântico, e não acontece pelo interior da lógica, mas, pela investigação da constituição pré-ontológica, pré-compreensiva do *Dasein* que tornam possíveis a própria lógica, que, invariavelmente passa por uma revisão.

A destruição da história das ontologias aponta para o desesquecimento do problema do *ser* e do “é”. Este desesquecimento aponta para uma investigação que Heidegger elabora no movimento do seu método fenomenológico, inicialmente ambíguo (conceito provisório de Fenomenologia), mas que se dá no sendo descritivo da ontologia fundamental. Neste sentido, cabe também dizer, que o “é” tem contato direto e interdependente com o existencial compreensão, e vice-versa.

O existencial compreensão consiste num problema de se estar sempre num movimento de esquecimento da significação do é (na medida em que este é usado como cópula, e não há outra saída para procedimento das descrição) e do *ser* quando se diz de entes gerais e entes com o caráter de *Dasein*. Assim, há vários níveis de é, e por isto Heidegger, em determinadas ocasiões, põe o é em situação de "é".

A dimensão pré-ontológica da compreensão evidencia que o *Dasein* surge com uma carga sempre antecipada, e diríamos que uma das constituições desta carga se concentra na impossibilidade de não se mover numa compreensão de é esquecida (como metafisicamente como cópula). O é encontra-se no interior da tendência para o encobrimento, para evitar essa tendência e despertar para o problema Heidegger usa "é", ou seja, "ist". E ainda, o é possui estrutura de significado também advindo da metafísica, de forma que, se a compreensão é um existencial antecipatório como possibilidade existencial do *Dasein*, e, se a compreensão em evidencia como um problema central na obra de Heidegger, o problema do é torna-se algo imediatamente fundamental na investigação das estruturas do *Dasein*.

Na situação de movimento compreensivo pré-estruturado realizamos sempre, implicitamente, uma compreensão do *ser* em geral. Esta compreensão advém da

tradição no modo como se apresentam os conteúdos como possibilidades existenciais do *Dasein*. Decorre que, destas estruturas deriva-se uma constituição circular do problema do questionamento do *ser* e, diríamos inclusive, do é. Toda a analítica do *Dasein* pressupõe uma compreensão de *ser*, toda a derivação compreensiva sobre o é também cai no movimento de esquecimento (tendência para o encobrimento) sobre o sentido do é (seja, cópula, identidade ou existência).

A pergunta sobre o é se move no interior de uma compreensão pré-ontológica sobre o é (já sempre caímos na noção de é como cópula, identidade e existência ao atribuir significados, lidarmos dentro-do-mundo). Neste sentido, não há como dizer é sem remeter ao esquecimento do é, isto significaria afirmar que operam na estrutura do problema do “é” uma certa totalidade antecipada que não é imediata⁹³ (não se decide, por ex. por decreto, não operar mais no princípio da não-contradição embora tenhamos argumentos para refutá-lo, do mesmo modo não se decide pela verdade como "desocultamento" refutando a verdade como "adequação", pois trabalhamos com ela no modo das utilidades).

Na destruição da história da ontologia Heidegger obrigado fez uso destas metafísicas anteriores para conduzir a sua destruição visando a pergunta pela metafísica, quer dizer, o passo para o lado de dentro da metafísica. O encobrimento é indispensável para o desocultamento.⁹⁴ Desta forma, o ente que tem o caráter de *Dasein* tem de ser perguntando sobre o seu ser com a sua constituição fundamental de anterioridade. Porém, esta anterioridade, como nos diria o próprio Heidegger, é pré-ontologicamente não estranha, mas que traz em si diferenças na apresentação historiográfica, no comum que se entende como ciência histórica.

O *Dasein* só é enquanto ser-no-mundo, que tem como sua essência a sua existência. Enquanto ser-no-mundo ele está caracterizado como ente que possui a sua

⁹³ STEIN, E. *Seis Estudos Sobre Ser e Tempo*, p. 29.

⁹⁴ “As ontologias que tem por tema com um caráter de ser de uma forma distinta da do “Dasein”, tem, por conseguinte, seus fundamentos e motivos na mesma estrutura ôntica do “Dasein”, a qual encontra-se em si a determinação de uma compreensão pré-ontológica do ser” SuZ p. 13

insistência no Ek-tático, no sentido de ser sempre projeto e ser “ai”, estar sempre advindo e projetado⁹⁵. Nesta situação existencial o *Dasein* lida com entes intramundanos, entes sem o caráter de *Dasein*, dentro de uma ocupação pré-ocupativa que estabelece um sentido compreensivo para todo e qualquer ente (Vorhandenheit e Zuhandenheit) . Este sentido compreensivo estabelece uma circunvisão interpretativa dos entes.

No interior desta circunvisão opera um tipo de conhecimento que se torna problema pelo fato de não se poder estabelecer aonde se dá aquilo que se permite dizer é de um ente quando se pretende dizer que se conhece, ou seja, o “é” se torna problema em um estado no qual, “*Ao reflexionar sobre esta relação de ser se nos da, de antemão, um ente, chamado natureza, como sendo o que se conhece. Se este de alguma maneira "é", então pertencerá unicamente ao ente que se conhece*”⁹⁶. Eis a questão: Se o *Dasein* é de certa forma, aquele ente que tem como possibilidade dizer é dos vários entes, o *Dasein* é, na mesma medida, produto de uma circunvisão onde se compreende vários “és” dos entes. Deste modo, podemos afirmar a conexão direta entre a possibilidade do *Dasein* dizer é sobre os entes da mesma forma que o *Dasein* é produto de certas compreensões de entes, ou seja, o conhecimento é uma das formas de ser do *Dasein*, enquanto ser-no-mundo, isto é, formas de estar embarcado em um mundo segundo pré-ocupação, em um modo de ser-que-se-ocupa. Novamente as possibilidades de se dizer é são possibilidades do próprio ser do *Dasein*.

Veremos que este problema de se dizer é de vários entes se anuncia também quanto as formas de utilidade das coisas (*prágmata*). O útil à mão nunca se torna puramente apropriado, mas é sempre uma forma de ser-do-ente-util-a-mão enquanto servir para, ou seja, o útil sempre depende de uma compreensão de utilidade na forma de servir para algo. O ente útil não se demonstra pela sua utilidade mas o ente com esta

⁹⁵ O *Dasein* é um estar-lançado “O ente humano é aquele que não pode ter do que mais tarde chamaremos si mesmo senão sentindo-se sempre já-aí . Dito de outro modo, o homem é o ente a quem a experiência de seu próprio começo lhe está absolutamente vedada, lhe é estruturalmente impossível”(…) “Mas este empurrar para o adiante, esta conquista e esta criação só são possíveis a partir de um certo já- aí, de uma certa dimensão de retrospectividade de que jamais nos desprendemos e que, como tal, é inalienável ” In. WAEHLENS, Alfonso, p. 46-47.

forma de ser está sempre enviado a um conceito de utilidade legado de outra utilidade, ou seja, trata-se do útil-a-mão: "*Um útil não "é" rigorosamente tomado, nunca. Ao ser o útil é inerente sempre um todo de úteis em que se pode ser este útil que é*"⁹⁷.

O ente da utilidade se dá a partir de uma circunvisão de ocupação utilizante de um ente frente a outro ente, o útil de um ente nunca diz dele próprio, mas está sempre legado ao útil de outro ente, por isto, a conceituação de utilidade recorre novamente ao “é” do ente útil. Os entes estão sempre dispostos na forma de ocupação à mão dentro de um jogo inerente de ocultação de cada ente na sua utilidade. Uma obra já “é” em função de sua utilidade no interior de uma estrutura de outros entes de utilidade, o seu nascimento “é”, mesmo como forma, nesta base de circunvisão onde se dá a utilidade dos entes. Num sentido: o prego “é”, enquanto posto dentro de uma circunvisão à mão, em função do martelo, para citar um exemplo de Heidegger⁹⁸.

Quando consideramos a enunciação de que algo é (ist, "ist" e *ist*) estamos imediatamente envolvidos com a questão de dizer o *ser*. Isto recebe sentido ao lembramos que Heidegger é um filósofo da diferença, ou seja, da diferença ontológica *ser* e ente⁹⁹. O problema da não univocidade da compreensão do é remete à esta questão da diferença. O é como enunciação de um ente não pode remeter a um mesmo sentido na medida em que ele predica modos-de-ser que são diferentes. Ao tornar-se sinônimo de *ser*, o é não reconhece mais o problema de se poder afirmar sobre qualquer ente, pois, ao predicar o *ser* trata o ente sem a diferença com os modos-de-ser do-ente. Ao se afirmar que qualquer ente é, isto não pode remeter ao modo-de-ser deste ente. Se o “mundo é”, e “mundo” pode ser considerado como um ente, ao

⁹⁶ SuZ p.60

⁹⁷ SuZ p. 68

⁹⁸ Segundo GAOS: “Pois assim como “ocupar-se” dos entes “intramundanos” cuja forma de ser não é a do “ser-ai” pressupõe o mundo e a “mundaneidade” e as “referências” até um último “pelo modo de que” do mesmo “ser-ai” que “é em um mundo”, assim também o “procurar por” “os outros” “com” o que “é” os mesmo “ser-ai”” p. 39

⁹⁹ Observamos LOPARIC, Z. “Heidegger elaborará em *Ser e Tempo*, uma ontologia da finitude baseado no acesso não representacional ao real. É dentro desta ontologia que ele mostrará a impossibilidade de qualquer “reconciliação” no elemento de representação entre o “pensar” e o “ser”, entre a “liberdade” e a “necessidade”, entre o “bem” e o “mal”(…)Heidegger não é um ideólogo alemão porque ele é um pensador da diferença da diferença intransponível entre o pensar e o se, entre o dever-ser e o ser, que, nele, assume outros matizes e

dizermos “deus é” o é não pode permanecer o mesmo, não pode significar sinônimo de existência, e/ou de criatura, ou mesmo identidade, ou somente cópula. Segue-se a tese novamente repetida: *quanto ao “é” do ser na estrutura da linguagem metafísica, não há diferença ontológica ser e ente se o “é” vier pensado sempre como cópula, identidade e existência.* Bem mais tarde (1969) Heidegger parece comentar esta questão:

“¿Qué significa ahora Seinsfrage en Ser y Tiempo? **En Ser y Tiempo la pregunta no es: ¿qué es el ente?, sino: ¿qué es el “es”?** Inmediatamente comienzan las dificultades. En efecto, si el “es” es, ¡él es un ente! Y si, por otra parte, no es, ¿se trata de la simple cópula vacía de un juicio? Es necesario salir de esta aporía. Desde un punto de vista puramente gramatical, ser no es sólo un verbo, es un auxiliar. Pero si se lo cuestiona antes de la gramática, es necesario preguntar: ¿no es ser, en cuanto infinitivo, más que una abstracción derivada del “es” -o bien puede decirse que sólo es si antes el ser está abierto y es manifiesto? Es por esto que Ser y Tiempo aborda la cuestión desde la óptica del sentido del ser”¹⁰⁰

Nesta perspectiva podemos observar que a linguagem traz no interior de sua estrutura fenômenos de esquecimento que são inerentes ao próprio funcionamento lingüístico. E, como tal, a linguagem arraíga um esquecimento objetivo ao se tornar instrumento de predicação de sentido compreensivo sobre os entes em geral e, respectivamente, aos seus modos de ser. Este talvez seja um dos motivos fundamentais para que Heidegger utilize o recurso de suspensão do é (“ist”) dentro da ontologia fundamental. Se pudermos ousar considerar que o filósofo possui uma tese que pretende se expressar no interior do problema do é, esta poderia ser: *o “é” não pode ser sinônimo dele próprio para enunciar algo sobre entes diversos.* Heidegger escreve:

“Nas frases “deus é” e “o mundo é” enunciamos o ser. Mas esta palavra “é” não pode entender o ente respectivo no mesmo sentido (sinônimo, univoce) posto que entre ambos os entes há uma infinita diferença em relação ao ser; se a significação do “é” fosse univoca, se pensaria o criado como incriado, ou seja, relegaria o incriado à categoria de uma criatura”¹⁰¹

reaparece sob a forma de diferenças entre ser si mesmo autenticamente e estar-aí caído, entre o poder ser e o ser, entre o Ser e o ente” In. Heidegger Réu... p. 162.

¹⁰⁰ HEIDEGGER, M *Seminário Le Thor*. Manuscrito, tradução de Diego Tatian. 1995.

¹⁰¹ SuZ p. 93.

A tese se torna fundamental se pudermos lembrar da construção de Heidegger visando desocultamento do problema da metafísica tradicional. O problema do *ser* é um problema na medida em que deve ser investigado na raiz da diferença ontológica e no cerne da multisignificação do *é* ao se compreender o ente. Também nos torna claro que o problema do *é* não permite ser pensado sob os trâmites da lógica. Isto se dá pois a orientação lógica para interpretação do *é* (existência, identidade, cópula) não é suficiente (além de ser tradicionalmente metafísica) para as diversas conotações dos existenciais, dos constructos e dos conceitos. O *é* se configura como algo que desvela o oculto e possibilita o próprio lógico, segundo Heidegger, que não pode negar sua proveniência ontológica. Enfim, o *é* é um problema originariamente ontológico e mais universal que a sua designação de cópula, existência e identidade.

Assim, defesa da diferença na situação de elucidar que o *ser* não pode ser pensado simplesmente como se pensa o ente, não se demonstra com a evidência do ente, e, do mesmo modo, não possui o mesmo “*como*” o ente. Porém, ambos estão “*inter-situacionados*”, se é permitido o neologismo, com o problema do *é*.

1.4.2 Breve exemplo da questão do "é" em função do impessoal

No IV capítulo de *Ser e Tempo* Heidegger realiza investigações sobre a sociabilidade impessoal do *Dasein* cotidiano, perguntando sobre o *quem* deste *Dasein*. Observaremos que Heidegger estabelecerá que este *quem* é justamente *ninguém*, que correspondem a modos de ser deste *Dasein* quanto a medianização, ao fato deste *quem*, por vezes, não significar justamente uma propriedade particular do sujeito, e que, ao mesmo tempo, não indica que se é totalmente desprovido de eguidade.

O *Dasein* indica uma constituição ontológica, que possui um caráter ôntico e que corresponde a uma referência própria em relação a uma multiplicidade constituinte das estruturas ontológicas fundamentais, do ponto de vista da compreensão destas,

ressaltando-se, porém, que este caráter ôntico não possui nenhuma derivação psicológica ou antropológica. O *quem* do *Dasein* está inelutavelmente caracterizado ontologicamente enquanto atrelado a um sentido de ser-no-mundo próprio já existente. Portanto, a caracterização ontológica deste modo de ser dado, em que o *Dasein* é jogado, tentará estabelecer o delineamento da questão do *quem* do *Dasein* frente ao dado no qual ele é, e ele mesmo “se dá”.

A percepção do *quem* do *Dasein* não deve partir de um suposto evidenciado do caráter ôntico próprio, pois, em geral, podemos perceber que o *quem* do *Dasein* pode ser justamente um não eu próprio imerso no modo-de-ser cotidiano, que é um próprio cotidiano e não um *Dasein* onticamente próprio. Esta percepção do *quem*, também não deverá partir para realização de uma dicotomia entre *Dasein* e cotidiano, mas deverá, sim, investigar fenomenalmente a relação entre *Dasein* e cotidiano que não são objetivamente separados, como nos manifesta Heidegger: “*E se aquela estrutura do "Dasein" que consiste em em ser em cada caso o meu fosse o fundamento de que o "Dasein" não seja ele mesmo imediata e regularmente ?*”¹⁰²

O que há de se perceber é que a questão do *quem* não será investigada por Heidegger simplesmente a partir de uma analítica do “eu”, pois está claro que o *Dasein* é sempre um “aí” que se dá enquanto ser-no-mundo, não há *Dasein* sem mundo. Para Heidegger não se pode realizar uma hermenêutica da facticidade partindo do eu. O caso é que, o “eu”, é sempre ser-no-mundo enquanto *Dasein* e ser-com na forma de um estar-aí-ser-junto-com-os-outros-no-mundo. O projeto heideggeriano neste capítulo é uma investigação que possui o caráter de tornar fenomenalmente possível de se evidenciar o modo de ser da quotidianidade do ser-com. Pensar o *Dasein* como uma propriedade individualizada não irá conseguir tratar da questão fundamental, a qual não é segmentada pela noção do eu-próprio, mas sim, trabalha no problema do *Dasein* enquanto um problema que é derivado de uma situação pré-ontológica, e que possui, em geral, o caráter de manter o *Dasein* obscurecido onticamente frente ao modo de ser da manualidade quotidiana.

¹⁰² SuZ p. 114

O fio condutor da interpretação da questão do *Dasein* quotidianamente imerso será então, segundo Heidegger: “*a constituição do Dasein (...) segundo a qual a “essência” do Dasein se funda nas sua existência (...) a “substância” do homem não é o espírito como síntese de alma e corpo, mas é a existência*”¹⁰³

A partir deste ponto se perceberá que segundo a manualidade presente dentre as esferas do mundo circundante, existe um conjunto instrumental geral que não possui o caráter de *Dasein*, mas que delinea funcionalmente uma instrumentalidade segundo um modo de ser que é próprio desta manualidade. Este conjunto instrumental também possui o caráter de intramundandade manual, e é formado por entes que estão no mundo e que se encontram com o *Dasein* no ser-com segundo um modo-de-ser-no-mundo. Porém, o modo-de-ser-com-dentro-do-mundo é diferente da relação do *Dasein* com a manualidade. O ser-com não é de forma alguma um *Dasein* isolado e os demais além de mim como outros. Conforme Heidegger: “*os outros não quer dizer o mesmo que a totalidade dos restantes fora de mim do qual eu contrastaria; os outros, antes de tudo, são aqueles dos quais a gente mesmo, na maioria das vezes não se diferencia, entre os quais a gente também se encontra*”¹⁰⁴

Neste sentido, o *com* é uma determinação do *Dasein* que é existencialmente presente num modo de ser determinado segundo um *ser-com*, o que quer dizer, que o mundo é sempre um estar-aí-com, onde existe um modo de ser intramundano que constitui o *Dasein* que possui o caráter de ser-com os outros dentro do mundo. Isto significa, que não se poderá conceber o *Dasein* como dotado de uma compreensão própria e prévia de si e dos demais, pois não há o estabelecimento de um caráter eminentemente diferencial; como não há sujeito próprio que compreende o mundo e os outros sujeitos. Há sim, segundo Heidegger, uma forma de encontro existencial que é sempre junto, e que estabelece de modo essencial um *Dasein* que é um estar-aí-com-*os-outros-no-mundo* que possuem uma visão de mundo circundante segundo formas de

¹⁰³ SuZ p. 117

¹⁰⁴ SuZ p. 118.

ocupação a partir da situação “mundo”. E isto que designa esta condição manualmente e compreensivamente anterior a teorização sobre tal mundo, ou seja, já sempre se lida no mundo.¹⁰⁵

No interior da análise fenomenológica do modo espacial do ser-com, observamos que de início o ente *Dasein* compreende-se a partir do seu mundo, e, sendo um ente “aí”, ele tem inclusive o caráter existencial, de, na maioria dos casos, ter este “aí” como um “lá”. Isto ocorre devido ao fato de que o empenhamento no mundo da manualidade circundante não se dirige para o próprio ente que ele mesmo é, (o *Dasein*) mas sim, ocorre, num modo de ser deste ente dentro da ocupação, na forma mediana da ocupação, ou seja, conforme Heidegger: “*Mesmo quando vemos o outro só “estar por aí meramente” ele nunca é captado como uma coisa humana disponível, mas o “estar por aí” é um modo de ser existencial: o permanecer despreocupado e sem circunvisão em tudo e em nada. O outro vem de encontro em seu ser-aí-com no mundo*”¹⁰⁶ Este enunciado sobre o *Dasein* na forma do modo de ser-com, identifica que existencialmente o *Dasein* está determinado pelo ser-com; Ainda que seja na condição de *Dasein* solitário, ocorrem elementos do ser-com, porém de forma deficitária. Enfim, só se pode falar em um *Dasein* que é, na forma do ser-com.

A ocupação em geral não é um condicionante ontológico próprio do ser-com mas é um modo de ser dentro do mundo. O ser-com como ocupação não vem de encontro ao *Dasein* como forma da manualidade simplesmente posta, mas ocorre de uma forma pré-ocupativa que se dá pelo fenômeno do cuidado (*Sorge*). A pré-ocupação é um modo de ser que é caracterizado, em geral, como evidente na sua condição cotidiana. Se constitui numa medianidade de entendimento imediato que engendra a indiferença na forma de ser-com, mas essa indiferença não se dá no sujeito, mas caracteriza, também, o aspecto cativo da compreensão mediana: “*Estes indiferentes modos de “ser um com outro”, induzem facilmente a interpretação*

¹⁰⁵ “E antes que o *Dasein* teorize ou exponha no discurso o mundo, ele já possui uma compreensão de si, dos utensílios com que lida. Esta estrutura que Heidegger chama de “como hermenêutico”(...) compromete do *Dasein* com o mundo, numa relação anterior a teoria e práxis” *Seis Estudos Sobre Ser e Tempo* – Ernildo Stein, POA, Vozes, 1988, p. 14.

ontológica ao erro de interpretar primariamente este “ser um com outro” como simples pura disposição de uma pluralidade de sujeitos”¹⁰⁷

Tendo em vista a inicial e provisória percepção recortada aqui do pensamento de Heidegger em *Ser e Tempo* sobre a questão do ser-com como modo determinante do *Dasein*, o filósofo irá realizar a pergunta sobre o *quem* do *Dasein* na forma de convivência quotidiana. Heidegger observa, inicialmente, que no modo de ser do *Dasein* quotidianamente instalado enquanto um existencial, ocorre o paradoxo de quanto maior for o nível de nulidade perceptiva do *Dasein* com relação a sua forma quotidiana de ser, maior será a determinação desta quotidianidade mediana sobre o *Dasein*. Perceberemos que o modo de ser quotidiano acaba por retirar do *Dasein* o seu arbítrio próprio, ou seja, o “com dos outros lhe toma o ser” numa forma mediana determinada. Este processo é absorvido pelo *Dasein* sem que este ente se dê conta: “*A gente mesmo pertence aos outros e fortifica seu poder. “Os outros”, que a gente assim denomina para encobrir o peculiar e essencial pertencimento a eles, são aqueles que no quotidiano estar em conjunto, primeiramente e na maioria das vezes, estão aí. O “quem” não é este e nem aquele; não é a gente mesmo, não é alguns e nem a soma de todos. O “quem” é o neutro, o “a gente”*”¹⁰⁸

A demonstração heideggeriana observa que dentro da manualidade geral do mundo das ocupações circundantes, ocorre o caráter pelo qual cada um é um outro, e isto, é a forma de dissolução do *Dasein* instalada no modo de ser do *a gente*. O *a gente* corrói o *Dasein* de tal forma no conviver com os “outros” que estes, e o próprio *Dasein*, se tornam obscurecidos na medianidade.¹⁰⁹

¹⁰⁶ SuZ p. 119

¹⁰⁷ SuZ p. 121

¹⁰⁸ SuZ p. 126

¹⁰⁹ “Lançados entre outros, interpretando e realizando nosso próprio *Dasein* como um ser-quotidiano-com-os-outros(...)acabamos não sendo nós mesmos, passamos a existir não em nossos próprios termos mas em referência e a respeito dos outros(...) Num sentido completamente literal e concreto, “não somos nós mesmos”, o que quer dizer que o nosso ser se torna factício(...) o eu é alienado de mim mesmo e torna-se em Man. Em alemão Man significa “um” e “eles(...) Esse Man, que pode ser melhor traduzido por “unicidade” e “alteridade”, simultaneamente, dramatiza a recessão do verdadeiro *Dasein* para a alienação, a mediania, distanciamento do próprio ser e irresponsabilidade” STEINER, G. p. 80

O “eles” e o “a gente” é o modo de ser da quotidianidade impessoal. Esta forma de ser-com caracteriza uma condição de unicidade imersa em uma alteridade na forma coletiva e pública, onde ocorre um distanciamento do *Dasein*, e este declina no vergamento de uma armação de valores impostos e anônimos.

Então *quem* é o *Dasein* da convivência quotidiana ? Heidegger nos dirá: *ninguém*. O impessoal o forja como um *quem* de um modo que este o é, é, mas não foi *ninguém*. Trata-se da superficialidade da facilidade de uma nulidade que é o *ninguém* que dispensa o *Dasein* de assumir-se, permitindo-lhe que se possa deleitar neste *a gente* que é o *ninguém* quotidianista: “*O a gente, foi sempre ele, e mesmo assim pode se dizer que não tenha sido “ninguém”. Na quotidianidade do ser do Dasein a maioria se torna, por meio do que nós queremos dizer, ninguém o foi*”¹¹⁰.

Este é o modo de ser do *Dasein* na forma do ser-com da medianidade e do nivelamento, que são características ontológicas que imprimem o modo de ser do *Dasein* na convivência quotidiana. É neste ponto que o *Dasein*, enquanto ser que possui um modo de ser que lhe é impróprio, ainda não se deu, mas continua “pairando”. O *a gente* é este algo que quanto mais se manifesta, ou se visualiza, mais difícil é de ser apreendido; o *Dasein* é um “existente” mas um “existente” “aí”, pairando sobre um quotidianismo que lhe imprime uma impropriedade. Este *a gente* não é determinado conceitualmente, mas ele próprio é um modo-de-ser que absorve o *Dasein*, porém, não está “ontologicamente interpretado”. Contudo, o *a gente* não pode ser dito como uma propriedade permanente e fixa do *Dasein*. O “a gente” varia historicamente como constitutivo do *Dasein*.

O *Dasein* se acha diluído dentro de um impessoal da manualidade ocupacional, e esta é a forma que pré-conduz a interpretação originária do mundo do *Dasein* enquanto ser no mundo. É onde o *Dasein* se-dá-ser, não no sentido próprio, mas nos moldes conjunturais da própria forma de ser do *a gente*. O *quem* do *Dasein* é um impessoal que articula uma referência de sentido e que está em jogo enquanto

¹¹⁰ SuZp. 128.

compreensão, e, em geral, o *Dasein* permanece neste impessoal, nos termos de Heidegger: *“Cada um é um outro e ninguém é ele próprio. O a gente, por intermédio do qual se responde a pergunta pelo “quem” do Dasein cotidiano é o ninguém; ao qual todo o Dasein já esta entregue em cada caso no “ser impessoal entre os outros”*¹¹¹

O impessoal é o que propriamente impede que o *Dasein* se angustie com a certeza da finitude. Este impessoal é o penetrante esquecimento de que o *Dasein* já é o seu ainda não; é o esquecimento do caráter originário do já-estar-aí-no-ser-com-os-outros-no-mundo-para-a-morte; é o esquecimento da liberdade para a morte. O *Dasein* cotidiano se encobre propriamente ficando medianizado e esquecido; o *Dasein* não é um “sujeito” recortado fora do impessoal, mas é uma modificação: *“O próprio ser si mesmo não se baseia num estado de exceção de sujeito desvinculado do a gente, mas é uma modificação existencial do a gente enquanto um existencial essencial”*¹¹²

Nesta descrição que pode ser entendida como considerações sobre a “sociabilidade” do *Dasein* retornaremos a encontrar o universo de suspensão do é. Este instante relembra a tendência para o encobrimento presente em qualquer tipo de consideração que se realiza sobre o ente. Mesmo que Heidegger aponte para a diferença ontológica, a manifestação desta diferença, do ponto de vista da descrição, tem a tendência a encobrir a sua própria elucidação. Para se anunciar o universo da ontologia fundamental é necessário ir de encontro ao que na descrição se esquece, ou seja, o universo pré-descritivo, pré-ontológico e pré-compreensivo, aquilo que permite o desvelar, e opera no próprio processo um velamento característico. No caminho da ontologia fundamental para abrir é necessário fechar. Para dizer do *Dasein* é necessário dizer é (ist, "ist", *ist*), e é também tarefa da analítica pôr o “é”, a cada instante, em condições de escuta. Heidegger observa sobre o “é” do modo impessoal: *“Enquanto “ser com”, “é”, por consequência, o “Dasein” essencialmente “por meio de” outros”*¹¹³

¹¹¹ SuZ p. 128

¹¹² SuZ p. 130

¹¹³ SuZ p. 123

Seria conveniente indagar em que sentido o recurso de Heidegger em estabelecer diferentes modos de compreender o é, para além do tradicional modo lógico, altera substancialmente a exposição das questões da ontologia fundamental. Essa questão pode ser examinada da seguinte forma:

a) O uso do é na forma que "é" em relação aos conceitos atenta para a necessidade de não tomar o problema somente a partir da identidade, existência, e principalmente, não desfigurar as diversas conotações de é entendendo-o como cópula;

b) A insuficiência da linguagem metafísica para tratar dos problemas da ontologia fundamental, na medida em que se torna necessário também a criação de neologismos, e Heidegger observa: *"Uma coisa é relatar algo sobre entes, uma outra coisa totalmente diferente é captar o ser dos entes. Para esta última tarefa não só no mais frequentemente faltam palavras, como antes de tudo "gramática"*.¹¹⁴

c) A necessidade de dar um sentido ativo ao é para evitar a compreensão de ser como ente e para caracterizar uma descrição que não se pretende fixista, e que ainda, preserve o caráter insistente do método fenomenológico afim de que este não seja confundido com um relato de entes, nem com uma resolução imanente. A investigação de Heidegger não quer totalizar o problema da efetividade, mas sim, quer buscar o horizonte aonde se torna possível as demais descrições. Como tal, seu processo é provisório, e necessita articular a linguagem de forma que sua investigação fenomenológica não se torne um sistema clássico empirista, racionalista, imanente ou teístico. Quanto ao sentido ativo do é observemos Stein:

"A palavra que introduz o movimento de velamento e desvelamento na análise do ser e a palavra *wesen*, em seu sentido verbal, que traduzimos, explicando, por "manifestação fenomenológica do ser", e que, por vezes, é substituída por *walten* (imperar, dominar). Heidegger evita dizer que o ser é. Quando o diz dá

¹¹⁴ SuZ p. 39

um sentido ativo ao "é": "fazer ser" etc. É que a palavra "é" facilmente convida para a compreensão do ser como ente"¹¹⁵

O sentido ativo do é permanece também da evocação de não confundir e, ao mesmo tempo, da necessidade de se diferenciar as elucidações aonde o *Dasein* "é" e um conceito sem este caráter, como a angustia, ou a morte também possuem o caráter de "é". Neste sentido o estabelecimento de diferença entre os "és" não impede que mesmo o é na forma de "é" ("ist"), contenha conotações diferenciadas, é justamente para provocar a necessidade de se colocar a diferença que se utiliza desse recurso. Nem mesmo o é na forma de "é" (o ist como "ist") possui sentido unívoco. Trata-se da tentativa de produzir uma dinâmica em uma linguagem que tende à fixidez e ao encobrimento. Se afirmamos que "deus é" não está nada decidido sobre a sua existência, ou sobre suas características, nem sobre a sua identidade.

¹¹⁵ STEIN, E. *Compreensão e Finitude*. Ijuí, 2001 p. 114

II – O "é" do "SER"

Podemos perceber na ontologia fundamental que, em todos os momentos em que Heidegger “suspende” o é, este próprio está conectado com outro conceito que necessitaria ser desvelado para tornar o é manifestável: na cura como ser do *Dasein*, na Temporalidade e Historicidade, nos conceitos de Tempo, de Morte, de Verdade, Intratemporalidade, Mundaneidade, Espacialidade, Angústia, ser-com, etc. Citemos um exemplo: Se partirmos do item “c” do famoso parágrafo 44 onde Heidegger escreve:

““Certamente, somente o Dasein é, que dizer, a possibilidade ôntica de uma compreensão do ser, “se-dá” o ser. Se não existe o Dasein então não “é” tampouco a “independência” nem “é” tampouco o “em si”. Nada disso é compreensível nem incompreensível (...) Ser – não entes – só “se dá” aonde a verdade é. E ela é somente na medida em que o Dasein é. Ser e verdade são igualmente originários. Isto significa: Ser “é”, que deve distinguir-se de todo o ente, é algo que somente pode tornar-se perguntado em concreto, quando o sentido do ser e o alcance da compreensão do ser em geral forem clarificados”¹¹⁶

Atenção para esta passagem se torna fundamental. Observamos inicialmente os duas situações que se encontram o é nas respectivas elucidações acima. Feito isto lembremos das passagens postas inicialmente em *Ser e Tempo*, onde Heidegger realiza a citação de Pascal sobre o paradoxo do é onde se predica o *ser*, e, ao mesmo tempo, outra, onde o filósofo acentua a situação do é: “*Quando perguntamos “que é o ser ?”, nos mantemos em certa compreensão de “é”, sem que podemos fixar em conceito o que “é” significa*”¹¹⁷. Certamente se partirmos desta ótica que pretendemos defender aqui, os conceitos heideggerianos expostos na ontologia fundamental tonam-se postos em outro prisma, e por isto, do mesmo modo, a simples interpretação do “é” como cópula torna-se insuficiente.

¹¹⁶ SuZ 212,230.

¹¹⁷ SuZ p. 4

Se a verdade “é”, se o Tempo “é”, o Espaço “é”, o Cuidado “é”, a Morte “é”, bem como o princípio da contradição e das leis de Newton só o “são” quando e somente o *Dasein* “é”, o próprio “é” necessita ser posto fora o véu, não como procura de conceito, mas sim como necessidade de ser posto a ser pensado, lembrado, desesquecido¹¹⁸. Poderíamos dizer que seria isto aquilo que Heidegger chama de “tendência para o encobrimento” e “estrutura pré-compreensiva da compreensão”, ou seja, o fato de nos movermos compreendendo antes de percebermos que somos compreensão, antes de compreendermos que compreendemos uma compreensão anterior. Pensemos em um “*como-compreensão*”, ou seja, a estrutura do “*como*” compreendemos, o “*como hermenêutico*”.¹¹⁹

Em todo o tratado Heidegger realiza a suspensão do *é*, isto aparece sempre ligado a um outro conceito que se torna elucidado pelo filósofo, a forma “é” se manifesta como a possibilidade de dizer o conceito. Com a exceção do Primeiro e do Segundo capítulo da primeira parte de *Ser e Tempo*, em todos ou outros, inclusos, os da Segunda parte, Heidegger recorre a este fenômeno de fazer brotar atenção para o “é”.

2.1 – A Conexão entre “é” e compreensão

Dentro da tarefa de uma análise do ser-em percebemos que Heidegger aborda a necessidade da diferença entre os entes que possuem o caráter de *Dasein* e entes que não possuem o caráter de *Dasein*. Trata-se de diferenciar o *Dasein* de todo o ente que não possui a sua forma, pois a forma original do ser do *Dasein* próprio é o que se

¹¹⁸ “A discussão sobre o que é o ser e o que é o tempo novamente nos situa no horizonte da questão do sentido do ser em geral. Dá-se o ser – não o ente – somente se há verdade. E verdade somente é na medida e enquanto é ser-aí. Ser e verdade “são” co-origenários. Somente se pode questionar, concretamente, o que significa que o ser “é”, já que deve ser distinguido de todo o ente quando estiver elucidado o sentido do ser e o alcance da compreensão do ser em geral. Somente então se poderá explicar, adequadamente, o que constitui o conceito de uma ciência do ser enquanto tal, as suas possibilidades e modalidades. A delimitação de uma tal pesquisa e de sua verdade desencadeará a determinação ontológica da pesquisa que é descobrimento do ente e de sua verdade.(...) Portanto, a discussão do que “é” ser e do que “é” tempo também é remetida para o momento da elucidção do sentido do ser em geral” STEIN, Ernildo *A questão do Método na Filosofia* p. 86

chama de *cuidado, cura*. O *Dasein*, consiste naquele ente que não se encontra na mesma forma de um ente qualquer dentro do mundo, ele é o único capaz de morte porque existe finitamente, mas não possui um caráter de sujeito. Diríamos que o *Dasein* tem a condição de ser em ente que é “entre”, ou seja, “entre” o fato de ser um “Da” aí jogando dentro do mundo e ser ser-no-mundo-para-a-morte¹²⁰ que se ocupa e que se pre-ocupa, se cuida, se *cura*. Porém não podemos pensar que este “entre” pode ser ponto de análise para a definição do *Dasein*, pois o “entre” está inserido dentro da compreensão mediana de todo e qualquer ente, ou seja, dentro da manualidade impessoal da circunvisão. Embora se diga que o *Dasein* é este “entre”, há de se lembrar que o caráter principal, constitutivo e existencial do *Dasein* é o seu “aí”, ou seja, o seu “Dá”, que, de tal sorte, possui seu lugar e fundamento espacial no fenômeno de ser-no-mundo.

Neste ponto reaparece a problemática do “é” sob o ponto de vista que observávamos acima: o fato de necessitarmos de árduas interpretações da ontologia fundamental para podermos por em manifesto do problema do “é”. Estamos agora apenas nos encaminhando para perceber porque a interpretação do “é” recebe uma objetiva importância para Heidegger, até sob o ponto do que “é” este “entre”: *"Indução em erro resultaria, apesar de tudo, a buscar orientação neste "entre". Sem advertir, se assentam de um modo ontologicamente indeterminados os entes entre os quais "é" este "entre" enquanto tal. O "entre" é concebido desde logo como o resultado de uma conveniência dos entes que estão "aí" "*¹²¹

Além desta passagem tornar manifesto o problema de se investigar o “é” devido a este necessitar de elucidação do que ele predica, ela denota o constante obsessivo de Heidegger em lembrar o que por si se oculta, tornar fenômeno o “é” que permanece

¹¹⁹ “O “ser-aí” não “é em” no mundo no sentido em que os outros objetos extensos unidamente “são em”(…) “O “ser-em” do “ser-no-mundo” não pode ter o sentido de interioridade espacial: este é uma modo de ser de entes cuja forma de ser não é a do “ser-aí”, este ente se expõe em uma espacialidade sui generis” GAOS, J. p. 42.

¹²⁰ “O homem não é finito porque morre, mas existe de modo finito, isto é, já antecipa sempre a totalidade de sua existência que se estende como um arco do nascimento à morte. Esta consciência e esta antecipação do modo finito de existir constituem uma estrutura determinante do homem” STEIN, Ernildo. *Melancolia* p. 71

¹²¹ SuZ p. 132.

encoberto, convém portanto, realizar a conexão intrínseca entre este “é” e o fenômeno da compreensão.

A questão da compreensão aparece para Heidegger permeada de vários momentos, no entanto, iremos observar nestes alguns processos sob o ponto de vista da relação entre compreensão e “é”. É sabido que Heidegger nos coloca o problema da antecipação da compreensão, ou de uma pré-estrutura da compreensão, ou ainda de uma estrutura pré-ontológica. Como tal o *Dasein* se move na sua constituição de ser-no-mundo a partir de dados ontológicos sobre os diversos entes, estes, entendidos como sentido no modo de já lidar, ou seja, já mover-se dentro de uma compreensão dos entes que é pré-estruturada. Do mesmo modo, nos movemos em uma interpretação do “é” sem que podemos fixar-lhe sentido unívoco, na medida em que este permite predicar, enquanto discurso sobre diversos entes, vários sentidos. Esta situação pré-compreensiva do compreender se funda em um mover-se dentro do mundo sempre estabelecendo sentido.

Ser é compreensão, o *Dasein* é compreensão, e este movimento de compreender consiste em uma caráter de já-sempre-compreender. O próprio *Dasein* se compreende e compreende os diversos entes e outros *Dasein* constantemente. Em qualquer compreensão sempre nos movemos no interior de um sentido prévio, de um constante reprojeter e interpretar.¹²² Trata-se, acrescenta-se, de um constante círculo de compreensão que está metafisicamente entulhado dentro do próprio hábito da linguagem, seja na forma de recortes de entes nas pesquisas científicas, ou na autocompreensão ôntica que o próprio *Dasein* elabora de si. É nesta conexão pré-compreensiva que estruturam-se compreensões gerais sobre os diversos entes, ou seja, no fato de já nos movimentarmos enquanto ser-no-mundo numa espécie de já-aí-compreendendo o nosso “aí”.

¹²² “O que se intenta compreender está exposto ao horrores das opiniões prévias que não se comprovam nas coisas mesmas. Elaborar os projetos corretos e adequados às coisas, que como projetos são antecipações que devem confirmar-se “nas coisas”, tal é a tarefa constante da compreensão. Aqui não há outra objetividade que a covalidação que obtêm as opiniões prévias ao largo de sua elaboração. Pois que outra coisa é a arbitrariedade das opiniões prévias inadequadas senão que no processo de sua aplicação acabam se aniquilando ?” GADAMER, p. 333

Para Heidegger, o *Dasein* se distingue de todo e qualquer ente por possuir o primado ek-stático de poder e se mover numa compreensão de ser, neste sentido, é que o filósofo estabelece o *Dasein* como cuidado e compreender circular e temporal na medida em que as três ek-stases, - passado, presente, futuro -, se temporalizam como compreensão que é, diga-se de passagem, anterior a um *Dasein* ôntico. Mas este sempre depende de um *Dasein*, mas que é ao mesmo tempo pré-presente, presentante constantemente, - na errância itinerante do *Dasein* -, e que se-advém no existir finito antecipatório do *Dasein* que se projeta para a morte.¹²³

O *Dasein* é um ente que tem o caráter único de compreender ser, o *Dasein* é como compreensão. Porém este compreender em relação ao *Dasein* possui um sentido de diferença de qualquer compreender como interpretar ou fazer ciência, estes últimos são apenas modos existenciais derivados da compreensão. Se o *Dasein* é, existindo, o seu “aí”, e se o *Dasein* é ser-em, este modo de ser-em enquanto ser-no-mundo possui como modo um estado de abertura do próprio *Dasein*. É este estado de abertura do modo com que se é ser-no-mundo que se caracteriza como *compreender*: *No compreender reside existencialmente a forma de ser do “Dasein” como “poder-ser”*¹²⁴. Neste prisma a significação se torna um existencial que possui como função um modo de abertura do mundo em geral enquanto tal, a significação integra compreensivamente o fenômeno de ser-no-mundo, o compreender é um poder-ser que abre.

Esta forma de abertura possibilitada pela compreensão, deve ser distinguida no modo da interpretação de um simples ver em torno, de uma circunvisão mediana e imediata dos entes e dos outros *Dasein* em geral. O compreender é uma possibilidade existencial do *Dasein*, mas do *Dasein* como poder-ser autêntico, não do *Dasein*

¹²³ “Já sempre estamos fora de nós, o filósofo dirá: ek-staticamente. A maneira de o estar-aí é estar fora. Mas este fora é lidar com os utensílios, operar com os entes disponíveis, já sempre compreender-se assim (...) O estar-aí é cuidado na tríplice dispersão ek-stática da temporalidade – futuro, passado, presente – é o estar-junto-das-coisas (presente) é também já-ser-em (passado) e ser-adiante-de-si-mesmo (futuro). É desta maneira que o homem é para Heidegger constituído pelo estar-aí cujo ser é o cuidado e que tem como seu sentido (horizonte) a temporalidade” STEIN, Ernildo, *Seis Estudos sobre Ser e Tempo* p. 124

perdido dentro da compreensão mediana e impessoal no modo de lidar da ocupação pré-ocupativa.¹²⁵ O compreender é uma possibilidade existencial do *Dasein*. Por esta relação podemos inserir a conexão inicial entre o fenômeno do compreender e sua ligação intrínseca com o “é”: “*O compreender é o ser deste poder-ser, que nunca está ausente no sentido de algo que simplesmente ainda não foi dado, mas que, na qualidade essencial de nunca ser simplesmente dado, “é” com o ser do “Dasein” no sentido da existência*”¹²⁶

Parece-nos que neste momento inicia-se um vínculo do “é” como fenômeno engendrado no cerne da questão da compreensão. Deste modo, se o ser do *Dasein* é, o modo deste é se funda no fato de o conceito de compreensão se dar como algo na forma de que compreender “é”. Compreender não é o mesmo que dizer “é”, mas tampouco a idéia de conceituar *compreensão* pode possuir uma univocidade, a compreensão se torna por isto um existencial que é, sendo. Se dizemos que o *Dasein* é compreensão, ou é um *como* compreensivo, do mesmo modo temos que nos mover em um conceito de compreensão e significação sem que possamos fixar estáticamente o significado objetivo do que é compreensão, pois, o compreender projeta o modo, mas não fixa-se *num modo*, porém, a própria compreensão é algo que deve ser mostrado, e que, em si não se mostra.¹²⁷

O ato de compreender também possui uma caráter de projetar, não no sentido de estabelecer um caminho prévio, algum tipo de organização. Projetar é um existencial possibilitante do ser do *Dasein*, como um projetar do compreender visando abertura do “aí” do ser-no-mundo. O projetar do compreender, ao mesmo tempo, não capta as próprias possibilidades deste projetar, mas, o projetar, enquanto momento de

¹²⁴ SuZ p. 143.

¹²⁵ Embora ainda se torne necessário perguntar: ainda que o famoso impessoal se modifica historicamente, não é "formado" por um *Dasein* solitário, é possível que ele se torne mais “diluído” ou enfraquecido ? Seria possível escapar da compreensão mediana ?

¹²⁶ SuZ p. 144

¹²⁷ “É preciso partir de um ponto que não é nem pressuposto, nem fundamento, para realizar a analítica. O processo compreensivo-antecipativo de sentido é desencadeado por um corte. Preciso de uma totalidade (de sentido) para poder começar. A parte onde começo representa a antecipação do todo. Assim inicia a operação teórica da analítica do ser-aí (...) Mas ele é próprio de cada interpretação, porque o compreender que nele se forma possui a estrutura do projetar” STEIN, Ernildo, *Seis Estudos Sobre Ser e Tempo* p. 62

compreender, possui condições, enquanto um existencial do *Dasein*, de apreender as possibilidades do *Dasein* enquanto possibilidades. Porém, estes existenciais, compreensão e projeção, devem ser destacados do modo imediatamente à mão da compreensão, do mediano da circunvisão, ou seja, um compreender imediatamente à mão é uma possibilidade do *Dasein*, mas, ao mesmo tempo, uma possibilidade inautêntica. Este inautêntico não significa que o *Dasein* se preocupe apenas com as coisas do mundo, mas sim, que a forma inautêntica da compreensão são modos de ser-no-mundo. Isso dado, percebe-se que não ocorre esta separação “eu (in)autêntico” e “o mundo”, o compreender é sempre co-compreensão: “*No compreender o mundo é sempre co-compreendido o “ser-em”; o compreender a existência enquanto tal é sempre um compreender o mundo*”¹²⁸. Facticamente o *Dasein* já sempre possui uma poder-ser na possibilidade da compreensão.¹²⁹

Compreender se funda existencialmente em um modo de “ver”, ou “circunsver”. E todo este “ver” se funda em um compreender. Este “ver”, não significa uma visão imediatamente à mão dos entes, - embora, na maioria das vezes parte do imediatamente visto - , e de si próprio, nem tampouco, algo como intuir e pensar. O “ver”, como um existencial possibilitante, é um estado de abertura que permite o encontro com o “aí” do *Dasein*, ou seja, pode ser um caráter de “iluminação” das possibilidades existenciais do *Dasein*.

A significação existencial do “ver” permite um desocultamento dos entes acessíveis ao “ver”, e esta é sua única peculiaridade, ainda assim, o “ver” tem dependência objetiva com uma noética¹³⁰, - em sentido ontológico - , o que quer dizer que, em primazia o “ver” é um modo do compreender dependente do visão circundante

¹²⁸ SuZ p. 146

¹²⁹ “A compreensão é o modo de ser do ser-aí enquanto existência. A compreensão é um existencial; é o existencial fundamental, em que reside o próprio “aí”, a própria abertura, o próprio poder ser do ser-aí. O ser-aí é, portanto, em si mesmo hermenêutico, enquanto já sempre se movimenta numa compreensão de seu próprio ser. A compreensão prévia de sua existência já demonstra uma presença da idéia de serem geral. O sentido do ser que é buscado já é alcançado pré-ontologicamente na compreensão do ser-aí. Isto é o hermenêutico em si mesmo; dele irrompem todas as dimensões da hermenêutica” STEIN, Ernildo *A questão do Método na filosofia* p. 82-83.

¹³⁰ Entende-se este termo como princípios básicos e praticamente irrefutáveis como identidade, contradição, razão suficiente. Que devem ser entendidos somente como aspecto do fáctico.

e da ocupação, e, mesmo que se fundar em intuição e pensamento, estes últimos são modos “depressivos” da compreensão.¹³¹

Outro derivado do existencial compreensão é a própria interpretação. A interpretação é o modo de se apropriar compreendendo o diverso compreendido como possibilidade de desenvolvimento projetado, não esquecendo de que o interpretar não é tomar conhecimento do já compreendido. Uma interpretação do mundo na forma de ocupação do que está imediatamente à mão é a derivação do compreender impróprio, isto aparece na forma do organizar, completar, ou seja, estes são modos do processo impessoal do compreender.¹³²

Para além destes processos, é mister estabelecer a diferença entre a compreensão dos entes no sentido de “algo como algo” e uma derivação de *proposição*¹³³. Estas são duas instâncias que percebem que dirigir a vista a um ente é expressivamente diferenciado de expressá-lo em um juízo de asserção por exemplo, o “algo como algo” é anterior a toda proposição, o enunciar um ente não autoriza a negar este “ver” da interpretação.¹³⁴ Ao mesmo tempo, a interpretação de algo como algo tem seus fundamentos no ver e conceber prévios que, recorta concebendo, uma possível interpretação, ou seja, este “prévio” nos remete a lembrar que jamais uma apreensão de algo pode se dar sem esta dimensão do “ver” como suposto. Após o

¹³¹ “Encontrar-se e compreender caracterizam enquanto existenciais um “estado de aberto” original do “ser-no-mundo”. No modo de estado de ânimo “vê” o “Dasein” possibilidades em virtude das quais é. No abrir, projetando, tais possibilidades é em cada caso já em um estado de ânimo” SuZ p. 148

¹³² Em 1957 Heidegger também chamará a atenção para o aspecto da informação como compreensão mediana da linguagem com o advento das *Máquinas de Linguagem* (Sprachmaschine) no sentido da técnica: “ Pero a consecuencia de la precipitación y de la vulgaridad inherentes al uso cotidiano del habla y de la escritura, hoy predomina otra relación con el lenguaje, más y más decisiva. Pensamos por eso que el lenguaje mismo, como todas las cosas con las que estamos cotidianamente en relación, no es más que un instrumento: el instrumento de la comunicación y de la información. Esta representación del lenguaje nos es tan familiar, que apenas notamos su fuerza inquietante. Sin embargo, poco a poco lo que hay de inquietante en esta fuerza se revela claramente. La representación del lenguaje como instrumento de información está llevada hoy al extremo. Este proceso es sin duda conocido, pero no se reflexiona sobre su sentido. Sabemos que se hacen ahora, en el mismo contexto de la construcción del cerebro electrónico, no solamente máquinas computadoras, sino también máquinas que piensan y traducen. Toda computación, ya sea en el sentido amplio o estrecho del término, todo pensamiento y toda traducción evolucionan sin embargo en el elemento del lenguaje, y es gracias a esas máquinas que ha podido realizarse la “máquina con lenguaje” In. *Aus der Erfahrung des Denkens*. p. 148.

¹³³ “A proposição não pode, pois, negar a sai procedência ontológica da interpretação compreensiva. O “como” original da interpretação compreensiva do “ver em torno” (hermeneia) chamamos de “como” hermenêutico-existencial, que é diferente do “como” apofântico da proposição” SuZ p. 59

“prévio” a interpretação projeta compreensões, e este projetar da compreensão abre possibilidades de visualização dos entes. Deste modo, o articular de abertura se inscreve no que se nomeia de *sentido*, quer dizer, o sentido se funda em um “ver prévio”, em um “pôr”, “conceber” que projeta algo que resulta no *como* compreensível deste algo. Isto são caracteres que dizem respeito à condição fundamental do *Dasein*, sendo que somente este, pode, ser carente de sentido e só o carente pode manifestar *contra-sentido*.

Não é novidade que nos deparamos aí com uma circularidade hermenêutica do compreender e interpretar. É notável que isto está intrinsecamente ligado com a noção de que a filosofia começa com uma ontologia universal e a ela retorna. Por isto o “é” só pode ser visto dentro desta circularidade hermenêutico-filosófica da compreensão, este círculo, não é o movimento de todo o conhecimento, mas sim, a estrutura ontológico-existencial do próprio *Dasein*, não é decisivo sair deste círculo: “*O “circulo” do compreender é inerente a estrutura do sentido, fenômeno que tem as suas raízes na estrutura existencial do “Dasein”, no compreender interpretativo*”¹³⁵

E partir destas considerações que a questão do “é” se torna um instante ontológico diferente da situação apofântica da lógica. O “é” está imediatamente ligado com possibilidades existenciais do *Dasein* dentro de um círculo ontológico-hermenêutico, onde o “é” não é só cópula, identidade e existência. Não é um problema restrito ao universo lógico assim entendido, mas é um problema da compreensão como existencial ontológico fundamental nas estrutura de ser do *Dasein* no mundo: “*A logística dissolve o juízo em um sistema de “coordenações” que se converte em objeto de “cálculo”, porém, não em tema de uma interpretação ontológica*”¹³⁶

Cabe lembrar aqui que a metafísica converteu-se, segundo Heidegger, pelo caminho de Hegel, em lógica, compreende-se aí que a tentativa de destruição crítica da

¹³⁴ “Todo simples “ver” antepredicadamente o “imediatamente à mão” é já em si mesmo intepretativo-compreensivo” SuZ p. 149.

¹³⁵ SuZ p. 148

¹³⁶ SuZ p. 159

metafísica passa por uma crítica à lógica e ao uso puramente lógico do *é* interpretado como cópula.¹³⁷ Neste sentido o problema do “é” manifesta-se fora dos trâmites clássicos apofânticos, ou assertivos da proposição. O problema do “é” toma caráter de digno de ser pensado sob o ponto de vista da passagem para dentro da metafísica que não conseguiu pensar o “sentido do ser” e conseqüentemente o “é” fora da cópula, pois a metafísica quando pensou o “é” transformou-se em lógica: “O “é” e sua interpretação, esteja realmente expresso em uma palavra ou simplesmente indicado em uma terminação verbal, é algo que entra no conjunto dos problemas da analítica existencial, se é que as proposições e a compreensão de ser são possibilidades existenciais do ser do “Dasein” mesmo”¹³⁸. Assim, o “é” é um fenômeno da compreensão porque compreensão é o “como” fundamental do *Dasein* no mundo, e esse *como* torna insuficiente que se pense o “é” somente como identidade, cópula e existência.

A proposição tem a suas raízes na situação de circunvisão na forma da ocupação, ela consiste de frases em modos teóricos que alteram o seus sentidos, bem como as articulações de referência, síntese e divisão incorrem em uma apropriação do compreendido sob a forma puramente apofântica, ou seja, o modo de uma apropriação lógica sobre um ente, compreende o ente já sempre logicamente, antes de toda análise sobre que forma ontológico existencial possui esta compreensão do ente. Este aspecto desenvolve-se sempre sob o ponto de vista de “ou juízo afirmativo ou negativo, ou verdadeiro ou falso”. O mesmo ocorre com o *logos* na ontologia antiga, ele é suposto a partir de uma circunvisão, como algo imediatamente à mão, quer dizer, vislumbra o ente e o interpreta como já imediatamente dis-posto e que será examinado logicamente. Não estabelece nenhuma diferença ontológica entre “ser” e “ente”. O *lógos* e a lógica possuem suas possibilidades que dependem de uma ontologia fundamental.¹³⁹

¹³⁷ Vide *Kant y el Problema de la Metafísica* p. 205

¹³⁸ SuZ p. 159-160

¹³⁹ “A proposição é um fenômeno derivado da interpretação e do compreender, afim de fazer ver claramente que a “lógica” do *logos* tem a suas raízes na analítica existencial do “Dasein”(…) No *logos* se vê algo “simplesmente dado” e tal é a interpretação que se faz dele, igualmente tem os entes e indicam o sentido de “ser imediatamente dado”. Nem sequer se destaca e se diferencia este sentido de ser de outras possibilidades de ser, confundindo-se

Tornou-se fundamental perceber que o modo com que a lógica tem tratado dos entes é metafísico, derivam de um esquecimento presente em todas as ontologias anteriores. Não remeteremos compreensões sobre a relação entre o *logos* e a lógica, mas converte-se aqui imprescindível estabelecer o terreno da investigação sobre o “é”.

Sob a luz do “é” como possibilidades existenciais do *Dasein*, encaramos o problema do infinitivo do verbo “ser”, ou talvez, da terceira pessoa do presente do indicativo do verbo “ser”, fora dos trâmites da proposição no sentido lógico, e com isto também da lógica, pois remetemos o nosso problema para algo que se torna tema da ontologia¹⁴⁰. Enfim, o problema do “é” se torna digno de ser pensado se pensarmos a proposição como envolvida no círculo hermenêutico da compreensão e da interpretação, pressupondo sempre que qualquer “lógica” requer uma ontologia fundamental que a pressupõe, a lógica *radica* em uma analítica do *Dasein*.

Ser e Tempo nos permite indagar a questão pretendida em outros escritos, ou seja, continuamos a nos movimentar dentro do escrito já que a questão do “é” se configura como questão do “ser” tornado-se digna de ser pensada sob o aspecto da investigação heideggeriana visando desentulhamento da metafísica no ponto de vista de uma ontologia fundamental.

com ele incluso o ser no sentido do formal ser algo, até este ponto não se tornou possível estabelecer uma separação regional de ambos” SuZ p. 159

¹⁴⁰ A metafísica ocidental se desdobrou como lógica: “La metafísica occidental, es decir la meditación sobre el ente en cuanto tal y en su totalidad, determina al ente de antemano y para toda su historia como lo que es aprehensible y delimitable según los respectos de la razón y el pensamiento. En la medida en que todo pensar ordinario se funda siempre en una figura de la metafísica, tanto el pensar cotidiano como el metafísico se basan en la «confianza» en esa relación, en que en el pensar de la razón y en sus categorías se muestre el ente en cuanto tal, es decir que lo verdadero y la verdad resulten aprehendidos y asegurados en la razón. La metafísica occidental se funda en esta preeminencia de la razón. En la medida en que la elucidación y determinación de la

2.2 O que contém a pergunta quando se pergunta ?

Em *Kant e o Problema da Metafísica*, que concerne de conferências que foram proferidas em 1925 - 1929 encontramos inclusive uma investigação sobre o “é”. Como tema da metafísica a pergunta “*o que é o ente ?*” se torna fundamental deste a ontologia antiga com Aristóteles, onde, costumou-se nomear metafísica justamente este modo de questionar pelo ente enquanto ente. Neste questionamento havemos de captar que assentar esta pergunta em situação de desocultamento para considerá-la pensável não é uma tarefa simples. Perguntar pelo ente implica em elaborar a problemática que esta pergunta traz no seu ambiente de questionamento, e será também por este desocultar do que significa a pergunta que a questão do “é” se tornará pensável.

Que é o ente como ente ? Esta pergunta recorre diretamente na enunciação prévia da sua conexão com o ser. Perguntar pelo ente é estabelecer uma região de pergunta que propõe um entendimento sobre o ente com vistas a elucidação do ente em geral, e é claro, de toda e qualquer pretensão de autofundamentação do conhecimento. Incrivelmente, a pergunta pelo ente enquanto ente esboça paradoxalmente um questionamento pelo ser do ente e pelo ente em seu ser. Assim a pergunta pelo ente acaba por se tornar a pergunta pelo ser. Todo o questionamento sobre o ente enquanto ente e seu caráter de ser do ente, traz o elemento de que se considerarmos o ente enquanto ente, de antemão, perguntamos pelo ser como tal.¹⁴¹ Assim, Heidegger perceberá que a pergunta pelo ente produz uma pergunta mais originária: “*Que significa o ser previamente compreendido naquela pergunta ?*”¹⁴²

razón puede y tiene que llamarse «lógica», también puede decirse: la «metafísica» occidental es «lógica»; la esencia del ente en cuanto tal se decide en el horizonte visual del pensar" *Nietzsche I*. Pfullingen, 1961 p. 530.

¹⁴¹ “Na pergunta o que é o ente perguntamos em realidade pelo ser(...) Perguntar é um conjunto de ações, uma maneira de ser de um ente: do ente que pergunta. E esta maneira do ser do ente que pergunta está essencialmente condicionada pelo perguntado”: O ser”. REYNA, Alberto p. 35, 39.

¹⁴² *Kant y el problema de la metafísica* p. 188

Temos presente que tratamos das implicações do que significa perguntar pelo que *é*, neste modo, a pergunta *é* sempre conduzida por um primeiro aspecto, que diz respeito ao que *é*, do grego "*tí éstin*", que quer dizer "*quê é ?*". Se examinarmos com cuidado o instante que significa perguntar, perceberemos que temos de nos mover em uma compreensão do "é". A pergunta "o que é?" pretende sempre conduzir a uma determinada *essência*, ou seja, a possibilidade interna da pergunta. Heidegger chamará este *tí éstin* do ente como *idea*. Neste ponto se estabelece uma diferença fundamental entre a *essência* e a *qüididade* de uma coisa, ou seja, a *substância* como *existência*.

Quando perguntamos "*quê é*" (*tí éstin*) estamos remetendo a pergunta pela *essência* e/ou pela possibilidade do ente em geral, porém, ao perguntarmos "*que é*" (*óti-estín*) nossa pergunta se movimenta pela *existência* quanto a *qüididade* do ente, ou seja, uma possibilidade de *substância* de realidade, *existência* deste ente. A partir de tais considerações, Heidegger irá nos enunciar a seguinte pergunta: "*Tem o ser o mesmo sentido em cada uma das expressões ?*"¹⁴³. A resposta, ainda que parcial, vai depender ontologicamente de uma explicação fundamental pela possibilidade de se estabelecer outras interrogações, quer dizer: o que significa pensar o *real* em geral, e a *essência* em geral. É neste caminho de desenvolvimento da interrogação pela questão que se pretende o desvelamento da questão sobre o "é". Podemos, já de antemão, visualizar um problema metafísico de esquecimento relacionado a considerar como pura presentidade, ou seja, imediatamente à mão, a *qüididade* do ente e a *essência* deste.

Quanto se pergunta pelo que "é" algo remete-se a um esquecimento do "é". Este, se trata de uma articulação demasiadamente obscura que está produzido sentido sobre determinados entes. O "é" de toda a proposição estabelece relações sobre o ente que não estão suficientemente clarificadas: "*E não se liga a mencionada articulação de ser em "quê" (quê é algo) e em "que" (que é algo) – articulação obscura enquanto o fundamento de sua possibilidade e o modo de sua necessidade – com o*

¹⁴³ Idem

significado de “ser – verdade”, que aparece manifestamente no “é” de toda a proposição – expressa ou não – porém não só aí ?¹⁴⁴

Está expresso na consideração acima que as implicações metafísicas com o dizer do ente perpassam por um esquecimento da pergunta pela possibilidade de se perguntar pelo ente. Quando enunciamos é, mesmo na cópula, estamos obscuramente predicando o *ser* e incorrendo na relação direta entre *ser* e verdade. A pergunta pelo *ser* é a pergunta pelo ente como possibilidade de se tornar perguntável, ou seja, torna-se necessário realizar um passo mais originário (o passo fenomenológico – mostrar o que se oculta) para se perguntar pelo *ser* e pelo ente em geral. Heidegger perceberá que a interrogação pelo *ser*, pelo ser-do-ente e pelo é, passa pelo questionamento necessário por uma noção geral de *ser*, e de todas as relações possíveis que a pergunta e o perguntado possuem em sua implicação. Nesta mesma linha, a pergunta pelo *ser* surge da pergunta pela noção pré-conceitual, ou pré-estrutural de toda a possibilidade de compreensão, ou seja, “*a pergunta pela possibilidade do conceito de ser se remete, mais uma vez, a uma etapa anterior: a pergunta pela essência da compreensão do ser em geral*”¹⁴⁵

Sem dúvida a pergunta pelo *ser* leva em seu caminho a obscuridade. E a *Seinsfrage* manifesta sempre uma espécie de eclipse em torno do que se compreende como “é”. Derridá nos apresenta uma pergunta: “*Que é que faz secretamente comunicar-se com esta delimitação do sentido do ser que lhe faz pensar por excelência na forma verbal do presente, e mais estritamente incluído na terceira pessoa do indicativo presente ? Que faz pensar a cumplicidade da forma em geral (eidos, morphé) e do “é” (estí) ?*”¹⁴⁶

Seria interessante indagamos, sob o ponto de vista de Heidegger, pelas condições de conversão do próprio é como infinitivo do verbo *ser*. Isto pode ser pensado no sentido do esquecimento do *ser* a partir da determinação fixista da forma

¹⁴⁴ Kant y el problema de la metafísica p. 189

¹⁴⁵ Idem p. 190

¹⁴⁶ DERRIDÁ, J. *Márgenes de la Filosofía* p. 208

do *ser* interpretada pela metafísica como é na forma da cópula. O que está incluso neste é como fenômeno de compreensão ? Em princípio, está conectado, como já foi dito, com a compreensão pré-conceitual de todo o ente em geral, ou seja, nos movimentamos no interior do esquecimento do é cada vez que enunciamos sobre o ente, e, inclusive enunciamos o *ser* com este é quando afirmamos “que é”, ou, “é o ente”. No instante que estabelecemos compreensões dizendo “o ente é”, estamos recolhendo para dentro de nossa afirmação o germe de todo o esquecimento da metafísica, ou seja, o fato de quanto afirmarmos “é o ente” estamos obscuramente dizendo “ser-ente”, quer dizer, afirmar é significa movimentar-se dentro da metafísica e todo o seu véu lingüístico, e ainda, atribuir ao ente um modo de *ser*. Quando se pergunta “*Que é o ente ?*” esta questão do é se torna aquela que permite perceber o conteúdo ontológico de todo o enunciado enquanto sentido, e isto não pode ser captado pela lógica se esta pensar o é como cópula. Assim, para Heidegger toda a vez que compreendemos o é o pano de fundo desta compreensão é um caminho para o ser: “*Cada vez que enunciamos uma proposição, por exemplo, “hoje é dia de festa”, compreendemos o “é”, e, por isto, algo semelhante ao ser*”¹⁴⁷

Mesmo em cada tipo de compreensão sobre qualquer ente estamos nos movimentando em algo que esquece do é e nos aproxima do *ser*, o “é” é velado e desvelado junto ao ente com vistas ao ser. O assim “conhecido” dos entes em sua generalidade, manifesta-se como um ocultamento originário de toda a metafísica anterior, e desta com a linguagem. Este processo já se instaura no modo de ante-visão compreensiva do entes em geral, ou seja, da estrutura pré-conceitual de toda a compreensão, do fato de já nos movermos dentro de uma compreensão de *ser* em geral, de já lidarmos dentro de um mundo de significados com entes nos modos a pré-ocupação, e do imediato à mão da circunvisão.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Kant y el problema de la metafísica p. 191

¹⁴⁸ “Este compreendido pré-conceitual do ser, em toda a sua constância de amplitude, é no mínimo completamente indeterminado. A forma específica do ser, por exemplo, das coisas materiais, das plantas, animais, homens, números, não é conhecida, porém o assim conhecido é ignorado como tal. E mais, o ser do ente, compreendido pré-conceitualmente em toda a sua extensão, constância e indeterminação se dá como inteiramente “evidente”. Idem.

2.2.1 Notas sobre "é" e Nada

Na preleção "*Que é metafísica?*" Heidegger acrescenta ao problema do "é" o seguinte fenômeno : como examinar uma questão como o *Nada* sem incorrer em uma estrutura já conceitualizante pressupondo o *nada* como um ente ? *Porque é em geral ente e não antes o nada ?*¹⁴⁹ . No instante que se propõe o exame de um ente há necessidade de ter que dizer é sobre este ente e estabelecer a partir disso um ícone entificante para examinarmos a questão. Por seqüência a condução desta questão deve tentar se desprender da lógica para se tornar questionável, pois princípios como o da identidade, existência e cópula em relação ao é tomam o ente sempre por uma perspectiva unicamente proposicional. Assim, quando Heidegger pergunta pelo nada ele mais uma vez pergunta pelo velar desvelar do dizer é e pelo absurdo de como se pode tomar o nada como um ente: "*No nosso interrogar já pressupomos antecipadamente o nada como algo que "é" assim e assim – como um ente (...) Pois ela se desenvolve necessariamente nesta forma: o nada "é" isto ou aquilo.*"¹⁵⁰

Parece-nos que este questionar manifesta um problema central de toda a metafísica, ou seja, no fato de como se pode tentar indagar sobre um ente qualquer sem retornar a um dizer é do ente ? Como vamos entender este é ? Como se torna possível, ao examinar o nada, afirmar que o nada é ? Como tornar este ente (e o nada é um ente?) presentificável para ser posto no questionado ? Esta questão como o nada conserva em si o problema de toda a linguagem, do predicar, da relação, da objetivação, e, do *ser* na forma do "é". O "nada", dirá Heidegger, torna presente o silêncio ao ente proporcionado pela angústia, assim, a relação da angústia com o é e com o nada silencia o é. O nada nadifica angustiosamente a possibilidade de se dizer é dele mesmo. Se quisermos considerar o é como ente ele é auto-contraditório, pois se o nada nadifica, não permite o infinitivo do verbo ser: "*A angústia nos corta a palavra.*

¹⁴⁹ "Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts ? *Was ist Metaphysik ?* (1929) In. *Wegmarken* p. 122

¹⁵⁰ *Wegmarken* p. 107 e *Que é metafísica ?* Preleção 1929 In *Os Pensadores* p. 235

*Pelo fato de o ente em sua totalidade fugir, e assim, justamente nos acossa o nada, em sua presença, emudece qualquer dicção do “é”*¹⁵¹

Sem querer se delongar no tema do nada remetendo à *Ser e Tempo*, percebemos que o nada como possibilidade do *Dasein* permite a experiência com o ente. Se o *Dasein* não estivesse inicialmente ancorado, ou melhor, suspenso dentro do nada ele não poderia experimentar o ente e nem muito menos ter uma experiência ôntica. Ainda assim, não podemos confirmar o nada como uma ente a ser examinado, do mesmo modo, não podemos dizer “é” do “nada” se tivermos atenção ontológica. Nada e ente são imediatamente contraditórios, por sinal, não são opostos, pois o nada, na maioria das vezes, nos é dissimulado pelo imediatamente à mão da ocupação. Dissimulado porque normalmente o *Dasein* já sempre se compreende junto ao ente disponível como pura presentidade. Por conseguinte, dirá Heidegger, experimentar o nada pelo modo da angústia pode tornar-se uma caminho possível para conduzir a essência do *ser*.

Ser capaz de não dizer é pelo modo da angústia frente ao nada, é, portanto, possível de manifestar o ser na sua originariedade: *No ser do ente o nada se nadifica*¹⁵². Porém, o estremecimento frente a finitude, e o modo imediato da ocupação que faz com que tudo deva ser dito sob a forma do “sim” e “não”, retira do *Dasein* suas possibilidades de estar frente ao nada, ou seja, não poder mais dizer é de um ente: *Nada*.¹⁵³

¹⁵¹ *Wegmarken* p. 112 e *Os Pensadores* p. 238.

¹⁵² *Idem* p. 239

¹⁵³ Não temos perspectiva de examinarmos a questão do “é” a partir do nada, mas sim de procurar perceber a questão pensada sob o ponto de vista do ente em geral, ou seja, o “é” em relação ao ente, e como isto tem implicação com o ser, com a metafísica e a ontologia: Vale como nota a relação do “é” com a idéia de se tentar perceber que o mundo como totalidade não “é” ente, ou seja, aí onde a nossa investigação cessa, pois estamos invocados a trabalhar a cópula como esquecimento metafísico do infinitivo do verbo ser: “*mundo como totalidade não “é” um ente, mas aquilo a partir do qual o ser-aí dá a entender a que ente pode dirigir-se seu comportamento e como se pode comportar com relação a ele*” Sobre a essência do Fundamento In *Os pensadores* p. 313.

2.3 – As palavras e a linguagem não são cápsulas

No segmento a questão a ser pensada, ou seja, o “é” enquanto “é”, adentramos agora no aspecto do infinitivo do verbo “ser”, quer dizer, o “é” a partir da obra em que Heidegger se dedica a pensar o problema do “é” dentro do plano de uma investigação metafísica, no sentido de uma *"Gramática" do ser* estamos nos referindo à *Introdução à Metafísica* que concerne a preleções pronunciadas ao longo do semestre de verão de 1935. Partimos com isto a partir de uma consideração de J. Derridá: *Porque o “é” dá todavía sua forma a todas estas perguntas ? Que há de relação entre a verdade, o sentido (do ser) e a terceira pessoa do singular do presente do indicativo do verbo “ser”?(...) Que permanece no suplemento da cópula ?*¹⁵⁴.

Heidegger dedica em *Introdução à Metafísica* um capítulo especial para investigar a gramática da palavra *ser*. É claro que a investigação não ficou atrelada à semântica, mas recebeu a sua luz a partir da questão do *ser*. A pergunta *Porque há simplesmente o ente e não o nada ?* é a questão fundamental da metafísica, bem como a metafísica é o centro para qual convergem decisivamente todas as questões filosóficas em geral, ou seja, o núcleo das questões da filosofia. A questão do *ser* implica em uma investigação sobre o ente enquanto ente, ou o ente enquanto tal, isto é, pensar a metafísica em seus desdobramentos ontológicos. Porém, se lembrarmos, a própria metafísica não investiga tematicamente o *ser* mantendo-o obscuro, esquecido e relegado. A metafísica investiga sempre *sobre o ente* e esquece do ser, deste modo, a questão do *ser* é a pergunta geral pela essência da metafísica indo com ela rumo ao que nela se esquece.¹⁵⁵

¹⁵⁴ DERRIDA, J. *Margenes de la Filosofía* p. 245

¹⁵⁵ Em Nietzsche II: "La uniformidad del «es» y el «ser» se muestra así como una grosera apariencia que se atiene sólo a la igualdad de la palabra pronunciada y escrita. Tampoco basta aquí con aseverar que el «es» forma parte de las palabras «polisémicas»; no se trata, en efecto, de una mera polisemia. Se muestra una riqueza en la decibilidad del ser, riqueza que es la que hace posible lo que en una perspectiva lógica y gramática podemos contabilizar como «polisemia». Lo que aquí está en discusión no son las palabras «es» y «ser» sino lo que ellas dicen, lo que en ellas llega a la palabra: el ser. Nos encontramos de nuevo en el mismo punto de la meditación: «ser», indeterminado y aplanado, y sin embargo comprensible, y sin embargo comprendido. Podríamos hacer la prueba de constatar por medio de una encuesta qué han pensado los oyentes ante cada «es» dicho; pero estas constataciones no harían más que confirmar que en el «es» el «ser» pasa como un eco fugaz y, no obstante, al

O *ser* como tal permanece oculto, e *Ser e Tempo* trabalha precisamente na tarefa de tornar o *ser* manifesto à possibilidade de tematização, afim de visualizar e interrogar a pergunta que interroga pela questão do *ser* e seu sentido. Não se trata puramente de estabelecer a questão do *ser*, mas de interrogar pela pergunta sobre o *ser* também no que o questionado constitui como pergunta. Para dizer do *ser* e do ente temos que nos manter em uma compreensão de “é”, mas a conexão se dá no momento em que o “é” pode predicar do ser no ente, (quando dizemos “é o ente”), e pode predicar do “ser enquanto ente que tem um ente em seu ser”, isto ocorre quando dizemos “é o ser”.

Questão: entendendo o “é” como infinitivo do verbo “ser”, ou como terceira pessoa do presente do indicativo do verbo ser, este “é” pode ser unívoco, dizendo do ente e do ser do mesmo modo ? De um ponto de vista estrito diríamos que não, porém o “é” é condição de possibilidade que se move em uma dimensão pré-compreensiva de toda a compreensão. O *é* se oculta e esquece. Esta questão e suas implicações serão enfocadas agora pelo “é” enquanto “é”, e sua situação multisignificativa, isto quer dizer, abrir o “é” para ser tematizado, desesquecido.

Se pensarmos que o ente “é” temos que nos lembrar que todo o ente possui um modo de ser no qual o “é” traz como infinitivo o *ser* de forma oculta. Modo de ser ao mesmo tempo tem de remeter a um ente que não é estático, e significa, enquanto compreensão, diversos modos possíveis, pois, compreender também não é algo parado, embora é uma possibilidade existencial do *Dasein* em como o “é” também o é: *“uma grande tormenta, que se levanta nas montanhas “é”, ou o que dá no mesmo, “era” de noite. Em que consiste seu Ser ?(...) Ao viajante que admira a paisagem ou ao camponês, que dela e nela constrói seu trabalho diário, ou ao metereologista(...)Quem*

mismo tiempo, desde algún lado nos toca y nos dice algo esencial, quizás lo más esencial (...)La citada multiplicidad de significados determinados del «es» demuestra, por lo tanto, lo contrario de lo que quería mostrarse. El ser tiene que mantenerse absolutamente indeterminado en su significado para resultar determinable por parte de los diferentes tipos de entes de cada caso" *Nietzsche II*. Pfullingen, 1961 p. 249-50.

dêsses apreende o Ser ?Todos e nenhum".¹⁵⁶ Contudo, todos dizem que o ente tormenta "é", e ao mesmo tempo podem predicar o *ser* desta tormenta mas nenhum deles totaliza o *ser* da tormenta enquanto tal, pois no modo da compreensão, (ou da região compreensiva que se atribui ao ente tormenta como "é") o compreender já sempre instaurou uma visão circundante sobre o ente em seu *ser* que, pela qual, não totaliza o ser do ente tormenta em geral.

Tudo, e em geral, o que mencionamos que "é", queremos apreender o ser, temos avidamente a tentativa de abertura para possibilitar tal apreensão do ente em seu ser, porém, permanece o obscuro e como tal, permanece o tatear numa espécie de nada: *"tudo que mencionamos, sem dúvida "é" e todavia, ao quisermos apreender o Ser, ocorre-nos sempre como se pegássemos no vazio. O Ser, que investigamos, é quase como o Nada, embora quiséssemos sempre resistir e precavermo-nos contra a atenção de dizer tudo o que "é", NÃO É"*¹⁵⁷

Esta estrutura de movimento possui um caráter inteiramente novo frente à insistência que temos de chamar as pesquisas sobre os entes como totalizantes e/ou como conhecimento geral, e até, científico. Ainda que se realize compreensões sobre entes e que façamos exames apofânticos¹⁵⁸ na lógica, nos movemos em uma compreensão de "é", ou seja, em algo que busca terreno de fundamentação "empírica" e que, porém, se dilui ao investigarmos o ente como errante, e se considerarmos nosso próprio *Dasein* dentro da itinerância compreensiva que significa dizer sentido, e dizer "é". Por uma via de acesso anterior, percebemos que estas conceitualizações emergem de uma situação ontológica, de uma região compreensiva e pré-estrutural. Assim, dizer "é" produz a enunciação do *ser*, mas ao mesmo tempo, o oculta, ou seja, o "é" constantemente à mão de se poder enunciar o ente torna-se fuga do silêncio nadificante, da angústia como possibilidade de abertura.¹⁵⁹

¹⁵⁶ Introdução à Metafísica p. 75

¹⁵⁷ Idem p. 77

¹⁵⁸ O termo apofântico designa aqui, segundo os moldes aristotélicos, o enunciado que pode ser considerado verdadeiro ou falso como objeto da lógica

¹⁵⁹ "(...) o Ser é o conceito mais universal. A envergadura de sua validade se estende a tudo e a cada coisa, até ao Nada, que, enquanto pensado e dito, "é" também alguma coisa. Assim, além do arco de validade desse conceito

Pensando a questão do “é”, percebemos que este se encontra dentro de um estado de ontologia e lingüística, o que também o capacita para possuir seu estatuto hermenêutico dentro da ontologia fundamental. Mas, persiste um problema central desta da elucidação que se está fazendo sobre o “é”. Problema este que parece irreduzível, ou seja, estamos de fato tendo que novamente nos esquecer do “é” para dizer dele próprio. Isto se observa na dificuldade, mesmo se supomos a ontologia e a metafísica até estes tempos como descrições, que por suas características, esqueceram do problema.

Mesmo na investigação sobre o “é”, se permanece no mesmo patamar de esquecimento, porém, assim, se movimenta na metafísica para dentro dela produzir a possibilidade de desocultamento da questão do “é”. Desocultar, não significa tornar totalizável, ou fazer “ciência de entes”, significa por uma situação de ser pensada. Ainda assim, podem-se estabelecer diferenças: certamente o encontro da explicação no patamar lógico seria um caminho ainda mais incrustado de metafísica se abordássemos o problema do é a partir das regras lógicas.

Uma ontologia, que para Heidegger só é possível como fenomenologia, ou seja, *légein tà phainómena*, que podemos significar como *apopháínestai tà phainómena*, ou seja, “*permitir ver o que se mostra, tal como se mostra por si mesmo, efetivamente por si mesmo*”, deve ser o plano para brotar o problema do é¹⁶⁰.

A intenção da recuperação da idéia de Heidegger sobre a fenomenologia é advinda da necessidade de se estabelecer um certo terreno para seguir no modo de investigação do “é”. Derridá nos permite realizar algumas interrogações sobre a conexão entre ontologia como fenomenologia e o problema do “é”. Sem dúvida, aqui, não estamos realizando uma investigação fenomenológica do “é” (*ist, ist "ist"*), nem sabemos até que ponto isto é possível, mas a indagação de Derridá se torna

universalíssimo de “Ser”, já não há, no sentido rigoroso da palavra, nada, a partir do qual pudesse ser ainda mais determinado” Idem p. 82

¹⁶⁰ SuZ §.7

fundamental: *“a lei de suplemento de cópula mostra um problema que a lingüística e a ontologia como tais não podem designar senão com deficiência, inicialmente porque estão acometidas, como ciência e como filosofia, à autoridade do “é” cuja possibilidade é preciso interrogar”*¹⁶¹

Sem dúvida que o “é” em sua possibilidade deve ser interrogado, porém, quando o autor se refere à ontologia ele remete à todas as ontologias ? Esta questão se torna patente sobre outro sentido, de fato temos que nos mover em uma compreensão de “é” para realizar a própria investigação sobre o “é” em geral, pensado-o como cópula e como infinitivo encobridor de todo o ente sob o qual temos que dizer “é”. Ainda assim, persistimos na indagação percebendo e tendo noção de que de fato, nossa tentativa de desocultamento do “é” a partir de Heidegger também sofre deste império do “é”, império que o próprio Heidegger, assim nos parece, também percebeu, mas que nem por isto não tornou a questioná-lo.

Esse problema quer obter uma constatação: *no inevitável uso da linguagem e da palavra, estamos conservados a permanecer calcados em determinados princípios inerentes à própria comunicação dos conteúdos afim de que estes conteúdos sejam comunicados, isto é, é necessário desarraigar, ainda que parcial ou totalmente, os contextos terminológicos de cada conceito, ainda assim, as terminologias não são comuns, e são ontológico-regionalmente dadas. Heidegger dirá que é necessário recuperar essa força evocativa da linguagem, mesmo que ela se apresente em "cápsulas , em que as coisas se empacotam para o comércio de quem fala e escreve”*¹⁶²

Examinando o *ser*, Heidegger nos observa que a questão do infinitivo aparece posteriormente às formas de linguagens historicamente dadas, isto é, as forma “tu és”, “ele é” aparecem posteriormente. Quando nos movimentamos nestas esferas estamos lidando com problemas que são inerentes à linguagem, mas isto, do ponto de vista

¹⁶¹ Márgenes de la filosofía p. 242

¹⁶² Introdução à Metafísica p. 52.

inicial, pois, a linguagem depende a estrutura da pré-compreensão do ente em geral, na medida em que o ente é suposto, mesmo como pura presentidade.¹⁶³

Sabermos que no sentido grego o *ser* quer dizer *einai*. Ainda que Heidegger tente recuperar a origem grega da palavra *ser*, ele vai perceber que no momento em que se pretende pensar o *ser* incorre-se em um movimento do tomar o ser como ente. Para Heidegger, seguindo na raiz da diferença ontológica, o *ser* passa por toda a metafísica pensado como ente, ou seja, o *ser* é considerado como algo que é, porém, somente o ente é, e isto não manifesta que o *ser* seja. As formas de dizer que o "ser é", não manifestam o *ser* como algo deixado que "seja". Toda a forma infinitiva do *ser* produz o esquecimento deste na medida que é pensado como ente, como aquilo que é. As diferentes raízes da palavra *ser*, manifestadas nos infinitivos produzem o seu ocultamento. Não é preciso dizer que Heidegger se encaminha neste ponto para pensar a linguagem em geral como forma de ocultamento metafísico do *ser*, e isto aparece inclusive em *Ser e Tempo*, onde o filósofo, ao final do § 33 evoca a necessidade de se retirar a linguagem do véu da lógica, afim de se pensar o *modo de ser* da linguagem em geral.

Em seqüência Heidegger nos irá alertar sobre a forma infinitivas do *ser* e a implicação que isto corresponde a questão do ser: "*para deixarmos o ente ser sempre o ente, que é, devemos saber, de antemão, o que significa: "é" e "ser"*".¹⁶⁴ A lucidez desta elaboração se apresenta na raiz da idéia de que o *ser é a questão mais geral e mais universal*, na medida que consideramos o *ser* como presentável à investigação interpelado pelo seus infinitos contextos de infinitivo¹⁶⁵. Poderia-se afirmar que *ser é* para todo o *Dasein*, compreensão, que se oculta e se vela nas formas gerais de seus infinitivos.

¹⁶³ "A determinação da Essencialização da linguagem, já até mesmo e sua simples investigação, rege-se sempre pela pré-compreensão dominante a respeito da essência do ente e da concepção de essência" Introdução à Metafísica p. 103.

¹⁶⁴ Idem p. 133

¹⁶⁵ Para percebermos a urgência desta questão: "*Admitamos, que não haja essa significação indeterminada, e que não entendamos sempre, o que "ser" significa. O que ocorreria neste caso ? (...) Já não haveria simplesmente linguagem alguma. O ente já não nos manifestaria, como tal em palavras. Já não haveria nem quem o que se pudesse falar e dizer*" Idem p. 139

Heidegger como um questionador da “questão do ser”, supõe, além de uma descrição fenomenológica sobre o *Dasein*, uma compreensão etimológica da palavra *ser* dentro do véu da linguagem. É necessário como tal, que o *ser* não seja pensado como um ente, mas o *ser* como algo que possibilitou toda a história do pensamento e ainda permaneceu não experienciado pelo pensamento. Por derivação, a questão da pergunta pelo “é” manifesta no ocultamento do *ser*, como predicação, a história de seu esquecimento. Em tudo que dizemos “é” predicamos o *ser* e o tomamos como cópula do sentido, quer dizer, somente se o “é” permanece indeterminado e predica o sentido que se torna claro que o *ser* como indeterminado pode ser determinável. O próprio Heidegger afirma: *no “é” o Ser se nos abre e manifesta numa multiplicidade de modos*¹⁶⁶. Devido a este fato que a questão o *ser* possui o caráter de ser a *mais geral e mais universal* das questões.¹⁶⁷ O “é”, neste sentido, manifesta-se como modo mais corriqueiro do *ser* e dessa universalidade.¹⁶⁸

Toda e qualquer compreensão do *ser* a partir do “é” deriva de algo que determina o sentido do *ser* enquanto “como” de modos diversos de manifestação. A história da predicação do *ser* a partir do “é” trata-se de uma história oculta, um constante apresentar-se do *ser* a partir de um conceito genérico e universal. Neste sentido, a história do esquecimento do *ser* se manifesta dentro da história do uso geral e inevitável do seu infinitivo, *a história do ser é a história do seu próprio esquecimento*, onde, perdeu-se, desde os gregos, o exame da questão do *ser* a luz da

¹⁶⁶ Idem p. 149

¹⁶⁷ “A palavra “ser”, em cada uma de suas variações, se comporta com respeito ao ser em si mesmo por ela evocado de uma modo essencialmente diverso do que todos os outros substantivos e verbos da linguagem com relação ao ente neles evocado” idem p. 146

¹⁶⁸ “Dizemos: “deus é”. “A terra é”. “A conferência é na sala de aula”. “O camponês está no campo”. “O livro é dele”. “Ele é da morte”. “Vermelho é Backbord”. “A miséria da fome esta na Rússia”. “O inimigo está em retirada”. “O pulgão está nos vinhedos”. “O cão está no jardim”. “Sobre todos os cimos é paz”. Cada vez se pensa do “é” diferentemente. Disso nos podemos persuadir, sem dificuldade, principalmente se tomarmos esse modo de dizer assim como realmente se dá, ou seja, não como simples proposições nem como exemplos isolados de uma gramática mas como pronunciados a partir de cada situação, tarefa e disposição afetiva.(...) o “é” denota, no dizer, uma variedade rica de significações sem termo expressamente necessidade, seja antes ou depois, de emprendermos uma interpretação particular do “é” ou mesmo de refletirmos sobre o sentido do Ser. No dizer o “é” nos vem simplesmente ao encontro, entendido ora de uma ora de outra maneira. Sem embargo a variedade de sua significações não é uma variedade qualquer” Idem p. 147-8, 150..

compreensão, pois, historicamente se predicou e compreendeu o *ser* a partir de seu infinitivo.

O uso do é como modo que substituiu o *ser* indica um determinado horizonte de sentido do *ser* em geral, que ao mesmo tempo, possibilita uma rica forma de investigação do sentido do *ser*, pois, o infinitivo realizou a apresentação do *ser* no âmbito de *presença, consistência, subsistência, estadia e a-parecer*. Neste ponto que Heidegger denomina a questão do “é” (ist, *ist*, "ist") como fundamental, ou seja, a proeminência da compreensão usual do infinitivo: *Não compreendemos o “ser” com relação ao “tu és”, “vos sois”, “eu sou” ou “eles seriam”, embora todas estas formas expressem também e, do mesmo modo que o “é”, variações verbais de “ser”. Por outro lado, sem o querer e quase como se não fosse possível de outra maneira, explicamos o infinitivo do “ser” a partir do “é”.*¹⁶⁹

Isto nos remete a pensar que a raiz do problema histórico do infinitivo. O determinante deste infinitivo torna-se sempre o é, ou seja, existem vários tipos de derivações do verbo *ser*, no entanto, conseqüentemente se trabalha e predica o *ser* somente e na maioria das vezes a partir do único “é”. Que, embora único e multisignificado, permanece hegemônico. O véu original desta constatação é o fato de as ontologias anteriores, além de confundirem o “ser com o ente”, tornam todo e qualquer infinitivo do verbo *ser* como um é, onde o *ser* mesmo é considerado como ente, ou seja, se determina o *ser* como um é correspondente.

Ontologicamente, Heidegger percebe que o *ser* mesmo não consegue evocar tudo aquilo que é, pois o é determina todo o conteúdo infinitivo do verbo *ser*. Há de se estabelecer uma diferença fundamental, que tem as suas raízes em Kant¹⁷⁰, ou seja, quando o é é apenas uma cópula de ligação em um enunciado, (estamos falando aqui

¹⁶⁹ Idem p. 151

¹⁷⁰ “As representações são unificadas. Encontramos a expressão lingüística desta unificação no “é”, ou no “são”; por isto a “palavra-de-relação” (Kant) é também chamada laço, copula. HEIDEGGER, M. *O que é uma coisa ?* p. 154.

que uma diferença entre o é e o *ser*), é o enunciado que contém o é (aprisiona, retém) e não o *ser*, mas a própria cópula esquece do ser no modo do é.

O que há historicamente com o *ser* ?¹⁷¹ Há o fato do ser manter-se determinado como infinitivo no “é”. A diferença ontológica se encobre e expressa numa vocação fundamental: quando dizemos o “ser é”, este “é” não pode ser modo de dizer o ser como ente, este mesmo “é” não traz em si a diferença. Quando afirmamos o “ente é” este “é” não pode ser um infinitivo comum do verbo ser e predicar o *ser*, pois senão, não haveria diferença ontológica entre ser e ente, por isto a razão da tese de Heidegger: *“o conceito de Ser até então logrado não basta e nem consegue evocar tudo aquilo que “é”. (...) A distinção originária, cuja intimidade e separação originárias carrega a história, é a distinção entre Ser e Ente”*¹⁷²

Isto se tornou uma questão ontológica fundamental em Heidegger, ou seja, pensar a distinção existente entre o ser e o ente, percebendo as implicações da dominação do infinitivo na forma do “é” que acaba predicando o *ser* no modo de dizer o “ente”, e, ao mesmo tempo, considerando o *ser* na medida em que pode ser dito pelo mesmo “é” como um ente. Novamente aparece a questão da diferença: o ser não pode trazer como infinitivo tudo aquilo que “é”, pois isto não esboça a diferença ontológica.

2.4 A "virada" do "é"

Advindo destas percepções o filósofo empregará, na *Carta sobre o Humanismo* o termo “dá-se” para evitar a expressão “o ser é”. Por isto entramos agora no que consiste esta mudança e no que significa e “é” que vem dito.

¹⁷¹ "Heidegger pretende saber lo que, en el pleno sentido del Ser, "es" y acontece en el presente y que la esencia del Ser ha permanecido oculta en toda la filosofía precedente. La autoridad que caracteriza a su peculiar expresión del Ser, del que sólo puede ser dicho que es "él mismo" y enteramente distinto de cualquier ente, se fundamenta en el "dictado" y en la "asistencia" que presta el Ser, que guía la pluma al pensador que actúa de acuerdo con la historia del Ser" LÖWITZ, K *Heidegger, Pensador de un tiempo indigente*, 1956 – Texto Manuscrito.

Aparecendo no ano de 1947(escrita em 1946) *Carta Sobre o Humanismo* apresenta um debate sobre o primado da linguagem para a questão do *ser* e da clareira, defendendo o plano do *ser* como uma espécie de engajamento a *ser* pensado no *ser* como *ser* . Tem como pano de fundo uma crítica à Sartre e seu envolvimento com a metafísica tradicional e uma crítica a apropriação lógica e gramática na interpretação que se faz em torno da linguagem.

Num sentido geral poderíamos dizer de que Heidegger elabora uma crítica à filosofia de Sartre a partir de uma pergunta de Beaufret, qual seja: Como tornar a dar sentido à palavra “humanismo” ?

Ocorrem também críticas às metafísicas do sujeito e do objeto, do ato e potência e da essência e existência, que transformaram o pensamento sobre a linguagem num condicionamento da forma de pensar técnica, lógica e gramática. Tem-se portanto, a missão de liberar a linguagem da fixidez lógica para podermos pensar o *ser*.

Heidegger deseja a investigação do esquecimento no pensamento metafísico¹⁷³. Isto significa, primariamente, eliminar a reflexão etapista que estabelece áreas supremas de um pensar a linguagem que se perde por não direcionar-se a um ponto originário. Pois a pergunta fundamental pelo ser deve poder liberar o horizonte metafísico que é intrínseco a linguagem¹⁷⁴.

O sentido do escrito de Heidegger pode ser percebido como a necessidade de liberação lingüística do *ser* para o homem. Liberar o *ser* para o homem é o ato de ir em direção ao desvelamento visando a investigação do esquecimento da metafísica

¹⁷² Introdução à Metafísica p. 292

¹⁷³ Porque utilizamos investigação do esquecimento no pensamento metafísico e não o “fim” ou a “demolição crítica da metafísica. Heidegger nos responde esta questão em 1955: “é difícil exagerar mais o grotesco quando se proclama que minhas tentativas de pensamento são a destruição da metafísica (...)Mas a inconsciência já começou com a superficial falsa interpretação da “destruição” abordada em Ser e Tempo (1927), que não tinha outro propósito senão o de reconquistar as experiências originais do ser da metafísica, através da derrubada de representações tornadas correntes e vazias” *Sobre o Problema do Ser*, p. 52

¹⁷⁴ “O esvaziamento da linguagem, que graça em toda parte e rapidamente, não corrói apenas a responsabilidade estética e moral em qualquer uso da linguagem. Ela provém de uma ameaça a essência do homem” *Carta sobre o humanismo* p. 349

tradicional que categoriza o impensado do *ser* a partir da excessiva analítica técnico/científica/lógico/semântica do ente. Para percebemos esta questão, temos de nos servir da luz da diferença ontológica fundamental, que vai se proceder no desentranhamento da linguagem, qual seja: A de que o *ser* “pode” ser aberto para o ente homem, e que isto ocorrerá não através de uma analítica do ente, mas sim de uma fenomenologia ontológica fundamental do *ser* enquanto possibilidade de desvelamento a partir do horizonte da linguagem, deste modo recoloca-se a pergunta: como pensar a diferença ontológica numa linguagem presa à metafísica ? De início Heidegger nos convida a pensar: *“A pergunta pelo ser morre se ela não abandona a linguagem da metafísica, porque a representação metafísica impede que se pense a pergunta do ser pelo ser”*¹⁷⁵.

Em geral o humanismo tem se fundado ou se converte em uma metafísica. O humanismo cristão é em seu modo de ser dotado de contradição na medida em que estabelece um sentido para a humanidade do homem como algo legado a função do Pai supremo, logo, o mundo do homem humano passa a ser um além subordinado a uma salvação como filho de Deus, o mundo do homem passa a ser apenas uma passagem para um “além”. O humanismo, que tem a sua expressão inicial, como verbete, em Roma, já sempre permanece esquecido em pensar radicalmente o sentido e a essência do homem; pressupõe sempre o “homem” para realizar a sua derivação compreensiva “sobre o homem”. Da mesma forma uma concepção “humanista” produz a sua derivação em outras metafísicas com vias diversas tais como a “liberdade” ou “natureza” do homem. Assim, a derivação deste “humanismo” procede, sem radicalidade, no esboço metafísico que encontra sua manifestação numa linguagem metafísica.

É tradicional à metafísica colocar o homem sempre no caráter de diferenciação em relação ao outros entes estabelecendo o homem como esta diferenciação em relação ao animal, ou a aquilo que não é dotado de razão. A metafísica se resume a pensar o homem apenas a partir desta diferenciação, pensa-o como referência ao

¹⁷⁵ Sobre o problema do ser. p. 38

animal, mas não como referência ao homem, ou ao caráter humano que concerne ao homem, e o mesmo ocorre com o “humanismo”: *“A metafísica cerra-se ao dado Essencial simples, de que o homem só vive em sua Essência, enquanto é interpelado pelo Ser (...) Somente a partir desse morar, “tem” ele “linguagem”, como a morada, que pre-serva o ec-stático para sua Essência”*¹⁷⁶

Isto indica a afirmação heideggeriana de que o homem tem de ser pensado a partir de uma possibilidade de clareira lingüística que o leve ao *ser*, e não como uma declaração única a partir de estabelecimentos compreensivos dos entes em geral, ou a sua história e os processos naturais de tais entes. Ocorre que, ou a metafísica por vezes se funda em uma espécie de “humanismo”, ou o inverso, pois toda a derivação metafísica estabelece o ente como se este já estivesse suficiente ontologicamente interpretado, supõe-se uma interpretação do ente sem realizar uma reflexão sobre a questão da verdade do *ser*. A metafísica e o humanismo já sempre permanecem abandonadas para a investigação de como se dá a relação entre *ser* e ser do homem, ou seja, estabelecem como suposto que exista uma “essência” mais universal para o homem, como a razão, ou a noção de homem racional/real/vivo. A metafísica não conseguiu investigar radicalmente a questão da diferença ontológica entre ser e ente, o mesmo acontece com o humanismo desde os romanos: *“o ser ainda está a espera de que ele mesmo se torne digno de ser pensado”*¹⁷⁷

Poderíamos dizer neste ponto que o sentido da investigação de Heidegger se dá na necessidade de destruição da excessiva forma de pensar onde ocorre a suposição dos entes como já interpretados/desvelados, derivando deste suposto as considerações sobre o “homem”. Por isto, a história do *ser* é a história do esquecimento do *ser* mediado pela linguagem entendida metafisicamente de forma instrumental. A pré-interpretção dos entes acaba sendo o fundamento da interpretação sobre o homem enquanto aspecto de diferenciação fundante, e é este último um dos equívocos da metafísica e do humanismo.

¹⁷⁶ Carta sobre o Humanismo p. 352

¹⁷⁷ Carta sobre o Humanismo, p. 352.

Heidegger, está afirmando que o animal obviamente não tem o caráter de *Dasein*, assim, não pode servir de fundamento para o que se diz do homem como possuidor de razão. O animal não se funda no ec-sistere pelo fato de justamente não ter possibilidade de experienciar a finitude como possibilidade eminentemente presente a qualquer instante. Logo, pensar o homem a partir da diferença com o ente que não tem o caráter de *Dasein* é produzir metafísica. Análogo, as ciências biológicas não podem supor que a essência do homem esteja em uma organicidade, porque neste caso não haveria a diferença ontológica entre ser e ente.

A pergunta pelo *ser* e as descrições ec-státicas observadas por Heidegger em *Ser e Tempo* evocam para uma analítica do *Dasein* buscando a possibilidade de abertura do *ser* para o homem, porém, esta abertura, não está explicitada objetivamente em *Ser e Tempo*, ocorre que, para perceber o ser como possibilidade de abertura seria necessário realizar um desvelamento dentro da metafísica investigando a questão do tempo, ou melhor, da história do *ser* como esquecimento do *ser*. Porém, para realizar este processo haveria de se entrar dentro da metafísica para explicitar a história do esquecimento do *ser*, mas ocorre que a linguagem da busca deste desvelamento está, como modo-fundamento, impregnada de metafísica, logo a contradição: Seria possível realizar uma investigação sobre o esquecimento do *ser* no horizonte da temporalidade dentro da metafísica sem ocorrer nela novamente? É neste âmbito que as considerações de Heidegger expostas em Carta ao Humanismo apontam para um primado, - que não é um primado que indica anterioridade -, da linguagem, para a abertura, - que é ao mesmo tempo velamento - , do ser para o homem: “*Em sua essência, a linguagem não e nem exteriorização de um organismo nem expressão de um ser vivo. Por isto, ela também não pode ser pensada em harmonia com sua essência, nem a partir do caráter semasiológico, e talvez nem mesmo a partir de seu caráter semântico. Linguagem é o advento iluminador-velador do próprio ser*”¹⁷⁸.

¹⁷⁸ Carta Sobre o Humanismo, p. 354.

A considerar o papel fundamental da linguagem, Heidegger encontra a conexão entre as formas de compreensão metafísicas presentes no humanismo e a constante dissolução da linguagem no mesmo plano indicado como “lógico”. É a partir deste viés que poderemos pensar a questão “é”. Primeiramente torna-se necessário liberar o terreno da investigação no interior da crítica ao humanismo.

Para Heidegger está claro que toda a categorialização, - no sentido de criação de categorias -, para a explicitação do homem, é um esquecimento do *ser* e, portanto, continua posto sobre o véu da metafísica, pois esta pensa o ente e mantém-se no plano do ente sob a forma estrutural e lógica do argumento¹⁷⁹. Sartre, ao expressar um princípio do existencialismo, em seu texto *O Existencialismo é um Humanismo* (1945), estabelece a distinção entre essência e existência. Como em Sartre estamos condenados à angústia de escolher, e, como isto se dá na forma de Dostoiévski, onde “se Deus não existe, tudo é permitido”, Sartre enuncia que o homem primeiro existe, e em seguida, em um mundo sem Deus, constitui-se a angústia da escolha, o homem está condenado a ir em busca de sua essência¹⁸⁰. Deste sistema Heidegger observará:

“Sartre, ao contrário, expressa o princípio fundamental do Existencialismo do seguinte modo: a existência precede a essência. Ele toma aqui existência e essência no sentido da metafísica, que desde Platão diz: a essência antecede a existência. Sartre inverte os termos dessa frase. Ora, a inversão de uma frase metafísica continua sendo uma frase metafísica. Assim como sua frase, continua ele, com a metafísica, no esquecimento da Verdade do Ser(...) ela (a metafísica) deve perguntar antes de mais nada: a partir de que destino o Ser se chega a pensar no Ser essa distinção de *esse essentiae* e de *esse existentiae*”¹⁸¹

Observa-se neste ponto que a frase capital do existencialismo encontra-se ainda embarcada nas argúcias da metafísica. E isto assenta-se sobre uma contradição, qual seja: o humanismo não experimentou a dignidade propriamente dita do que significa dizer homem, o humanismo nega a humanidade quando trabalha com a categoria “homem” na forma da metafísica, o humanismo encobre o caráter de ec-sistência do

¹⁷⁹ “A “Carta Sobre o Humanismo” rompe explicitamente com a lógica do argumento que tem estruturado o pensamento filosófico e científico ocidental deste Aristóteles até o positivismo moderno” In. STEINER, p. 108.

¹⁸⁰ Se lembrarmos do contexto aonde essa frase é dita, após o assassinado do “velho Karamazovi”, pode se reconhecer que o humanismo de Sartre não nega o caráter de barbárie do ser humano, e, em geral, não pode ser colocado como mais um humanismo nos moldes de “melhoramentos da humanidade”.

homem¹⁸². Indica-se a isto, que as contribuições de Heidegger não pretendem refutar o sentido de um “humanismo” e seu correlato com o “existencialismo”, o que ocorre com este movimento é um encobrimento, um esquecimento. Heidegger observa que é ainda impossível realizar afirmações com estes moldes, pois a investigação fenomenológica da ontologia fundamental deve ainda se proceder, logo, caracterizar com uma distinção entre “essência” e “existência” seria pré-cursar algo que ainda tem de ser permanentemente investigado, ou seja: como se dá a relação entre ser e ser do homem ? O próprio Heidegger afirma: “*Nesta medida, o pensar, em Ser e Tempo, é contra o humanismo*”¹⁸³

Ser e Tempo é contra o humanismo porque este não pensa na diferença ontológica, bem como não pensa na pergunta pelo *ser* e sua relação com o primado da linguagem, na medida que mantém a linguagem como puro instrumento, e como tal, reduzida à metafísica; *Ser e Tempo* não pensa a “essência” indeterminada a partir do ponto metafísico de “essência”, nem pela noção de “existência” como um fundamento de identificação de relação com entes. Esta “essência” será determinada a partir do elemento de in-sistência ec-stática do *Dasein*¹⁸⁴.

Heidegger indica no pensamento metafísico e no humanismo o problema de ambos considerarem o ente como mais próximo do homem, ao passo que o filósofo considera o *ser* como o mais amplo e mais próximo, é a proximidade mais distante que se vela e desvela na clareira da linguagem do *ser* para o homem. A metafísica pensa o

¹⁸¹ Carta Sobre o Humanismo, p. 355

¹⁸² “Toda a determinação da Essência do homem, que já pressupõe, em si mesma, uma interpretação do ente sem investigar – quer saiba que não – a questão sobre a Verdade do Ser, é metafísica. Por isso a característica própria de toda a metafísica – e precisamente no tocante ao modo em que se determina a Essência do homem – é ser “humanista”(…) Ele até impede tal questionamento um vez que, devido à sua pro-veniência da metafísica, nem o conhece nem o entende.(…) Essa determinação da Essência do homem não é falsa. Todavia é condicionada pela metafísica (...) A metafísica não questiona a Verdade do Ser em si mesmo. Daí também nunca colocar a questão, de que modo a Essência do homem pertence à Verdade do Ser. Essa questão, a metafísica não apenas ainda não colocou. Ela é inacessível à metafísica enquanto metafísica. O Ser continua a esperar, que ele mesmo torne, para o homem, digno de ser pensado” Carta Sobre o Humanismo p. 351-2

¹⁸³ Idem p. 355.

¹⁸⁴ “A frase “o homem ec-siste” não responde à pergunta, se o homem é ou não real. Ela responde a pergunta pela “Essência” do homem “(...) Enquanto ec-sistente, o homem suporta o Da-sein, assumindo na “Cura” o lugar (Da), como a clareira do Ser. O Da-sein mesmo, porém, se essencializa num “lançamento”. Ele se essencializa no lance do Ser, que, destinado-se, instaura o destino. A essência então se determina somente a partir do ec-stático do Da-sein” Idem p. 354

ente dirigindo-se para o homem esquecendo do *ser*. Neste sentido a verdade do *ser* é a proximidade mais remota, e o esquecimento desta verdade é a decaída de se considerar o ente como se este já fosse ontologicamente interpretado e derivar deste ente a noção “homem”. Esta relação com a verdade do *ser* se dá pela linguagem, que não é algo que se acrescenta ao homem, mas é a casa do ser que aponta para a possibilidade de se pensar a relação entre ser e ser do homem. Ao invés de pensar como o humanismo existencialista que considera o “plano dos homens” Heidegger sugere que se deve pensar no “plano do ser”.

O *ser* dá-se como destino ec-sistente, e isto é diferente de pensa-lo como um “é” a partir do ente, o considerando como homem, pois derivando o “homem” a partir do ente é o esquecimento da diferença ontológica, ou seja “*o ser se manifesta ao homem no projeto ec-stático. Mas este projeto não instaura o ser*”¹⁸⁵, pois o projeto é um projeto jogado, onde o “*próprio ser que destina o homem para a ec-sistência do Dasein como essência*”¹⁸⁶. Neste sentido o esquecimento do *ser* se dá pelo esquecimento da diferença ontológica, que significa primariamente que o homem já sempre se atrelou no ente trabalhando-o como manualidade e representação funcional, o mesmo ocorrendo com o materialismo de Marx, que permanece metafísico por considerar o ente como “*material para o trabalho*”, ou seja, o marxismo já supõe uma interpretação do ente como dada. Este “material para o trabalho” acaba por pousar na técnica, e esta “presenta” o ente num desvelamento/velamento do modo de ser do manual intramundano.

Quando Sartre defende que a “existência precede a essência”, - mas é necessário observar que o conceito de existência presente no texto não refere-se diretamente ao conceito de *existência* de Heidegger, aonde a substância do *Dasein* está em sua existência, - pode-se reconhecer em Sartre, (e isso não é necessariamente certo) que o conceito de existência é ainda defendido no sentido de Descartes, ou seja, como pura

¹⁸⁵ Sobre o Humanismo p. 359.

¹⁸⁶ Idem.

presentidade do homem e dos entes, no sentido de um *simplesmente existente da manualidade das presentidades* (Vorhandenheit)¹⁸⁷.

Esta crítica de Heidegger ao humanismo não aponta para uma defesa do inumano, ou da barbárie. Aponta sim para um esquecimento do *ser* que ocorre em toda a metafísica, na lógica, no humanismo, pois estes, na medida que não pensam a relação entre *ser* e ser do homem, na medida em que fundam interpretações semânticas do ente/do homem, do *ser*, permanecem na noção das categorias como a das presentidades e manualidades instrumentais (Vorhandenheit e Zuhandenheit). Dizer que a essência do homem é ser-no-mundo não decide se o homem “é”, mas aponta para a necessidade de um pensamento como projeto para percebermos a indignidade da situação técnica que entrega o homem a uma manualidade das presentidades dos meios de comunicação e da redução da linguagem. Trata-se de despertar a aspiração do homem como mais próximo do *ser* na clareira e não mais próximo do ente, tarefa desenvolvida na ontologia fundamental.¹⁸⁸

A intenção de Heidegger ao elaborar esta *Carta* pode ser percebida como um proceder de defesa da direção de se atentar para a Clareira do Ser, de pensar a relação entre *ser* e ser do homem, e da linguagem como Casa do Ser. Porém, a noção de linguagem tem de ser pensada além do positivismo lógico e gramatical. Não podemos derivar a categoria “homem” a partir de uma pré-interpretação pura e simples do ente, trata-se de estabelecer a escuta: “*pensar atenta para a clareira do ser, enquanto*

¹⁸⁷ Ver SAFRANSKI: "(...) Sartre emprega o termo "existência" no uso cartesiano tradicional. Existência significa o estar-presente empírico de algo, em contraste com suas determinações meramente pensadas. Sartre pois emprega esse conceito no sentido do *simplesmente existente* (Vorhandenheit) de Heidegger(...)O conceito de existência em *Ser e Tempo*, de Heidegger, porém não se refere a essa pura presença, facticidade, mas designa o sentido transitivo do existir(...)". SAFRANSKI, R. *Heidegger. Um mestre na Alemanha entre o bem e o mal*. p. 407.

¹⁸⁸ “O que se diz em *Ser e Tempo* (1927), parágrafo 27 e 35 sobre o “impessoal” não pretende ser, de forma alguma, uma simples contribuição incidental para a sociologia. Igualmente, o “impessoal” não significa apenas a oposição ético-existencial ao ser próprio da pessoa. O que aí se diz, contém, antes, uma indicação pensada a partir da questão sobre a Verdade do Ser, de que, originariamente, a palavra pertence ao Ser. Essa re-ferência permanece oculta, onde domina a subjetividade, que se apresenta como publicidade. Tal logo que a Verdade do Ser se torna para o pensamento digna de ser pensada, a meditação sobre a Essência da linguagem tem que atingir um outro nível. Já não pode ser apenas uma simples filosofia da linguagem. É só por isso que *Ser e Tempo* (§34) inclui uma indicação sobre a dimensão Essencial da linguagem e toca na questão simples do modo de ser, em que a linguagem, cada vez, “se essencializa”, como linguagem” *Carta sobre o humanismo*. p. 349

*deposita o seu dizer do ser na linguagem como habitação da ec-sistência (...) o pensar traz à linguagem, em seu dizer, apenas a palavra pronunciada do ser*¹⁸⁹.

Em *Ser e Tempo* encontramos descrições da investigação sobre o esquecimento do *ser* pela metafísica tradicional, bem como a elucidação do *Dasein* em como ser-no-mundo, ser-com, como a existência é a essência do *Dasein* e como isso difere da pura mundanidade das presentidades. Neste caminho, a ontologia fundamental ocorre como investigação fenomenológico/hermenêutica da facticidade do *Dasein* bem como da pergunta pelo esquecimento do *ser*. Este caminho trilha na facticidade do *Dasein*, enquanto *ser* para a morte ao nada, como finitude. A linguagem entra fundamentalmente nesse bojo como modo de investigação do esquecimento da metafísica com relação ao *ser*, mas como não se pode abdicar dessa linguagem por simples decisão, parece-nos que a terceira seção de *Ser e Tempo* teve de ser retida: “A seção problemática foi retida, porque o dizer suficiente desta viravolta fracassou e não teve sucesso com o auxílio da linguagem metafísica”¹⁹⁰

Esta noção de Heidegger poderá ser traduzida, se é que podemos torná-la pensável no nosso contexto: Se não pudéssemos esquecer do “é”, que pode ser análogo à passagem para o interior da metafísica para desocultar o *ser*, de fato, investigar a história do esquecimento do *ser* será refazer o mesmo esquecimento, na medida que o “é” está entranhado metafisicamente, e como tal tem de ser utilizado para dizer do “ente” e do “ser”, fato que, não sustenta nenhuma diferença, quanto mais a ontológica “ser e ente”.

Consciente a determinação metafísica do *ser* na forma do “é” o pensador nos lembrará da necessidade de substituir o “é” pelo “dá-se”. Mas Heidegger não pode realizar somente esta “substituição” pois o “dá-se” não é “menos metafísico que o “é”, mas põe o metafísico a ser pensado. O “é” vem dito, metafisicamente, sem uma necessidade maior de pensamento, como substituínte do *ser*. O “é” e sua conexão

¹⁸⁹ Carta sobre o humanismo. p. 371.

¹⁹⁰ Idem.

torna-se um mistério para toda a metafísica que carece de investigação. Como é que se pode dizer que uma coisa “é” ? Como se pode afirmar “é” , ou “*o que restaria para a linguagem se ela não pudesse articular a existência ?*”¹⁹¹. Que entranhamento metafísico possui a expressão “o ser é” ? Como o fato de dizer “é” das coisas que são tem implicações com o que “é” o ente ?

Lembremos que Heidegger defende a questão de que para pensarmos a pergunta que interroga pelo “ser” temos que apontar para uma oxigenação da linguagem. Percebendo isto, na *Carta sobre o Humanismo* Heidegger nos convida a lembrar dos seus próprios escritos, nos chamando para pensar o “é” e sua relação com a diferença ontológica entre *ser* e Ente:

“Emprega-se, ao mesmo tempo, o “dá-se” para, provisoriamente, evitar a expressão “o ser é”; pois comumente diz-se o “é” das coisas que são. Estas nós as designamos de ente. Mas o ser justamente não “é” “o ente”. Se o “é” vem dito, sem maior explicação, do ser, então o ser é representado com demasiada facilidade como um “ente”, ao modo do ente conhecido. (...) Talvez o “é” só possa ser dito, de maneira adequada, apenas do ser, de maneira tal que todo o ente jamais propriamente “é”¹⁹²

Não é preciso realizar grandes considerações para perceber que o esquecimento de toda a ontologia anterior dentro do seu velamento acaba produzido uma contradição no sentido de derivar com o mesmo “é” uma compreensão do ente e manter-se equivocada ao estabelecer o mesmo “é” para enunciar o *ser*. Isto não é uma questão gramatical, mas ontológica, ou seja, qual o fundamento das ontologias que, ou trabalham o “é” como pura cópula dentro das predicções, - quando não trabalham somente o “é” imaginando ser possível retirar, mesmo do calculo proposicional sua proveniência ontológica -, e das ontologias que são realizadas tomando a linguagem como puro instrumento e compreendendo o “ente” e o “ser” com o mesmo “é” ? E diga-se de passagem que este “é” torna-se, muitas vezes, o fundamento esquecido para manifestar compreensões sobre todo o ente.

¹⁹¹ STEINER, p. 38

¹⁹² Carta Sobre o Humanismo. p. 358

A busca de uma escuta pelo problema do “é” passa por toda a história da metafísica na medida em que Heidegger deseja recuperar o esquecimento do *ser* para torná-lo manifesto de ser pensado. Denota que isto situa o universo da metafísica em outro problema: como sair do interior da metafísica para fundar a pergunta pelo *ser* sem cair no esquecimento e ocultação do “é”? Como “é” possível tornar em linguagem um projeto de se pensar o ser e o “é” sem ter de recorrer a um esquecimento do “é” ?

O “é” também está impresso de argúcias metafísicas na medida em que não podemos lhe fixar o sentido, razão pela qual que a 3^a parte da investigação em *Ser e Tempo* teve de ser retida pois se tornou impossível pensar o esquecimento do *ser* na metafísica sem retornar à ela; ainda assim persiste outro problema: como não tomar a linguagem como puro instrumento de proposições argumentativas (e consequentemente metafísicas) seja na forma de uma ontologia seja no uso lógico ?

Se toda a compreensão está envolvida com a linguagem, e, se manifesta por ela, ainda incorremos na questão da pré-estrutura lingüística de toda a compreensão, ou seja, nos movemos numa compreensão ainda não clarificada, nos movemos num “é” polimófico, envolto em névoas que também demonstra uma pré-estrutura na forma da linguagem. Como é que se pode dizer “é” ? Veja-se o paradoxo, é preciso velar o “é” para manifestar o “é” como possível de ser pensado.

A questão “*porque antes o ente e não o nada ?*” irrompe no interior da circularidade hermenêutica de toda a compreensão. Lembremos para isto, da consideração que está expressa no início e no final de *Ser e Tempo*, aonde a filosofia é a ontologia fenomenológica fundamental e universal que parte da hermenêutica do *Dasein* como análise da existência aonde toda a questão filosófica começa e a ela retorna, pois somente enquanto há o *Dasein* “dá-se ser”, ou seja, a pergunta de Leibniz se torna, com relativa proximidade, uma pergunta pelo “é”: *Donde vem, que, em toda*

*a parte, o ente tem a hegemonia e reivindica para si todo o “é”, enquanto fica esquecido aquilo que não é um ente, o nada aqui pensado como o próprio ser”*¹⁹³

De fato a resolução deste problema ontológico metafísico ainda não está a ponto de se tornar possível. O paradoxo do “é” anuncia-se como um fenômeno originário para se pensar as ontologias em relação ao esquecimento do ser. Será possível realizar a passagem para o interior de todas as ontologias metafísicas anteriores para tornar o ser, e conseqüentemente o “é”, pensáveis ? Para retornar a este problema Heidegger caberia investigar a inversão que Heidegger menciona com o termo *Ereignis* para designando o novo evento de destinação do *ser*.¹⁹⁴

Que sirva, talvez de consolo o fato de nos lembrarmos de que esta passagem oculta, esta névoa da história da civilização ocidental não permaneça legada a falta de inspiração para o investigar¹⁹⁵.

¹⁹³ Que é metafísica ? - Introdução 1949 - p. 261

¹⁹⁴ "Lo que propiamente es, no es, de ninguna manera, este o aquel ente. Lo que propiamente es, esto es, lo que propiamente habita y esencia en el Es [Ist], es únicamente el Ser. Sólo el Ser "es", sólo en el Ser y en cuanto Ser se acontece-apropia (Ereignis) lo que nombra el "es"; lo que es, es el Ser desde su esencia(...)Inmediatamente y casi hasta el último momento parecía que "vistazo (Einblick) en lo que es" significaba sólo una mirada que nosotros los hombres echamos, desde nosotros mismo, en lo que es. Lo cual se toma habitualmente como lo ente. Pues el "es" se predica de lo ente. Pero ahora todo se ha invertido. Vistazo no nombra nuestra visión, que nosotros sacamos de lo ente, vistazo en cuanto lampo es el acontecimiento-apropiador de la constelación de la vuelta en la esencia del Ser mismo, y, ciertamente, en la época de lo dis-puesto (Ge-stell). Lo que no es, de ninguna manera, lo ente. Pues, el "hay" ["es ist"] y el "es" son atribuidos a lo ente sólo en cuanto que lo ente es interpelado respecto a su Ser. En el "es" es interpelado "Ser"; lo que en el sentido "es", que constituye el Ser de lo ente, es el Ser". *Die Kehre (La Vuelta)* In . Ciência e Técnica, 1993. Manuscrito

¹⁹⁵ Esta passagem para o oculto no interior da metafísica se torna fundamental porque a história do *ser* é a história do seu esquecimento e também o esquecimento da diferença ontológica. Heidegger na conferência *A sentença de Anaximandro* que fora publicada em 1954 anuncia: "O esquecimento do ser é o esquecimento da diferença do ser com relação ao ente. Mas o esquecimento da diferença não é, de maneira alguma efeito de uma negligência do pensamento. O esquecimento do ser faz parte da essência mesma do ser e de sua manifestação, por ele mesmo velada. (...) Isto quer dizer: a história do ser começa com o esquecimento do ser, com o fato de o ser reter-se com seu modo de manifestação, com a diferença com relação ao ente. A diferença desaparece, permanece esquecida" In *Os pensadores – Os pré-Socráticos* p. 43 e Holzwege p. 364.

III – As Línguas do Pensamento Metafísico

Em uma conferência proferida nos anos de 1951-2 intitulada *Que significa Pensar?* podemos obter alguns indícios para perceber a questão da relevância da necessidade de se pensar o ente em relação ao “é”. Sabemos que o “é” gira em torno da questão sobre a pergunta pelo *ser* que torna possível todo o ente, mas o que acontece com o *ser* ? O que representa na história de toda a metafísica a ocultação do é como forma de infinitivo, por vezes predominante pensado apenas como cópula e que predica o do *ser* ? O que significa esta determinação de Heidegger em insistir na questão do é em relação ao *ser* ?¹⁹⁶

Na pergunta pelo ente e por sua essência o filósofo enunciará uma proposição e nos torna perplexos e ainda assim no relembra da defesa de se pensar a linguagem além do horizonte da lógica, ou das noções do é como cópula, identidade, existência: *A razão do ente, sua essência, se menciona com o “é”*¹⁹⁷. Isto se torna um obstáculo, desde o início, à nossa possível interpretação, pois, a essência do ente se torna um ocultar-se em si mesmo na forma do é como copula que assume uma relação com o *ser* do ente. O é, pensado a partir da diferença ontológica passa ser pensado como modo de manifestar o ente no ocultamento que significa o próprio é. E isto pode ser entendido como uma procedimento incessante de Heidegger em aclarar este rasgo esquecido e fundamental na metafísica: As ontologias anteriores não conseguiram pensar a relação e a diferença entre *ser* e ente pois mantiveram-se a pensar a questão a partir do ente. Steiner observa:

“Converta-se o “é” num mistério substancializado, obscureça-se a sua função cotidiana como uma cópula gramatical e estaremos, com toda a certeza, caçando névoas. Tal é a réplica do senso comum, do positivismo, do lógico e do filósofo lingüístico. (...) Como aconteceu que o mais importante,

¹⁹⁶ As palavras de STEINER nos parecem convincentes “Em suma, Heidegger é uma homem literalmente dominado pela noção do “é” (grego *on*), um homem inexoravelmente espantado com o fato da existência, e obcecado pela realidade da outra possibilidade, que é o nada” p. 36

¹⁹⁷ Que significa Pensar ? p. 166

fundamental e determinante dos conceitos, o de ser, tenha sido tão drasticamente corroído ? Que “esquecimento do ser” reduziu a nossa percepção de “é” à de uma inerte peça de sintaxe ou uma névoa ? Toda a “demolição da metafísica” empreendida por Heidegger, a sua crítica a Platão, Aristóteles, Leibniz, Kant, Hegel e Nietzsche, constitui uma tentativa de dar resposta a esta questão. Para Heidegger, a história da civilização ocidental, vista da duas perspectivas cruciais da metafísica, na esteira de Platão, e da ciência e tecnologia depois de Aristóteles e Descartes, é nem mais nem menos do que a história de como o ser acabou sendo esquecido. O Século XX é o produto culminante mas perfeitamente lógico desta amnésia”¹⁹⁸

O “é” e suas diversas significações não pode ser considerado como uma determinação exclusivamente enunciativa de predicados. O “é” se pronuncia como um problema de todo o conhecimento dos entes, da própria estruturação das ontologias anteriores. Assim, torna-lo em vistas de ser pensado é um fenómeno que diz respeito a condição humana do homem ocidental como própria possibilidade de interpretação, deste modo a constituição e construção do "ocidentalismo" é mediada (destinada) pela forma de linguagem da metafísica. Qual o fundamento (e esta pergunta permanece aqui provisória) de todo o conhecimento se pensarmos que o problema do fundamento está envolvido com a linguagem metafísica, e que essa linguagem baseia-se no pensamento do *ser* a partir do ente, e a interpretação do é como cópula do na forma quotidiana das presentidades ?¹⁹⁹ Cabe a pergunta para investigações posteriores: Como se manifesta o problema do conhecimento nas linguagens na forma das presentidades (Vorhandenheit) ?

¹⁹⁸ STEINER, p. 38-39

¹⁹⁹ Heidegger escreve em 1925: " Em toda a extensão do ponto de partida desta questão, mesmo que ele seja apresentado envolto numa problemática de teoria do conhecimento, se é cego para o que com isto se afirma sobre o Dasein, quando se lhe atribui conhecer como modo de ser. Com isto se afirma nada mais nada menos que: *conhecimento do mundo é um modo de ser do Dasein e um modo de ser que está onticamente fundado em sua constituição fundamental, o ser-no-mundo*. Se reproduzirmos o conteúdo fenomenal da seguinte maneira: *Conhecer é um modo de ser do ser-em*, então se tende, orientado no horizonte tradicional da teoria do conhecimento, a responder: com essa interpretação do conhecimento é justamente detruído o problema do conhecimento. Haverá no entanto uma instância que decida *se e em que sentido* deva existir um problema do conhecimento, fora a coisa mesma ? Se nós perguntarmos pelo modo de ser do próprio conhecimento, então desde o início convém atentarmos que: Qualquer conhecimento se realiza já sempre na base do modo de ser do Dasein, modo de ser que denominamos "ser-em", isto é, o já-sempre-estar-junto-de-um-mundo. (Immer-schon-bei-einer-Welt-sein). No § 20 Das Erkennen als abgeleiteter Modus des In-Seins des Daseins. In *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriff*. Gesamtausgabe Band 20 p. 216-217. Citado também por STEIN, *Seis estudos sobre Ser e Tempo* p. 24 -26

A predominância atual das interpretações técnicas, o *Ge-stell* que se apresenta como o modo de ser do ente na técnica se manifesta como novo destino do impensado em virtude do ocultamento da questão primordial e mais universal, o *ser*²⁰⁰.

O que permanece oculto quando se parte de uma noção de lógica aonde o “é” se tornou somente identidade, cópula é, para Heidegger, um aspecto da própria história da metafísica ocidental, que significa o fato de não podermos interpelar o ente sem nos movermos numa herança de ocultamento inerente à constituição da linguagem.

²⁰⁰ O *Ge-stell* consiste na transformação da natureza de todas as pesquisas sobre entes em geral para a forma de entes nas científicas, numa espécie de maquinaria (inclusive as *Sprachmaschine*) que se ergue e chama para si toda a forma de interpretação dos entes criando uma estrutura existencialmente técnica do investigar. Na conferência *A pergunta pela técnica* que data de 1953 Heidegger irá remeter a estrutura de “armar” compreensivo onde a essência da técnica é o arrazoamento que representa um perigo aonde se impede que o oculto do objeto se manifeste tomando o objeto somente como já existente e disponível: “*Ge-stell (estrutura de dispositivo) significa a coligação daquele encontrar que encontra o homem, quer dizer, que provoca o fazer sair do oculto o real e efetivo num modo de solicitar enquanto um solicitar de existências. (...) Ao técnico, em compensação, pertence a tudo que conhecemos como estrutura de varetas, transmissão e chassi, e que forma parte do que chamamos montagem. Por isso, junto com as partes integrantes mencionadas, caem na zona do trabalho técnico que nunca faz outra coisa que corresponder a provocação da estrutura de encontramento, sem constituir jamais, ou sequer, tê-la como resultado*” *Vorträge und Aufsätze* p. 21.

Mais tarde em 1957 Heidegger irá caracterizar este modo de *dispositivo* relacionando esta questão do ser-com na forma de ser da técnica, escreve ele em *Identidade e Diferença*:

“*Pela representação da totalidade do universo técnico reduz-se tudo ao homem e chega-se, quando muito, a reivindicar uma ética para o universo da técnica(...) Passa-se por alto o apelo ao ser, que fala na essência da técnica(...) A que apelo nos referimos? Toda a nossa existência sente-se, em toda a parte – uma vez por diversão, outra vez por necessidade, ou incitada ou forçada -, provocada a se dedicar ao planejamento e cálculo de tudo. (...) Então até mesmo o ser estaria sendo provocado a manifestar o ente no horizonte da calculabilidade? Efetivamente(...) Na mesma medida que o ser, o homem é provocado, quer dizer, chamado à razão para armazenar o ente que aborda como fundo de reserva para seu planificar e calcular e a realizar esta exploração indefinidamente(...) O nome para todo o processo de provocação que leva o homem e o ser a um confronto de natureza tal que se chamam mutuamente à razão se denomina: dispositivo*” *Identidad y Diferencia / Identität und Differenz*. Ed. Bilingüe. Barcelona: Anthropos p. 83, 85, 87 e *Identidade e Diferença*. In. *Os Pensadores* p. 382

Dentro deste nivelamento técnico, que é um modo de ser do ser-com impressoalizado existencialmente, caracteriza-se que este impessoal vem a impor-se como um modo de ser que estrangula toda e qualquer possibilidade de modo de ser do *Dasein* que venha a ser apresentar como exceção. Trata-se de um *Dasein* inautêntico que está armado e entranhado num “o eles-eu”, tudo que se eleva é esmagado, tudo que se desconhece é banalizado, o segredo perde a sua força, toda a maquinaria da ocupação do *Das Man* determina e agride em toda a parte a todo instante. O modo de ser do ente *Dasein* na técnica é o obscurecimento e nivelamento das possibilidades de ser, a medianidade é o cuidado para a preservação de todo o nivelamento. Como o próprio Heidegger escreve recuperando o teor de uma das proposições de Parmênides: “*O mesmo, pois, tanto é apreender (pensar) como também ser*” ou seja, o mesmo quer dizer que está inserido, e o saber como modo de ser técnico da armação e do pensar é o caractere do obscurecimento impessoal da manualidade intramundana niveladora. A forma de ser do ente *Dasein* no ser-com que são caracterizados como medianidade é o público-aberto, ou a public-idade. Este público aberto, ou esta publicização exacerbada, acaba sendo o veio de toda e qualquer interpretação do *Dasein*-no-mundo, onde a aparente transparência do sentido público obscurece todas as diferenças e autenticidades criando a ilusão do que está encoberto como conhecido, nos termos de Lyotard, “*o ser do ente se dá e se esconde no Dasein. Maneira que agora não é mais trágica, mas técnica(...) o ser na técnica se entrega (“se envia”) como um fundo que permanece a disposição, que a essência de Gestell se desdobra não como destino, mas como “perigo*”. LYOTARD, J. *Heidegger e os Judeus* p. 99. Este impessoal técnico é uma forma que predica todo o modo de ser do *Dasein* anulando-lhe a responsabilidade e permitindo que o próprio *Dasein* se deleite sobre este “a gente” e permaneça obscurecido.

Sem o “é” tudo retorna ao vazio ao mesmo tempo que do “é” não podemos fixar seu sentido. Na Sexta Lição da conferência *Que significa Pensar?* Obtemos notícia deste processo :

“Aonde sobre a árvore, ou na árvore, ou por trás da árvore está aquilo que se nomeia como “é” ? Certamente dizemos este “é” cem vezes ao dia. Ainda não pronunciando-o nos relacionamos continuamente e por onde quer com o que é através deste verbo auxiliar. Mas o feito de que tomamos tão rapidamente o “é”, pode servir, acaso, de prova de que a palavra carece efetivamente de peso ? Quem terá o atrevimento de negar rotuladamente e sem razão alguma que este verbo auxiliar nomeia, em última instância, o mais pesado de difícil que se quer dizer ? (...) Sem aquele “é”, nas frase “a árvore é”, todos estes enunciados juntamente com toda a ciência botânica se despencariam em um vazio. E não é só isto; toda a atitude humana frente a algo, toda a estância humana pelo meio de tal e qual setor de ente se precipitaria sem cessar ao vazio se não se falasse o “é” ”²⁰¹

O que é é ? (e aqui mesmo com o recurso de *ist*, *ist* ou "ist" permanece o impensado). Podemos visualizar a noção de Heidegger como uma tentativa de desvelamento do ponto de vista do fundamento de todo o conhecer de qualquer ente, e o quanto isto forja sentido no interior da linguagem. Estamos condenados a dizer o “é” nas formas de sua ocultação. Porém, ainda assim o “é” permanece em sua manifestação pelo fato de não podermos lhe fixar o sentido sem retornar ao mesmo fundamento de esquecimento. É preciso esquecer de algo para lembrar de algo, é o caminho inexorável de todo o conhecer e elucidar, torna claro e tornar oculto enquanto modo de ser-em.

Para tornar o “é” possível de ser pensado tem que se esquecer dele para dizer dele próprio. Mas, se o *ser* e o ser do ente se velam e se desvelam constantemente na clareira, onde a linguagem é a casa do ser, e os seus guardiões são os poetas, poetizar pode ser a forma de tornar o ente mais próximo de sua essência, mas, ainda assim, se obrigará a dizer “é”. A essência do ente se menciona com o “é”, a essência do ente é o seu próprio velamento na forma que dizemos para dizer dele, na forma que ele se torna possível de ser indagado.

²⁰¹ Qué significa pensar? p. 167

Esta estrutura de encobrimento presente no “é” tornou-se para o filósofo um tema fundamental na medida em que o “é” apresenta-se embrulhado metafisicamente, mas, apesar de sua condição de embrulho seria ainda mais velado se fosse não manifesto. A consonância entre o “é” e a metafísica na forma do esquecimento do ser torna-se direta, renunciar ao “é” é impossível mais ainda assim é necessário apresentá-lo como pensável, toda a escolha torna-se escolha prévia e como tal oculta-se para se manifestar, ou seja, trazer o “é” para a linguagem pode ser pensá-lo, mas é ao mesmo tempo ocultá-lo.

A tendência para o encobrimento é a estrutura do que se esquece do *ser* na *alétheia*, ou seja, aquilo que vela e se desvela nos entes mas que não é ente, neste sentido, o “é” enquanto nomeia o se torna, ao mesmo tempo, impensável, no qual não podemos sequer tornar apreciável e, enquanto tal, ao mesmo tempo, indispensável porém não nos torna o ente inapreciável. O é é a condição impensada para pensar o ente, isto implica numa concepção de verdade que tem o seu “como” na aparência, na medida em que a verdade só se torna elucidável porque justamente parte do esquecido, ou seja, o “é”: *Talvez a única possibilidade que tem o mortal de alcançar a verdade se funde naquela aparência e na aparente indiferença do “é” que traz emparelhado*”²⁰²

O “é” aparece como a lembrança do que se manifesta como engano, o perigo de nos enganarmos a respeito do que pode ser dito, manifesto e apresentado para o pensamento e elucidação. Ainda que seja um paradoxo que incorre na questão do fundamento de tudo o que pode ser pesquisado, ou mesmo posto a mão de uma técnica ou ciência, o “é” mantêm-se mais enganoso se for deixado de lado²⁰³.

Não é possível interpelar o ente sem o recuso da linguagem, esta, ainda que seja falada ou escrita, traz dentro de sí o ser dos entes como impensado, e é por isto

²⁰² Qué significa pensar ? p. 168

²⁰³ (...)”o que tomamos demasiado e rapidamente o “é”, não demonstra de modo algum que o mesmo e o que nomeia não contenham um peso em si que jamais seremos capazes de apreciar. No que podemos tornar tão

que o germe da investigação sobre o *ser* na forma de ocultamento que significa pensar o “é” como cópula no interior da gramática, impede, em boa medida, a experiência da terceira parte de *Ser e Tempo*. Advindo disto, ocorre que a investigação sobre o esquecimento do *ser* é um passo para dentro do interior da metafísica, e como tal, não a recusa, na medida que para dizer dela e do seu esquecimento implica em reafirmá-la. Isto significaria ainda, que a experiência do caminho para o desocultamento do *ser* não se procede no interior da linguagem da lógica, é por isto que Heidegger investiga as metafísicas anteriores e põe a pensar o problema do “é. *A lógica se não for tomada num conceito mais "vivo" não conquista tudo que "é"*.

Quando estamos prontificados a dizer que o ente “é”, - parafraseando Heidegger - , mantemo-nos num vago lugar comum, mas que, ao mesmo tempo, possui a condição de manifestar o que se torna mais misterioso em todo o pensar e isto se torna ainda mais insinuado quando recorremos ao discurso para manifestar o ente.

Decorre que, através de todas estas compreensões realizadas que a investigação sobre “*o que é a filosofia ?*” atende para o mesmo paradoxo do “é”. De um lado, o “é” se torna o fundamento constante de tudo o que pode ser dito e pesquisado, e que ainda não tornou-se possível de ser fixado, mas, ao mesmo tempo, funda a condição humana de todo o investigar do ente, que oculta o *ser* e que não pode pensar o “é” pelo fato dele ocultar-se em si mesmo. Que significa dizer “é” ? Com isto predicamos ocultamente o *ser*, que, como questão, torna-se impossível de ser experienciado devido a linguagem e sua constituição manterem-se nos véus da metafísica, ao mesmo tempo, este “é”, indispensável e constante, oculta o *ser* na forma do infinitivo, e que, paradoxalmente, diz do *ser* para poder tonar o *ser* pensável. Ainda assim, este “é” não pode ser o mesmo do ente, pois o *ser* não é o ente. Assim diz-se que o *ser* “dá-se” para “evitar” a metafísica de se dizer que o “*ser é e não pode não ser*”, mas para dizer do *ser* tem que se dizer “é”, e isto implica e tornar o *ser* um ente para manifestá-lo pensável na linguagem, mas como ? E a diferença ontológica ? Como se pode investigar o *ser*

rapidamente o “é” indica, isto sim, o quanto dispostos estamos constantemente ameaçados pelo perigo de nos enganarmos, engano que é tanto mais enganoso quanto que nem sequer parece existir” Idem

tornando-o um ente no interior da investigação ? Quer dizer, o ser é e esta na verdade (*alétheia*), no movimento de ocultamento e desocultamento /revelamento/ desvelamento²⁰⁴;

Se percebemos que só há verdade enquanto há o *Dasein*, um só é quando o outro o é, mas o que é isto ? Estamos dizendo novamente o “é” para tornar o ser e a verdade pensáveis ? O que é o “é” ? O realmente existente ? Mas para dizermos do realmente existente não temos de dizer “é” ? O é de "*verdade é*" pode ser conquistado se tormarmos o é do ser somente como existência, predicação e identidade ? Heidegger apresenta uma frase: “*Ser não é. Ser dá-se como o desocultar do pre-s-entar*”²⁰⁵.

Para dizermos deste pre-s-entar voltaremos insistentemente a realizar o paradoxo do indefinível, ou o “*incontornável como irrevogável*”, ou seja, voltaremos a ter que dizer, o “é”. O “é” torna-se incontornável, pois não podemos escapar de nos movermos dentro deste “é” em qualquer coisa que interpelamos como ente, ainda assim, ele se torna inacessível, pois não podemos suficientemente lhe proporcionar algum tipo de significado como conceito. A partir desse aspecto de paráfrase com outros textos de Heidegger é possível dizer da necessidade de empregar ao é a o fato deste precisar ser pensado em seu acontecer, que, é claro, não é o mesmo acontecer da coisa (*das Ding*). Pergunta: Será que a interpretação do é somente como cópula, existência e identidade não o torna um *dispositivo* (Ge-Stell) ?

²⁰⁴ Importa observar que Heidegger pretende refundar a investigação sobre a verdade, - tema que não trataremos aqui - , este refundar impele para uma escuta filológica da verdade sendo recuperada no seu contexto de origem grego e retraduzida como *desvelamento*; importa também considerar que se torna uma questão de ocultamento da metafísica o próprio ato de traduzir o radical *alétheia* como simples “verdade”. A idéia de desvelamento se apresenta aí em consonância com a pergunta pelo ser e pelo ente, ou seja, o “como” se parte para possibilitar a manifestação do ente como tal no que ele é e como é, enviando o ente para uma possibilidade de abertura, ou seja, desvelar o ente e tornar ele aberto para a questão do pensamento e isto passa pela recuperação do termo *alétheia* no sentido grego, como nos escreve o filósofo numa conferência de 1930 que fora somente publicada em 1943 intitulada *Sobre a Essência da Verdade*: “*Se traduzirmos a palavra alétheia por “desvelamento”, em lugar de “verdade”, esta tradução não é somente mais “literal”, mas ela compreende a indicação de repesar mais originalmente a noção corrente de verdade como conformidade da enunciação, no sentido, ainda incompreendido, do caráter de ser desvelado e do desvelamento do ente(...) A ex-sistência enraizada na verdade como liberdade é a ex-posição ao caráter desvelado do ente como tal*” In. Os Pensadores p. 336-7.

²⁰⁵ Tempo e Ser , - conferência de 1962 p. 458

A questão da filosofia para ser investigada mereceria embarcar anteriormente numa investigação sobre o “é” ao perguntarmos *O que é a Filosofia ?* . Ainda que isto possa ser um paradoxo, é cabível realizar outra pergunta: Investigando o “é” se toma vistas suficientes para perguntar pela filosofia ? Mesmo que nos demorarmos pondo a questão do “é” orientamo-nos no jogo da pergunta que tenta escutar uma elucidação. Esta escuta demorada da pergunta poderá perguntar pelo próprio sentido da pergunta e o que a pergunta traz dentro do seu questionamento como esquecimento, o que se esquece para tornar algo digno de ser perguntado ? O que se pergunta quando se questiona pelo esquecimento da pergunta ?

Quando Heidegger pergunta pela filosofia, qual as diferenças da questão que pergunta “*O que é a filosofia ?*” em relação ao perguntado “*O que é isto, - a filosofia ?*” ? Como tornar a pergunta algo que se pronuncie como perguntante sem que a pergunta se torne um véu incomensurável de esquecimento para indicação do que a ser perguntado ? Tarefa esta que não é apenas filológica ou de tradução, mas apresenta-se no âmago de investigar se é possível pensar a linguagem como puro instrumento, que servirá de ocultamento e de desvelamento da investigação em geral, na medida que pre-anuncia a condução do “objetal” a conduzir-se a reflexão. O que o “isto” e uma vírgula e um *hifen fenomenológico* em relação ao puro dizer “é” possuem de diferença na enunciação de uma pergunta tão capital para toda a estrutura do pensamento ocidental ? Será esta diferença um mero acaso de se querer tornar o objeto mais distante da direta conceitualização ? Que diferença de aparecimento ou apresentação possui um objeto se ele é interpelado pelo “isto”, com o “é” ainda presente ou, ao invés, de um puro “é” ? Isto não poderá ser examinado a partir de um sentido puramente lógico, ou seja, isto possui uma relação direta com o que se apresenta como anterior a lógica (segundo Heidegger) , ou seja, trata-se de uma questão ontológica da própria pergunta²⁰⁶. O que é o “isto” que se distancia mais do objetal que o “é” ? George Steiner nos observa um ponto de interpretação para esta possível diferença e que aparece também na questão da tradução e interpretação:

²⁰⁶ Escreve Heidegger em *O que é isto – A filosofia* : “Que é isto – a filosofia ? Pronunciamos assaz freqüentes vezes a palavra “filosofia”. ?Se porém, agora não mais empregamos a palavra “filosofia” como um termo gasto; se em vez disso escutarmos a palavra “filosofia” em sua origem, então, ela soa philosophía” p. 212.

“O ponto de partida interrogativo é, evidentemente, tradicional na exposição filosófica e remonta a dialética socrática. Mas o título de Heidegger não se lê *Was Is Philosophiy ?*, como na tradução inglesa. A sua redação é deliberadamente claudicante e carente de orientação. Sugere uma pergunta em duas partes. A ênfase incide tão acentuadamente em *ist* e *das* quanto em *Philosophy*. Antes de designar o objeto de investigação (“filosofia”), Heidegger torna salientes de problemáticos os processos de predicação e de objetivação. Ele insinua – e essa insinuação é simultaneamente a fonte e o núcleo de todo o seu pensamento – que *ist*, o postulado de existência, é anterior a qualquer interrogação significativa. (...) Heidegger logra um sutil efeito duplo. Faz da noção de “filosofia”, do qual poderíamos ter reclamado um controle cotidiano e confiante, algo estranho e distante; e torna-se dependente de – e subordinada a – uma questão e noção maior e mais premente de “é-idade” e “qüidade”. Assim, uma tradução mais completa do seu título poderia ser esta: “O que é perguntar – o que é esta coisa, a filosofia”²⁰⁷

O que aconteceria com a pergunta se entendêssemos o “é” como uma pura cópula frasal que observa o “é” somente como uma cópula no seu modo de ser puramente gramatical?²⁰⁸ A questão não é se é possível que uma formulação predicativa possa ou não possa dizer diferentemente de um mesmo objeto, a questão se dirige para um ponto que se torna anterior: Que alterações das investigações dos objetos podem proporcionar se toma a pergunta como dada e o “é” como simples conexão para proceder na pergunta? Que fenômeno de compreensão e interpretação produz o “é” se for considerado como somente como cópula, identidade ou predicação? De fato, pode-se concordar que não se pode ao mesmo tempo, em um mesmo objeto sob o mesmo ponto de vista atribuir um tipo de predicação e não atribuir ao mesmo objeto, porém, estas conjecturas não atingem o modo de ser da linguagem em que se encontra o “é” no interior da questão da compreensão. Compreender não se totaliza mediante a consecução lógica, o fenômeno da compreensão se dá também no modo como se vai interpelar o objeto (se se quer objetificar), e isto não pode tomar o “é” como pura cópula imersa dentro dos enunciados. Os enunciados não são, segundo Heidegger, as fontes primárias de toda a compreensão, pois a linguagem tem a sua proveniência ontológica e historial, neste sentido, o fenômeno da compreensão possui

²⁰⁷ STEINER, G. p. 24-25.

²⁰⁸ “Só se atinge o significado do “é” no enunciado assertórico predicativo singular. Através da demonstração semântica de todos os enunciados assertóricos predicativos. Pois os enunciados são as unidades primárias de

uma regionalidade ontológica específica, tomar um enunciado como universal é esquecer da questão do compreender, é esquecer da pré-estrutura de todo o compreender. Se o enunciado fosse a fonte primária, como ficaria a questão da experiência estética? Como ficaria o uso do “é” na poesia? Seria a compreensão algo que tem um único modo de ser do enunciado?²⁰⁹. Cabe ainda realizar uma conexão entre o que significa entendimento e compreensão e sua relação com a interpretação, o interrogar, o asserir, enunciar, poetar, ainda é possível perguntar: qual é a fonte primária de todo o nosso compreender?

A tematização de Heidegger sobre a linguagem obtém origem na sua noção de diferença ontológica e no esquecimento que esta diferença representa no interior da metafísica. Através do pensamento da diferença se percebe a confusão da metafísica em manter desde Parmênides a identidade entre ser e pensar e não separação entre o ente e o ser. Ainda assim é somente na noção de esquecimento que se sustentam as pesquisas sobre os entes em geral incluso a própria possibilidade da ciência que clama para si toda a noção de identidade de pesquisa sobre os entes, e da própria lógica entendida como exame de enunciados.²¹⁰

A dimensão de que a linguagem é a casa do ser e os seus guardiões são os poetas, e, de que poeticamente o homem habita no mundo são posições que não

significado de todo o nosso compreender. Somente através delas alguém pode das a entender algo” In STEIN, A Caminho de uma fundamentação pós-metafísica p. 87

²⁰⁹ Para percebemos parcialmente que a questão da linguagem e da palavra em Heidegger tem de ser liberada do horizonte da lógica conferimos LOPARIC comentando o texto de Heidegger *A caminho da Linguagem*.” Desde Parmênides, o pensamento ocidental é o pensamento da identidade entre o pensar e o ser(...)A expressão característica desse pensamento é o enunciado(Aussage), concebido como podendo ser verdadeiro ou falso, no sentido de correto, com-forme ao seu objeto. No enunciado que visa a identidade, pensamento da diferença perece. (...) Não se trata aqui de uma tentativa de ressuscitar o nominalismo. Este permanece ainda preso a concepção lógico-gramatical da linguagem e, de resto, perfeitamente compatível com as pretensões da técnica. (...) Para que possa vigorar, o pensamento da diferença tem que apreender um dizer que não é o mesmo que o dito; um dizer que é ao mesmo tempo um não dizer(...) Um pensamento que não quer mais enunciar, mas apenas acenar (winken), tem de se libertar da lógica proposicional. Mais radicalmente ainda, tem de se libertar da palavra inteira para poder ouvir o gestado da palavra quebrada” Ética e Finitude p. 82.

²¹⁰ Tudendhat discorda afirmando que a rejeição do lógico em Heidegger é uma contradição : ““A situação é especialmente confusa em Heidegger (...) Em contraste com a abertura que é expressa nas sentenças ele procurou exibir uma abertura pré-lógica e pré-linguística como mais originária que ele mesmo assim assinalou pelo fio condutor da estrutura do enunciado (Aussagestruktur) (do “como” (als), 32). Essa exclusão das sentenças do núcleo da análise resulta na rejeição do lógico contradiz a importância central que Heidegger atribui a linguagem. (“a linguagem é a casa do ser”)” TUGENDHAT, Ernst Lições Introdutórias a Filosofia Analítica da Linguagem p. 113

aparecem em *Ser e Tempo*, nas sim em textos posteriores como *Carta sobre o Humanismo*, *Hölderlin e a Essência da Poesia* e *A Origem da Obra de arte*. De outro lado o § 32 de *Ser e Tempo* menciona a questão do “como”, Heidegger escreve: “O “como” constitui a estrutura do “estado de abertura” de algo compreendido; constitui na interpretação”(...)A articulação do compreendido no aproximar-se interpretativamente dos entes seguindo o fio condutor de “algo como algo” é anterior a toda a proposição temática sobre eles”²¹¹. De fato, Heidegger parece apontar para uma análise pré-lógica, porém, se pensarmos no pré-lógico seria derivar todo o compreender dos entes no trâmites da lógica, e Heidegger não parece demonstrar isto. Ao mesmo tempo Heidegger não fala somente no lógico como ente dado, se observarmos a *Carta Sobre o Humanismo* e mesmo o final do § 33 de *Ser e Tempo* Heidegger esta criticando a tradução de *logos* como *lógica na forma da proposição* e esta análise lógica não pode negar a sua dependência da ontologia.

Em Heidegger a linguagem se torna casa do ser pois ele concorda com Aristóteles onde poematizar é mais verdadeiro do que investigar o ente. Heidegger estabelece alguns limites para o lógico A constante alusão de Heidegger aos poetas como Rilke e Hölderlin possuem esta conotação de linguagem.²¹²

A posição de Heidegger é contrária a lógica na forma moderna do cálculo lingüístico também na medida que sua filosofia é uma passagem para a questão da poesia²¹³, em um escrito de 1937 intitulado *Hölderlin e a Essência da Poesia* escrevemos:

“O primeiro resultado foi que o reino da ação da poesia é a linguagem. Portanto a essência da poesia deve ser concebida pela essência da linguagem. Porém, em segundo lugar se põe claro à poesia, o nomear que instala o ser e a essência das coisas(...)a poesia não toma a linguagem como um material já existente, mas que a poesia mesma faz possível a linguagem”²¹⁴

²¹¹ SuZ p. 148

²¹² “A linguagem é a casa do ser. Nesta habitação do ser mora o homem. Os pensadores e os poetas são os guardas desta habitação” In *Carta Sobre o Humanismo* p. 347

²¹³ Para parafrasear o título do livro Benedito Nunes: *Passagem para o poético*.

²¹⁴ Hölderlin und das Wesen der Dichtung. In. *Erläuterungen zu Hölderlin Dichtung* p. 43 e Hölderlin y la esencia de la poesia. In. *Arte y Poesia* p. 140.

Heidegger critica a lógica porque está a caminho de pensar a linguagem a partir da "essência" a linguagem, esta no caminho de pensar a linguagem enquanto um modo de ser que se dá na compreensão da abertura do ser para o Dasein, na abertura para a clareira do ser onde o Dasein está na verdade, em suma, na pergunta pela diferença entre ser e ente. Heidegger critica a redução do "é" à pura cópula como forma metafísica, ou seja, aonde se confunde o ser com o ente, deste modo, o filósofo aponta para a linguagem no seu modo de ser, ou seja, o filósofo do ser não transforma a linguagem no enunciado e nem tampouco o "é" à pura cópula, pois sabe que dista também depende a necessidade de desvelamento "linguístico das formas lógicas" no pensamento do *ser*.²¹⁵

Pensamos que a liberação da linguagem está diretamente relacionada com a questão do "é" e a metafísica em geral. Entende-se com isto que Heidegger não pretende realizar uma destruição ou demolição da metafísica, mas realizar uma passagem para dentro desta para pensar o destino do *ser* e o que há com o ser. Diríamos também que este processo caminha pela liberação do "é" do puro fenômeno de cópula na lógica.²¹⁶ O "é" tem a sua relação direta com o fenômeno do ser e seu esquecimento na metafísica, e assim, o "é" tem de ser escutado sob a linha de penetração no interior da metafísica, que não é uma pura rememoração histórica, mas um fenômeno que pretende tronar presente a seguinte pergunta: O que há com o ser ?

Heidegger não irá nos delimitar o que se fará com o "é" ou mesmo tentará extinguir o "é", ao contrário, Heidegger atenta para pensar na questão do "é" além de uma investigação pura na linguagem já pressuposta como forma unicamente instrumental. Heidegger percebe o que o "é" significa no interior da metafísica, e que

²¹⁵ Se considerarmos as compreensões de Bornheim podemos perceber esta questão "Dentro de uma interpretação instrumentalista da linguagem, o fenômeno poético resulta inexplicável. Por esta razão pode Heidegger dizer que "a poesia é a fundamentação do ser pela palavra". BORNHEIM, G. *Metafísica e Finitude* p. 113.

²¹⁶ "Se a metafísica esquece do ser, e se existe a possibilidade de problematizá-lo, Heidegger tem ao mesmo o mérito da coerência do ponto de partida, porquanto, se na tradição filosófica a Lógica como que consagra a impossibilidade do discurso sobre o ser, devemos tentar outros caminhos que não os da Lógica para realizar aquela problematização" Idem p. 125

implicações isto possui na linguagem e na necessidade de recuperação da grande questão esquecida: O ser. A liberação da linguagem tem o sentido de caminhar para dentro do germe de metafísico da própria constituição metafísica na forma da língua. É por isto que não podemos pensar Heidegger como um puro destruidor da metafísica, ao contrário, ele sabe que não se tornou possível pensar o ser e o “é” porque para torná-los pensáveis teríamos de nos libertar da linguagem em geral na forma com que esta se encontra, daí a tese: a linguagem na forma da língua é metafísica, e um exemplo disso é que não podemos dizer do ser e nem do “é” sem retornar ao esquecimento deles próprios, é preciso esquecer do “é” para manifestá-lo, ou seja, o caminho a manifestação do “é” constitui na direção própria do seu esquecimento. No texto *A Constituição onto-teo-lógica da metafísica* encontramos um dos pontos máximos de percepção da questão do “é” e sua relação com o ser a língua e metafísica e o esquecimento:

“Nossa línguas ocidentais são, de maneiras sempre diversas, línguas do pensamento metafísico. Fica aberta a questão se a essência das línguas ocidentais é em si puramente metafísica e, por conseguinte, em definitivo caracterizada pela onto-teo-lógica, ou se esta línguas garantem outras possibilidades de dizer e isto significa ao mesmo tempo possibilidades do não dizer que diz. Com suficiente frequência mostrou-se (...) a dificuldade a que está exposto o dizer pensante. A palavrinha “é”, que em toda parte fala em nossa língua e diz do ser, mesmo ali onde propriamente não se manifesta, contém – desde o *éstí gàr einai* de Parmênides até o “é” do princípio especulativo em Hegel e até a dissolução do “é” numa posição de vontade de poder em Nietzsche – todo o destino do ser”.²¹⁷

Não podemos escapar da metafísica, e se pensarmos que a forma pura da lógica pode liberar o horizonte do “é” novamente retornamos a velha metafísica. O “é” tem de ser pensado junto ao ser como forma de designação deste e como sentido, não podemos recorrer ao mesmo “é” para dizer do ser e do ente, ou seja, a língua é uma metafísica na sua forma de esquecimento, pois, para dizer tem de ocultar afim de manifestar dito. O “é” traz o destino do ser devido ao fato de manter-se multiforme, ou incontornável, ao mesmo tempo, inacessível, pois não podemos lhe fixar sentido. O “é” é condição de todo o dizer, mesmo para dizer dele mesmo, que por si é um

²¹⁷ In Os pensadores p. 400.

esquecer, um velar. Se as línguas ocidentais são línguas do pensamento metafísico, a estruturação deste destino se deu, em boa medida, pela utilização da linguagem como *Vorhandenheit*.

CONCLUSÃO

Herbert Marcuse foi um dos primeiros filósofos a escrever e publicar algo sobre *Ser e Tempo*, já em 1928 nas suas "*Contribuições para a compreensão de uma fenomenologia do Materialismo Histórico*", guardadas as devidas diferenças encontramos o entusiasmo com a questão de Heidegger: "*Na consciência de tão aguda necessidade, vem a ser lançada a pergunta fundamental de toda a filosofia vital: O que é propriamente a existência e como é possível a existência em geral (...) A filosofia devolveu-se à sua necessidade originária, trata-se unicamente dessa existência, da sua verdade e plenificação. A partir dessa base sairão agora todos os problemas filosóficos*".²¹⁸ Acrescentamos a esse entusiasmo a necessidade de se reconquistar as experiências da linguagem afim de não pensá-la somente como um instrumento de comunicação de entes na forma do impessoal da presentidades. Neste sentido, este escrito tratou apenas de um exercício que talvez demonstra uma tentativa de compreender Heidegger e lembrar do que se esquece ao compreendê-lo.

A tarefa que se põe a seguir é verificar a proveniência do problema do "é" face a três questões que são irrevogáveis do ponto de vista do perigo que habita sobre a noção de linguagem como instrumento, quais sejam: a versão *humanista, iluminista e técnica* do pensamento que se atém puramente ao ente como objeto, na forma do "é", e por conseguinte, o perigo do caráter objetual da linguagem. Ainda assim permanece tal escrito numa permanente provisoriedade. A dificuldade de escrever sobre Heidegger parece depender de uma estrutura interna ao contato com o filósofo. Este trabalho é resultado da dificuldade de apresentar certas questões, dificuldade ocidental, interna a constituição da linguagem. A teoria do conhecimento emudece frente a um "é" se tomar a linguagem como mero instrumento de comunicação de entes.

²¹⁸ MARCUSE, H. *Materialismo histórico e existência*. p. 73.

Quisemos lembrar aqui, a necessidade de demorar na pergunta pelo “é” e na questão da metafísica. Heidegger foi um intenso investigador das questões esquecidas pela metafísica, e como tal, elabora críticas a ela, mas não imagina, principalmente se vermos o texto *Zur Seinsfrage* que essa decisão põe um fim no sentido de não haver mais metafísica, mas sim de não permanecer na metafísica com a plenitude do esquecimento: (...) *falsa interpretação da “destruição” abordada em Ser e Tempo (1927), que não tinha outro propósito senão o de reconquistar as experiências originais do ser da metafísica, através da derrubada de representações tornadas correntes e vazias*”²¹⁹ .

Este texto, tem, então, a intenção de uma procura provisória, e é apenas a tentativa de encontrar uma via de acesso aos problemas elaborados por Heidegger. Pretende-se assim, tomar o desenvolvimento elaborado até aqui como fonte de pesquisa para temas ainda imersos na monumental *Gesamtausgabe*.

²¹⁹ Sobre o Problema do Ser p. 52

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS²²⁰

6.1 – De Martin Heidegger

HEIDEGGER, Martin . *A Sentença de Anaximandro* In. Os Pensadores – Pré-Socráticos: São Paulo: Abril Cultural, 2^a Ed., 1978, 19-47 p.

_____ *A Tese de Kant sobre o Ser*. In. Os Pensadores: São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 429-452,

_____ *Aus der Erfahrung des Denkens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

_____ *Caminhos del Bosque*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

_____ *Ciência y Técnica*. Santiago de Chile: Ed. Universitária, 1993

_____ *Conferências y Artículos*. Barcelona: España: Ediciones del Serbal, 1994.

_____ *De Camino al habla*. Barcelona: Serbal, 1987

_____ *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.

_____ *El origen de la obra de arte*. In. Arte y Poesia, México: Fondo de Cultura Económica, 1982,

_____ *El Ser y El Tiempo*. 7^a Ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

_____ *Erläuterungen zu Hölderlin Dichtung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981.

²²⁰ A bibliografia corresponde à obras citadas e consultadas para realização da pesquisa.

- _____ *Estudios Sobre Mística Medieval*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- _____ *Hölderlin y la esencia de la poesia*. In. Arte y Poesia, México: Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 123-147.
- _____ *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- _____ *Identidad y Diferência / Identität und Differenz*. Barcelona: Anthropos, 1988.
- _____ *Identidade e Diferença – A constituição Onto-Teo-Lógica da Metafísica* In. Os Pensadores: São Paulo: Abril Cultural, 1973, 375-400 p.
- _____ *Introdução à Metafísica*.. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966.
- _____ *Kant y el problema de la metafísica*. , 2^a Ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- _____ *Logik, die Frage nach dem Wahrheit*. GA 21 Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____ *Neuere Forschungen über Logik*. In. Frühe Schriften. GA 1 Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.
- _____ *Nietzsche – Metafísica e Nihilismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- _____ *Nietzsche I – II* . Pfullingen, 1961.
- _____ *Nietzsche I - II*. Barcelona - España: Ediciones Destino, 2000.

- _____ *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.
- _____ *Que é isto – a Filosofia* In. Os Pensadores: São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 205-222
- _____ *Que é Metafísica ? – Preleção (1929) – Posfácio (1943) - Introdução (1949)*. In . Os Pensadores: São Paulo: Abril Cultural, 1973, 223-261 p.
- _____ *Que é uma Coisa ? Doutrina de Kant dos Princípios Transcendentais* . Rio de Janeiro: Edições 70, 1987.
- _____ *¿Qué significa Pensar?* Buenos Aires: Editorial Nova, 1964.
- _____ *Sein und Zeit*. 17. Auflage, Tübingen: Max Niemeyer, 1993.
- _____ *Seminário Le Thor*. Manuscrito, tradução de Diego Tatian. 1995.
- _____ *Sendas Perdidas*. Buenos Aires: Losada, 1960.
- _____ *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1993.
- _____ *Sobre a Essência da Verdade*. In . Os Pensadores: São Paulo: Abril Cultural, 1973 325-343 p.
- _____ *Sobre a Essência do fundamento*. In . Os Pensadores: São Paulo: Abril Cultural, 1973, 281- 323 p.
- _____ *Sobre o Humanismo* In . Os Pensadores: São Paulo: Abril Cultural, 1973, 345-373 p.
- _____ *Sobre o Problema do Ser – O caminho do Campo* . São Paulo: Duas Cidades, 1969.
- _____ *Tempo e Ser* In. Os Pensadores: São Paulo: Abril Cultural, 1973, 453-469 p.

- _____ *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.
- _____ *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- _____ *Was heisst Denken ?*. Stuttgart: Reclam, 2001.
- _____ *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

6.2 Bibliografia de Apoio sobre Heidegger

- APEL, K. O. *Wittgenstein y Heidegger: La pregunta por el sentido del ser y la sospecha de falta de sentido contra toda metafísica*. In. *Dianoia.- Anuário de filosofia*. México: Fónodo de Cultura, 1967 p. 111-148
- ARISTÓTELES, *Metafísica*. Madri: Editorial Gredos. Edición Trilingüe, 1982.
- AXELOS, K., *El Pensamiento Planetario. El devenir-pensamiento del mundo y el devenir-mundo del pensamiento*. Monte Avila, 1969.
- BORNHEIM, Gerd. *Metafísica e Finitude*. Porto Alegre: Movimento, 1972.
- COURTINE, Jean-François *As Investigações Lógicas de Martin Heidegger, da Teoria do Juízo à Verdade do Ser*. In. *Discurso - Revista do Departamento de Filosofia da USP* n. 27 - 1996.
- DERRIDÁ, Jacques *Márgenes de la Filosofía*. Madrid - España: Ediciones Cátedra, Colección Teorema, 1989.

DE BONI, Luis. A. (org.) *Finitude e Transcendência – Festschrift em Homenagem a Ernildo Stein*. Petrópolis: Vozes, 1996.

GADAMER, Hans-Georg *Verdad y Metodo*. 2ª Ed. Salamanca – España: Ediciones Sígueme, 1984.

GAOS, José *Introducción a El Ser y el Tiempo de Martin Heidegger*. 2ª Ed México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

HOLZAPFEL, Cristóbal, *El pensamiento a-valórico heideggeriano*. In. *Aventura ética. Hacia una ética originaria*: Universidad de Chile, 1997. Texto Manuscrito.

KUHN, Helmut *The Phenomenological Concept of 'Horizon'*. In *Philosophical Studies in Memory of Edmund Husserl*. Ed. Marvin Faber, 1940.

LARUELLE, François *As Filosofias da Diferença*. Portugal: Res - Editora, 1997

LÖWITZ, K, *Heidegger, Pensador de un tiempo indigente* Madrid: Rialp, 1956.

LOPARIC, Zeljko. *Heidegger Réu – Um Ensaio Sobre a Periculosidade da Filosofia*. Campinas: Papyrus Editora, 1990.

_____ *Ética e Finitude*. São Paulo: EDUC, 1995.

_____ *Ética Originária e Práxis Racionalizada*. Campinas: Manuscrito, 2001 vol. XXIV, pp. 141-228.

LYOTARD, Jean-François. *Heidegger e os Judeus*. Petrópolis: Vozes, 1994.

- MAC DOWELL, João. *A Gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*. São Paulo: Loyola, 1993.
- MARCUSE, Herbert *Materialismo Histórico e Existência*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.
- NUNES, Benedito. *Passagem para o poético*. São Paulo: Ática, 1985.
- OLIVEIRA, Manfredo A. *Reviravolta Linguístico -Pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- PALMER, Richard, *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1997
- PÖGGELER, O., *Filosofía y política en Heidegger*, Alfa, Barcelona, 1984.
- REYNA, Alberto Wagner de, *La Ontologia Fundamental de Heidegger*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2ª Ed., 1945.
- ROVATTI, Pier & VATTIMO, Gianni (eds.) *El Pensamiento Débil*. España: Ediciones Cátedra, 1995.
- SAFRANSNKI, Rüdiger *Heidegger, Um Mestre na Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2000.
- SCHÜRMAN, R. *¿Qué hacer en el fin de la metafísica?*. In. *Cahier de l'Herne* nº 45, "Heidegger", Paris, 1983, pp. 449-476
- STEIN, Ernildo *A Caminho de uma Fundamentação Pós-Metafísica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

_____ *A Questão do Método na Filosofia*. Porto Alegre: Editora Movimento, 2^a. Ed., 1983.

_____ *Anamnse – A Filosofia e o Retorno do Reprimido*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

_____ *Aproximações Sobre Hermenêutica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

_____ *Compreensão e Finitude – Estrutura e Movimento da Interrogação Heideggeriana*. Porto Alegre: Ética Impressora, 1967.

_____ *Compreensão e Finitude – Estrutura e Movimento da Interrogação Heideggeriana*. Ijuí: UNIJUÍ Editora, 2001.

_____ *Diferença e Metafísica - Ensaio sobre a desconstrução*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____ *Introdução ao Pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: Ithaca, 1966.

_____ *Melancolia*. Porto Alegre: Editora Movimento, 1976.

_____ *Seminário sobre a verdade*. Petrópolis: Vozes, 1993

_____ *Seis Estudos Sobre Ser e Tempo*. 2^a Ed. Petrópolis: Vozes, 1990.

STEINER, George. *As Idéias de Heidegger*. São Paulo: Cultrix, 1982.

TUGENDHAT, Ernst. *Lições Introdutórias à filosofia Analítica da Linguagem*
Ijuí: Editora UNIJUÍ, 1992.

TUGENDHAT, Ernst & WOLF, Ursula. *Propedêutica Lógico-Semântica*.
Petrópolis: Vozes, 1997.

VATTIMO, G. *Más allá del Sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica.*

Paidós: Barcelona, 1992.

WAEHLENS Alfonso de, *Heidegger.* Buenos Aires: Ediciones Losange, 1955.