



**O CONCEITO DE “SIGNIFICATIVIDADE” EM  
*SER E TEMPO* DE MARTIN HEIDEGGER**

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

**Adel Fernando de Almeida Vanny**

**Santa Maria, RS, Brasil,  
2009**

**O CONCEITO DE “SIGNIFICATIVIDADE” EM *SER E TEMPO*  
DE MARTIN HEIDEGGER**

**por**

**Adel Fernando de Almeida Vanny**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração em Filosofias Continental e Analítica, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de  
**Mestre em Filosofia.**

**Orientador: Prof. Dr. Róbson Ramos dos Reis**

**Santa Maria, RS, Brasil,**

**2009**

**Universidade Federal de Santa Maria  
Centro de Ciências Sociais e Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,  
aprova a Dissertação de Mestrado

**O CONCEITO DE “SIGNIFICATIVIDADE” EM *SER E TEMPO* DE  
MARTIN HEIDEGGER**

elaborada por

**Adel Fernando de Almeida Vanny**

como requisito parcial para obtenção do grau de  
**Mestre em Filosofia**

**COMISSÃO EXAMINADORA:**

---

**Prof. Dr. Róbson Ramos dos Reis (UFSM)**  
(Presidente/Orientador)

---

**Prof. Dr. Marco Antônio Casanova (UERJ)**

---

**Prof. Dr. Paulo Rudi Schneider (UNIJUÍ)**

Santa Maria, 27 de março de 2009.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço àqueles, sem os quais este trabalho não seria possível:

- À minha família;
- À Fabi;
- Aos meus amigos;
- Ao professor Róbson R. dos Reis;
- Ao professor Marcelo Fabri;
- À CAPES.

**LISTA DE ABREVIATURAS**

CFM	<i>Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão.</i> Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
L	<i>Lógica: la pregunta por la verdad.</i> Trad.: Joaquín Alberto Ciria Cosculluela. Madrid: Alianza Editorial, 2004.
PPF	<i>Los problemas fundamentales de la fenomenología.</i> Tradução de Juan José Garcia Norro. Madrid: Trotta, 2000.
PHCT	<i>History of the concept of Time: prolegomena.</i> Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1992.
ST	<i>Ser e Tempo.</i> Tradução de Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.
SZ	<i>Sein und Zeit.</i> Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.

## RESUMO

Dissertação de Mestrado  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
Universidade Federal de Santa Maria

### O CONCEITO DE “SIGNIFICATIVIDADE” EM *SER E TEMPO* DE MARTIN HEIDEGGER

AUTOR: ADEL FERNANDO DE ALMEIDA VANNY

ORIENTADOR: RÓBSON RAMOS DOS REIS

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 27 de março de 2009

O presente trabalho objetiva reconstruir o conceito de “significatividade”, conforme foi apresentado em *Ser e Tempo* de Martin Heidegger. Tal conceito deverá ser, portanto, caracterizado como estrutura formal da mundaneidade do mundo e, ademais, enquanto o fundamento da possibilidade da palavra e, por conseguinte, da linguagem. Para tanto, optamos por tratar o tema em três etapas. Na primeira etapa, buscaremos elaborar uma breve apresentação do projeto ontológico de *Ser e Tempo*. Esse primeiro capítulo pretende situar o tema da significatividade no interior do projeto ontológico heideggeriano. A partir da apresentação do projeto ontológico heideggeriano, a segunda etapa tem em vista a reconstrução da significatividade enquanto estrutura formal da mundaneidade do mundo. Assim, o segundo capítulo centrar-se-á na análise da estrutura existencial do mundo, visando expor a constituição originária da estrutura ontológica do mundo. Por sua vez, o terceiro capítulo objetiva caracterizar a significatividade como fundamento da possibilidade da palavra e da linguagem. Para isso, esta última etapa buscará esclarecer a gênese da linguagem, tal como essa gênese foi exposta no tratado ontológico *Ser e Tempo*.

Palavras-chaves: Ser e Tempo, Significatividade, Mundaneidade, Linguagem.

**ABSTRACT**

Master's Thesis

Postgraduate Program in Philosophy

Universidade Federal de Santa Maria, Brazil

**THE CONCEPT OF “SIGNIFICANCE” IN BEING AND TIME OF  
MARTIN HEIDEGGER**

AUTHOR: ADEL FERNANDO DE ALMEIDA VANNY

ADVISOR: RÓBSON RAMOS DOS REIS

Date and Place of the Defense: Santa Maria, March 27<sup>st</sup> 2009

The present work aims at to rebuild the concept of “significance”, as it was presented in *Being and Time* of Martin Heidegger. Therefore, the concept should be characterized as formal structure of the worldhood of the world and, besides, while the foundation of the possibility of the word and, consequently, of the language. For that, we opted to treat the theme in three stages. In the first stage, we will look for to elaborate a brief presentation of the ontological project of *Being and Time*. This first chapter intends to place the theme of significance for inside of the heideggerian ontological project. Starting from the presentation of the heideggerian ontological project, the second stage has in mind the reconstruction of the significance while the formal structure of the Worldhood of the world. In that case, the second chapter will be centered in the analysis of the existential structure of the world, aiming at to expose the original constitution of the ontological structure of the world. While the third chapter aims at to characterize the significance as foundation of the possibility of the word and of the language. For that, this last stage will look for to explain the genesis of the language that is found in the ontological treaty *Being and Time*.

Key-words: Being and Time, Significance, Worldhood, Language.

## ÍNDICE

<b>AGRADECIMENTOS</b> .....	III
<b>LISTA DE ABREVIATURAS</b> .....	V
<b>RESUMO</b> .....	VI
<b>ABSTRACT</b> .....	VII
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	1
<b>CAPÍTULO I: O PROJETO ONTOLÓGICO DE SER E TEMPO</b> .....	5
1.1 A retomada da questão do ser .....	6
1.2 A premissa da diferença ontológica .....	7
1.3 A cotidianidade mediana como via de acesso à analítica da existência.....	8
1.4 O ser-no-mundo como ponto de partida apropriado para a analítica da existência .....	11
1.5 O desenvolvimento da analítica da existência .....	13
1.6 O ser do ser-aí como cuidado .....	14
1.7 Ser-todo e ser-para-a-morte .....	15
1.8 A temporalidade como o sentido do ser do ser-aí.....	17
1.9 A historicidade da existência .....	21
<b>CAPÍTULO II: A ESTRUTURA FORMAL DA MUNDANEIDADE DO MUNDO</b> .....	24
2.1 A elucidação da noção de “mundo” .....	25
2.3 A interpretação ontológica dos entes intramundanos.....	27
2.4 O acesso ao fenômeno do mundo a partir do modo de ser da disponibilidade.....	31
2.5 Mundaneidade e significatividade.....	34
2.5.1 Remissão e signo .....	35
2.5.2 Conformidade.....	38
2.5.3 A mundaneidade do mundo .....	40



2.5.4 Significatividade.....	41
2.6 Significatividade e decadência.....	46
<b>CAPÍTULO III: A SIGNIFICATIVIDADE COMO FUNDAMENTO DA</b>	
<b>LINGUAGEM.....</b>	<b>49</b>
3.1 Pressupostos para uma fenomenologia da linguagem.....	49
3.1.1 A renúncia à filosofia da linguagem.....	50
3.1.2 A concepção de linguagem e a noção de <i>logos</i> .....	53
3.2 A abertura do ser-no-mundo.....	60
3.2.1 A disposição existencial.....	65
3.2.2 A compreensão existencial.....	67
3.2.3 A determinação impessoal da mundaneidade.....	77
3.3 Discurso e significativade: o fundamento ontológico da linguagem.....	81
3.4 Significativade e falação.....	86
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>89</b>
<b>BIBLIOGRAFIA PRINCIPAL.....</b>	<b>91</b>
Bibliografia secundária.....	91

## INTRODUÇÃO

A noção de “significatividade” aparece no tratado ontológico *Ser e Tempo* de Martin Heidegger no capítulo destinado à apresentação da estrutura ontológica do mundo, isto é, da “mundaneidade” do mundo. O filósofo caracteriza tal noção como a estrutura formal da mundaneidade e, além do mais, como fundamento da possibilidade da palavra e, por conseguinte, da linguagem. Como entender, porém, essa caracterização?

Esta dissertação de mestrado objetiva reconstruir o conceito de “significatividade” tal como foi caracterizado em *Ser e Tempo*. Para tanto, opta-se por tratar o tema em três etapas, referentes a capítulos deste trabalho. Na primeira etapa, busca-se elaborar uma apresentação do projeto ontológico de *Ser e Tempo*. A partir da apresentação do projeto ontológico heideggeriano, a segunda etapa tem em vista reconstruir a significatividade enquanto estrutura formal da mundaneidade do mundo. Por sua vez, o terceiro capítulo objetiva caracterizar a significatividade como fundamento da possibilidade da palavra e da linguagem. Como se desenvolverá cada uma dessas etapas?

Heidegger expõe o conceito de “significatividade” na primeira seção de *Ser e Tempo* durante a apresentação da estrutura existencial da “mundaneidade” do mundo. O mundo vem a ser explicitado como um constitutivo da noção *a priori* de “ser-no-mundo”, a qual, segundo o filósofo, concerne a uma hipótese interpretativa básica para o desdobramento da analítica da existência, ou seja, da análise das estruturas existenciais do ente humano que possui uma “compreensão” de ser. Tal analítica vem à tona como um passo necessário para o desenvolvimento do projeto ontológico heideggeriano (para a adequada elaboração da questão do sentido do “ser”), na medida em que o existente humano, ao compreender ser, de algum modo disponibiliza o sentido do “ser”, isto é, disponibiliza o parâmetro a partir do qual se mantém a possibilidade da compreensão de ser, a temporalidade. Assim, o objetivo do primeiro capítulo é realizar uma apresentação do projeto ontológico de *Ser e Tempo*, pois tal apresentação pretende situar a significatividade no interior do programa ontológico e oferecer um contexto que permita um aparato conceitual para a apropriada elaboração do tema desta dissertação. Em adição, dado o caráter introdutório do primeiro capítulo, ele não aborda detidamente as inter-relações conceituais entre o conceito de “significatividade” e os demais conceitos que perfazem o projeto ontológico heideggeriano.

Com base na apresentação do projeto ontológico desenvolvida na primeira etapa, atenta-se para o fato de que a tematização dos momentos constitutivos do ser-no-mundo se refere à analítica da existência, cuja elaboração tem o caráter de condição necessária para a explicitação da questão fundamental do livro *Ser e Tempo*, ou seja, a questão do sentido do ser. A noção de significatividade vem à tona na interpretação do mundo como momento constitutivo do ser-no-mundo. Sendo assim, para a reconstrução da significatividade enquanto estrutura formal constitutiva da mundaneidade, deve-se elucidar o desdobramento da analítica da existência que parte da noção de “mundo” e, em seguida, expor a estrutura ontológica do mundo, isto é, a mundaneidade em sua constituição originária.

Ademais, além de estrutura formal da mundaneidade do mundo, Heidegger caracteriza a significatividade também como condição fundante da possibilidade da palavra e da linguagem. Tendo isso em vista, o terceiro capítulo dedica-se a tematizar a significatividade enquanto fundamento a partir do qual os significados podem ser enunciados em uma linguagem. Portanto, a terceira etapa do texto objetiva a explicitação, em consonância ao modo como foi exposta em *Ser e Tempo*, da gênese da linguagem. Grosso modo, isso significa que o terceiro capítulo apresenta os momentos de uma “fenomenologia da linguagem”, a qual sustenta que, na analítica da existência, a compreensibilidade afetivamente disposta encontra-se articulada pelo existencial discurso num todo de significações, isto é, na significatividade. A elaboração dessa compreensão originária, na interpretação, abre significados, os quais podem vir a ser enunciados em palavras. Dessa forma, a explicitação de uma fenomenologia da linguagem permite caracterizar a noção de “significatividade” como condição ontológica da possibilidade do existente humano enunciar o significado, aberto na interpretação de uma compreensão prévia, na forma de linguagem.

Para uma delimitação metodológica, vale ressaltar que o presente trabalho foi desenvolvido com base na leitura, análise e reconstrução de textos selecionados, referentes ao tema da significatividade na primeira fase do pensamento heideggeriano. As principais obras abordadas foram as seguintes: *Ser e Tempo* (publicado em 1927); *Prolegômenos à história do conceito de tempo* (preleção de 1925); *Lógica: a pergunta a cerca da verdade* (preleções de 1925 e 1926). Deve-se, além disso, destacar que a reconstrução da noção de “significatividade”, desenvolvida nos dois últimos capítulos, mantém-se no horizonte interpretativo da primeira seção de *Ser e Tempo*, e, dado que tal seção é atinente à tematização das estruturas existenciais do ser-no-mundo mediano, a significatividade é caracterizada tão somente no domínio cotidiano impessoal da medianidade do ser-aí.

Sobre as escolhas terminológicas relativas às traduções dos conceitos técnicos da obra heideggeriana, é preciso fazer algumas observações. A literatura especializada não encontrou um consenso com relação à tradução de vários termos, dos quais, em vista dos objetivos deste trabalho, convém destacar de antemão os seguintes: “Dasein”, “Zeug”, “Verweisung”, “Zeichen”, “Bewandtnis”, “Bedeutsamkeit”, “Befindlichkeit”, “Verstehen”, “Rede” e “Sorge”. Esses termos recebem aqui as seguintes traduções: “Dasein” é traduzido por “ser-ai”<sup>1</sup>; “Zeug” por “utensílio”; “Verweisung” por “remissão”; “Zeichen” por “signo”, “Bewandtnis” por “conformidade”, “Bedeutsamkeit” por “significatividade”; “Befindlichkeit” por “disposição”; “Verstehen” por “compreensão”; “Rede” por “discurso”; “Sorge” por “cuidado”. Quando essas noções aparecem em trechos reproduzidos, relativos à tradução brasileira de *Ser e Tempo*, elas ficam entre colchetes, indicando a alteração da tradução.

Cabe notar, ainda, que esta dissertação é de cunho reconstrutivo e, assim, não apresenta uma abordagem crítica ou análises comparativas com, por exemplo, a noção de “significatividade” na fenomenologia husserliana ou na filosofia da vida elaborada por W. Dilthey.

Por fim, antes de passar ao texto propriamente dito, pode-se ainda ressaltar duas considerações que justificam o desenvolvimento de um trabalho de cunho reconstrutivo a respeito do conceito de “significatividade”:

(a) Ao propor que a tarefa fundamental do tratado ontológico *Ser e Tempo* consiste na elaboração concreta da questão do sentido do “ser”, Heidegger traz à luz a necessidade de uma análise das estruturas existenciais do ser humano. Nessa analítica existencial, o conceito de “significatividade” obtém seu lugar no esclarecimento da estrutura existencial da “mundaneidade” do mundo. Portanto, ressalta-se a relevância da significatividade no interior do projeto ontológico de *Ser e Tempo* e, conseqüentemente, a importância da tematização desse conceito para pesquisas na área da fenomenologia hermenêutica.

(b) Além do mais, sob a ótica heideggeriana, a Filosofia Ocidental está comprometida com uma tradição ontológica que se sustenta em investigações que não elaboraram adequadamente a questão do ser. Dessa forma, a filosofia da linguagem também está comprometida com tal metafísica. Devido a isso, Heidegger propõe um abandono da “filosofia da linguagem”<sup>2</sup> para centrar-se na busca de fundamentos ontológicos. Tal abandono

<sup>1</sup> Em concordância com a argumentação apresentada por Marco Antônio Casanova no prefácio do recentemente traduzido *Introdução à Filosofia* de Martin Heidegger.

<sup>2</sup> Não se pode deixar de notar que a “filosofia da linguagem” a ser abandonada deve ser entendida aqui de modo bastante qualificado. Isso significa, grosso modo, que abandonar tal acepção de filosofia da linguagem não quer dizer abandonar o tema da linguagem.

significa que a questão da linguagem deve ser antecedida por uma adequada investigação fenomenológica. Assim, o autor inscreve o lugar da linguagem na analítica existencial, indicando elementos para a elaboração de uma hermenêutica da linguagem. Em vista disso, a tematização do conceito de “significatividade” adquire destaque, pois esse conceito tem um relevante papel em tal investigação, qual seja: fundamentar a possibilidade da palavra e da linguagem. Desse modo, o conceito de “significatividade” é proposto como base existencial ontológica da proposição enunciativa. Por consequência, evidencia-se a pertinência da reconstrução da noção de “significatividade” às pesquisas voltadas para a análise da linguagem na primeira fase da obra filosófica de Martin Heidegger.

## CAPÍTULO I: O PROJETO ONTOLÓGICO DE SER E TEMPO

Esta dissertação de mestrado tem como objetivo reconstruir o conceito de “significatividade”, tal como foi proposto por Martin Heidegger no parágrafo 18 da obra *Ser e Tempo*. Isso quer dizer que o presente trabalho visa tematizar o supracitado conceito expondo a sua caracterização, no interior do projeto ontológico do tratado *Ser e Tempo*, enquanto (1) constitutivo da estrutura ontológica do mundo e (2) condição fundamental da possibilidade de palavras e da linguagem. A apropriada reconstrução dessas características – tema dos capítulos ulteriores desta dissertação – requer um passo metodológico preliminar referente a uma breve apresentação do projeto ontológico do tratado heideggeriano. Entretanto, deve-se, por hora, esclarecer a pertinência de tal apresentação.

Heidegger lança mão do conceito de “significatividade” em *Ser e Tempo* no capítulo destinado à apresentação da estrutura existencial da “mundaneidade” do mundo. Tal estrutura é um constitutivo da noção *a priori* de “ser-no-mundo”, a qual diz respeito a uma hipótese interpretativa básica para o desdobramento da análise do existente humano. Essa analítica existencial destacar-se-á como um passo necessário no interior do projeto ontológico heideggeriano. Ela desponta como necessária em virtude do fato de que o projeto ontológico visa à adequada elaboração da questão do sentido do ser, e o ente humano, segundo o autor, possui uma “compreensão” de ser que, de algum modo, disponibiliza o sentido do ser, isto é, disponibiliza a perspectiva na qual essa compreensão se faz possível, a “temporalidade” originária. Assim, o objetivo do primeiro capítulo do presente texto é realizar uma apresentação do projeto ontológico heideggeriano, pois tal apresentação possibilitará a reconstrução apropriada do conceito de “significatividade”, na medida em que esclarece as pressuposições do projeto e dos subprojetos que subjazem à interpretação desse conceito, permitindo situá-lo no interior do programa ontológico e oferecendo um contexto que forneça um aparato conceitual para o apropriado desenvolvimento do tema desta dissertação.

Em outras palavras, neste primeiro capítulo, como uma etapa metodológica para a reconstrução da noção de “significatividade”, inicia-se por uma apresentação do projeto ontológico de *Ser e Tempo*. Não obstante, em vista de sua limitação metodológica, tal apresentação não poderá abarcar a plenitude conceitual do projeto heideggeriano. Por conseguinte, a elaboração desta parte do presente texto não perderá de vista o caráter introdutório e o escopo de esclarecimento de pressupostos que auxiliem na reconstrução do

conceito de “significatividade” e possibilitem um contexto para a adequada tematização desse conceito.

### 1.1 A retomada da questão do ser

Notoriamente, a questão que dirigiu o pensamento de Heidegger é a questão do “ser”. A formulação dessa problemática impõe<sup>3</sup> que se estabeleça “o contexto no qual se mantém a possibilidade de compreender alguma coisa”, a possibilidade da compreensão de ser. Tal contexto diz respeito àquilo que o filósofo denominou de “sentido do ser” (ST, §65, p.408; SZ, §65, p.324). Com isso em vista, o projeto ontológico de *Ser e Tempo* visou à apropriada formulação da questão do sentido do ser. Nele, o autor propõe que esse contexto é atinente ao “tempo”.

A elaboração concreta da questão sobre o sentido do “ser” é a intenção do [tratado *Ser e Tempo*]. A interpretação do *tempo* como horizonte possível de toda e qualquer compreensão do ser em geral é sua meta provisória (ST, p. 34; SZ, p.1).

Contudo, para se expor, dentro dos limites de uma visão panorâmica, tal elaboração da pergunta pelo sentido do ser, é importante trazer à luz um passo metodológico que a antecede. É preciso entender por que Heidegger retoma a questão do ser e o que significa tal retomada. Para o filósofo, na Filosofia Antiga, referindo-se diretamente a Platão e a Aristóteles, a questão do ser despontou promissora no Ocidente, mas caiu em um “esquecimento” (*Vergessenheit*) (Cf: ST, §1, p.37; SZ, §1, p.2). O autor encontra a base de tal esquecimento, segundo Dorothea Frede (FREDE, 1993, p.44), na ‘doutrina das categorias de ser’ de Aristóteles. No tocante à metafísica, o desenvolvimento histórico do pensamento ocidental que encontra suas raízes nessa doutrina lança mão de uma atitude teórica para capturar efetivamente a “realidade”, enquadrando o ser, dessa forma, em um sistema abstrato de classificação (FREDE, 1993, p.51). Heidegger vê na história da metafísica ocidental o encobrimento de uma diferença fundamental entre aquilo que pode ser descrito como um ente e aquilo que o determina enquanto tal, o ser do ente. Qualquer método de análise que não reconheça que a diferença é já pressuposta seria, assim, inapropriado para uma genuína investigação ontológica (BROGAN, 2005, pp.78-80).

Ainda que, a partir de uma atitude teórica, seja possível descrever entes em suas “propriedades”, uma adequada formulação do problema do ser não pode supor que aquilo que

---

<sup>3</sup> Ver §2 de *Ser e Tempo*, no qual Heidegger estabelece a estrutura formal da questão do ser.

determina um ente como ente seja esclarecido de modo análogo ao modo como um ente é esclarecido. Nesse sentido, o filósofo aponta para o comprometimento que a Filosofia Ocidental manteve com a ontologia tradicional, que em sua gênese na Grécia inquiriu o “ser” aos moldes de entes, e não o “ser” como tal (KING, 2001, p.11). Uma adequada formulação do problema do ser não pode tratá-lo, nas palavras de Heidegger (ST, §2, p. 42; SZ, §2, p.6), “como se ser tivesse o caráter de um ente possível”. Retomar a questão do ser significa reformular a ontologia visando a um modo adequado para a investigação desse problema, distinto do modo como procedeu a investigação metafísica na história da Filosofia. Dessa forma, a retomada da questão do ser tem em vista dar uma nova formulação para essa questão, resgatando aquele impulso original do pensamento grego, impulso que teria sido solapado na elaboração que recebeu desde as pesquisas de Aristóteles. O que salta aos olhos, nessas breves considerações referentes à retomada da questão do ser, é que Heidegger aponta para uma distinção fundamental entre a noção de “ser” e a noção de “ente”. É preciso, portanto, esclarecer essa premissa concernente à “diferença ontológica”.

## 1.2 A premissa da diferença ontológica

Em consonância com Gadamer, pondera-se que, para Heidegger, a expressão “diferença ontológica” diz respeito à diferença do ser em relação a todo ente. Segundo Gadamer, não se sabe o que o conceito “ser” significa. Não obstante, todos nós temos uma compreensão prévia ao ouvirmos a palavra “ser”. Tal compreensão pré-enunciativa permite dizer que o ser é base para toda e qualquer interpretação do ente. A partir dessa compreensão o ser é elevado ao nível do conceito. Com base nisso, inicialmente, pode-se entender a diferença ontológica por esta diferenciação entre o ser, compreendido previamente, e o ente, determinado a partir de seu ser (Cf: GADAMER, 2007, p.92). Não se pode pensar a distinção de níveis ontológicos sem ter em vista a premissa da diferença ontológica. Tal premissa vem à tona a partir de uma “redução” fenomenológica, a qual será explicitada como um pressuposto do método fenomenológico heideggeriano<sup>4</sup>.

Grosso modo, a premissa básica consiste em distinguir entre aquilo que pode ser tomado como ôntico e o que se refere ao ontológico. Este último diz respeito ao “ser” como

---

<sup>4</sup> No terceiro capítulo desta dissertação, na seção 3.1.1, apresentar-se-á uma reconstrução do parágrafo quinto da preleção *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, no qual Heidegger expõe o caráter metodológico da fenomenologia hermenêutica e os componentes fundamentais de tal método.



tal, isto é, diz respeito ao que determina o ente como ente, aquilo a partir do que entes já estão, de algum modo, compreendidos (ST, §2, p. 41; SZ, §2, p.6). Por sua vez, ôntico refere-se aos entes, os quais são tudo o que descrevemos de alguma forma, tudo aquilo do qual podemos fazer algum tipo de discriminação, sendo também “o que e como nós mesmos somos” (ST, § 2, p. 42; SZ, §2, pp.6-7). Destaca-se uma relação de necessidade, posto que ser é o que determina um ente enquanto tal. Sendo assim, qualquer investigação propriamente ontológica deve voltar-se para aquilo que determina o ente enquanto ente. Enquanto que uma investigação ôntica tem como seu objeto algum ente determinado. Por conseguinte, uma estratégia metodológica que tome ser aos moldes de um ente desconsidera a diferença ontológica e permanece uma investigação ôntica, inadequada para a tarefa de lançar luz à questão do ser (MULHALL, 1996, p.9).

De que modo o autor deve proceder, a partir disso, para desenvolver apropriadamente a questão do ser? Ao estabelecer a estrutura formal da questão do ser (§ 2 de *Ser e Tempo*), o filósofo considera que o *interrogado* em tal questão é um ente, mas não qualquer ente. O ente a ser interrogado é aquele ente que se mantém sempre, de algum modo, em uma *compreensão* de ser, pois tal compreensão disponibiliza o horizonte a partir do qual essa mesma compreensão se faz possível, isto é, a compreensão de ser é o que de alguma maneira disponibiliza o sentido do ser. Segundo Heidegger (ST, §2, p. 41; SZ, §2, p.5), “*essa compreensão vaga e mediana de ser é um fato*”. O ente que, de algum modo, está sempre em uma compreensão vaga e mediana de ser é o próprio existente humano. Vem à baila a necessidade da tematização das estruturas existenciais do ente humano. Entretanto, deve-se inicialmente voltar a atenção para uma tarefa preliminar que diz respeito ao acesso e ao ponto de partida afixados por Heidegger para uma análise das estruturas existenciais do ser-aí.

### **1.3 A cotidianidade mediana como via de acesso à analítica da existência**

Notoriamente, as duas primeiras seções de *Ser e Tempo* dedicam-se à elaboração da análise das estruturas existenciais do ser-aí. Tal análise é exigida porque o ser-aí é o ente a ser questionado sobre a questão do sentido do “ser”, cuja adequada formulação, como foi visto, é o intento do tratado ontológico heideggeriano. A razão do ser-aí vir a ser o ente questionado é o fato de já “compreender” sempre, de alguma forma, o que é “ser” (Cf: ST, §2, p.41; SZ, §2, p.5). Em vista da necessidade da analítica da existência, é preciso delimitar uma via de acesso ao ser-aí que garanta um ponto de partida seguro para a análise da existência e que de algum

modo manifeste este ente em sua constituição básica. Apenas assim pode-se articular a questão do ser de maneira adequada. Dessa forma, faz-se importante assegurar a via de acesso ao existente humano (PHCT, 1992, p. 152).

Heidegger busca delimitar as estruturas existenciais inicialmente no modo de “ser” em que o ente humano se lança em possibilidades de forma imprópria ou mediana. Tal modo diz respeito à cotidianidade mediana (Cf: ST, §9, p.87; SZ, §9, p.43). Para a elucidação desse passo metodológico, parte-se de uma caracterização inicial do ser-aí, exposta por Heidegger no §9 de *Ser e Tempo*. O filósofo descreve o ser-aí como apresentando dois caracteres: o caráter da *existência* e o caráter do *ser-a-cada-vez-meu* (Cf: ST, §9, p.85-86; SZ, §9, p.42). Nesta caracterização, o existente humano apresenta-se como o ente para o qual, enquanto existência, na relação compreensiva com o ser, “está sempre em jogo o seu próprio ser” (ST, §9, p.86; SZ, §9, p.42). Dessa forma, o autor explicita o ser do ser-aí como possibilidade existencial. Ser determinado enquanto possibilidade própria caracteriza o ser-aí em modos de ser, escolhidos por ele em seu existir. O filósofo aponta para dois tipos de escolhas possíveis, a saber, o ser-aí pode ganhar-se ou ele pode perder-se (nunca ganhar-se ou ainda apenas ganhar-se aparentemente) (Cf: ST, 1997, p.68)<sup>5</sup>. Isso quer dizer que, no escolher, o ser-aí pode assumir dois modos distintos de Ser: o modo de ser da *propriedade (Eigentlichkeit)* e o modo de ser da *impropriedade (Uneigentlichkeit)* (Cf: ST, §9, p.86; SZ, §9, p.43) - A questão do modo de ser próprio do ser-aí será melhor esclarecida nas seções posteriores deste trabalho. Nestas distinções entre propriedade e impropriedade, o autor ressalva que o modo de ser da impropriedade não significa menos ou diz respeito a um grau inferior ao modo da propriedade (Cf: ST, §9, p. 86; SZ, §9, p.43).

À medida que os caracteres do ser-aí indicam um âmbito próprio de análise da existência, o filósofo volta-se para o modo impróprio de ser em que, de início e na maioria das vezes, o existente humano leva sua vida. Essa via de análise da existência possibilita que, ao interpretar o ser-aí, este não seja tomado como um ente simplesmente dado (ST, §9, pp.86-87; SZ, §9, p.43). Esse tratamento origina-se da proposta heideggeriana, segundo a qual as estruturas existenciais não podem ser obtidas como categorias de um ente simplesmente dado, que não possui o modo de ser do ser-aí. Para Heidegger, o termo “ser-aí” já traz, assim, a

---

<sup>5</sup> Nesse ponto, opta-se pela edição espanhola devido a uma divergência entre as traduções. A tradução portuguesa afirma que o ser-aí no escolher-se pode “ganhar-se ou perder-se ou ainda nunca ganhar-se ou só ganhar-se ‘aparentemente’ (ST, §9, p. 86).” Por sua vez, a tradução espanhola (de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga) diz que o ser-aí no escolher-se pode “[ganhar-se a si mesmo, pode perder-se, quer dizer, não ganhar-se jamais ou só ganhar-se ‘aparentemente’] (ST, 1997, p. 68).” No original o respectivo trecho diz: “Und weil Dasein wesenhaft je seine Möglichkeit ist, kann dieses Seiende in seinem Sein sich selbst »wählen«, gewinnen, es kann sich verlieren, bzw. nie und nur »scheinbar« gewinnen. (HEIDEGGER, 1967, p. 42).”

característica de só poder ser pensado junto com o comportar-se deste ente na sua existencialidade própria. Dessa forma, Heidegger pode denominar existenciais as determinações ontológicas do ser-aí e categoriais<sup>6</sup> as determinações dos entes que não são marcados pelo caráter da existência (FIGAL, 2005, p. 68).

Todas as explicações resultantes da analítica [do ser-aí] são conquistadas a partir de sua estrutura existencial. Denominamos os caracteres ontológicos [do ser-aí] de *existenciais* porque eles se determinam a partir da existencialidade. Estes devem ser nitidamente diferenciados das determinações ontológicas dos entes que não têm o modo de ser do ser-aí, [as] quais chamamos de *categorias* (ST, §9, p. 88; SZ, §9, p.44).

Sendo assim, após a explicitação dos caracteres, o que fica indicado é um âmbito fenomenal peculiar para a análise do ser-aí. Visto que o existente humano não possui o mesmo modo de ser dos entes simplesmente dados, então ele não pode ser investigado a partir de procedimentos e métodos com os quais se investiga tais entes (Cf. ST, §9, pp. 86-87; SZ, §9, p.43). Se o ser-aí se faz em possibilidades próprias na dimensão dinâmica da existência, uma investigação ontológica adequada do ser-aí deve partir desta dinâmica da existência, isto é, a via de acesso conveniente para a análise das estruturas deste ente deve partir da *existencialidade* da existência (Cf. ST, §9, p. 87; SZ, §9, p.43).

Com isso, o filósofo afirma que uma adequada interpretação ontológica deve partir do modo de ser indeterminado, no qual de início e em geral a existência se perfaz. Esse modo indeterminado diz respeito ao da indiferença referente à cotidianidade. Heidegger ressalta que tal modo não é concernente a um “nada negativo”, mas sim a um “caráter fenomenal positivo” do ser-aí. Ademais, seria com base na cotidianidade que toda e qualquer existência é pautada. O autor denomina o modo da indiferença cotidiana de *medianidade* (*Durchschnittlichkeit*).

Esta indiferença da cotidianidade [do ser-aí] não é um *nada negativo*, mas um caráter fenomenal positivo deste ente. É a partir deste modo de ser e com vistas a este modo de ser que todo e qualquer existir é assim como é. Denominamos esta indiferença cotidiana do ser-aí de medianidade (ST, §9 p. 87; SZ, §9, p.43).

Dessa maneira, Heidegger propõe que a investigação que pretende determinar as estruturas gerais da existência deve partir daquele modo de ser que inicialmente e comumente o existente “escolhe” para a sua existência, isto é, o modo indiferente da cotidianidade, no qual em geral o ser-aí “escolhe” como seu ser. Dessa forma, a indagação é orientada para a obtenção de uma interpretação do que ocorre na *existencialidade* mediana do ser-aí

---

<sup>6</sup> Os passos metodológicos do programa ontológico heideggeriano obrigam o filósofo a rechaçar ontologias que partam desse tipo de determinações, pois o ente que compreende o ser e, assim, disponibiliza de algum modo o sentido do ser é o ser-aí. Portanto, são as determinações deste ente que devem ser primeiramente tematizadas, e não a dos, por exemplo, entes simplesmente dados, que não possuem o caráter da existência.

(GLENDINNING, 1998, p. 50). Não obstante, o autor precisa estabelecer ainda o ponto de partida adequado para a análise das estruturas existenciais do ser-aí.

#### 1.4 O ser-no-mundo como ponto de partida apropriado para a analítica da existência

Esclarecido o modo de acesso às estruturas existenciais do ser-aí, o filósofo traz à baila outra questão metodológica. As concepções de “ser humano”, oriundas de diferentes áreas do conhecimento (antropologia, psicologia e biologia), permanecem em um solo ontológico inapropriadamente elaborado. Assim, apreender o ser do ser-aí a partir de noções filosóficas ou científicas pertencentes a tais áreas já pressupõe uma ontologia. Se esses pressupostos ontológicos sustentam-se em investigações que não elaboraram adequadamente a questão do ser, então partir de noções baseadas em tais pressupostos compromete fundamentalmente a investigação ontológica. Heidegger busca, em suas palavras, “mostrar que o princípio de um eu e sujeito, dados como ponto de partida, deturpa, de modo fundamental, o fenômeno do [ser-aí]” (ST, §10, p.90; SZ, §10, p.46). A tematização positiva deste fenômeno não pode, assegurada essa tese, partir de qualquer conceito, referente ao ser-aí, que comprometa a analítica do existente com determinações ontológicas fundadas numa inapropriada formulação da questão do ser. Um procedimento que não tenha em vista essa restrição levaria o filósofo a uma transgressão categorial na medida em que faria uso de noções baseadas em elaborações metodológicas que se eximiram da necessidade de uma ontologia fundamental<sup>7</sup>.

Para que se possa perguntar o que deve ser entendido *positivamente* ao se falar de um *ser* não coisificado do sujeito, da alma, da consciência, do espírito, da pessoa, é preciso já se ter verificado a proveniência ontológica da coisificação. Todos estes termos designam regiões de fenômenos, bem determinadas e passíveis de “ulterior formação”, embora o seu uso ocorra sempre junto a uma curiosa indiferença frente à necessidade de se questionar o ser dos entes assim denominados. Não é, portanto, por capricho terminológico que evitamos o uso desses termos bem como das expressões “vida” e “homem” para designar o ente que nos mesmos somos (ST, §10, p.90; SZ, §10, p.46).

A resposta para esse problema metodológico, que resulta em uma caracterização negativa do ser-aí, expondo os termos a partir dos quais ele não pode ser tratado, e exige uma definição positiva para o existente humano, vem à tona em termos de uma proposta interpretativa. De acordo com Heidegger, o ser-aí, em sua relação mais originária com o

<sup>7</sup> Voltar-se-á a essas questões mais adiante para a explicitação da problemática pertinente à proposta de um abandono da filosofia da linguagem (proposta afirmada por Heidegger no §34 de *Ser e Tempo*).

mundo, deve ser analisado a partir de uma constituição de ser denominada “ser-no-mundo”. A interpretação dessa noção será o ponto de partida da analítica da existência (Cf: ST, §12, p.98).

A proposta de uma constituição denominada de “ser-no-mundo” é, assim, formulada como um constructo cuja função é oferecer um ponto de partida adequado para a interpretação das estruturas existenciais do ser-aí. Em sua elaboração, o termo ser-no-mundo indica que Heidegger visa a um fenômeno unitário que precisa ser abarcado em sua totalidade (Cf: ST, §12, p.98; SZ, §12, p.53). Entretanto, para o filósofo, assumir o ser-no-mundo como um fenômeno unitário não implica que tal fenômeno não seja constituído de momentos estruturais (*Strukturmomente*), e sim que os momentos constitutivos deste constructo não se dão separadamente. A co-pertinência dos momentos não significa que eles não possam ser analisados em separado. E, justamente, é a partir da elaboração temática de cada um dos momentos constitutivos da noção de “ser-no-mundo” que se desdobrará a analítica da existência. O ser-aí, enquanto ser-no-mundo, é analisado a partir de três componentes constitutivos de sua estrutura fundamental. Os componentes a serem analisados para o esclarecimento do “ser-no-mundo” são: “mundo” (*Welt*); o ente que é com os outros, que é “ser-com” (*Mitsein*) impessoal; “ser-em” (*In-sein*) (ST, §12, p.99; SZ, §12, p.53). Devido aos objetivos do presente texto, ou seja, em vista da reconstrução da noção de “significatividade”, retornar-se-á a esse ponto nos capítulos ulteriores, nos quais a elaboração desses momentos mostrar-se-á indispensável para a explicitação dessa noção. A razão da necessidade de se elaborar melhor cada um desses momentos para elucidação da significatividade é, primeiramente, porque, na tematização do momento constitutivo mundo, pode-se caracterizar a significatividade enquanto constitutiva da estrutura ontológica do mundo, isto é, da mundaneidade do mundo. Em segundo lugar, a elaboração do ser-em e do “Mitsein” permitirá caracterizá-la como o que fundamenta a possibilidade do ser-aí – enquanto *ser-em* um mundo *com os outros* – poder abrir significados que, por sua vez, possibilitam palavras e linguagem. Por hora, para situar o tema no interior do projeto ontológico de *Ser e Tempo*, faz-se pertinente esboçar uma visão panorâmica referente aos momentos constitutivos da noção fundamental de ser-no-mundo.

## 1.5 O desenvolvimento da analítica da existência

Destacou-se que o desenvolvimento estrutural do tratado *Ser e Tempo* desemboca na analítica da existência, em termos de uma tematização de cada um dos momentos da estrutura fundamental do ser-no-mundo. Sendo assim, em concordância com Michael Gelven, a noção de “ser-no-mundo” aparece como o primeiro de uma série de existenciais, os quais serão submetidos à análise heideggeriana. Após o conveniente tratamento fenomenológico de seus constituintes, tal noção será formalmente determinada e unificada na acepção de “cuidado” (*Sorge*) (Cf: GELVEN, 1989, p. 57). Porém, antes de se atentar para a acepção de cuidado, convém entender melhor cada um dos momentos que constituem o conceito de ser-no-mundo, pois eles serão expostos como estruturas existenciais do ser do ser-aí.

Segundo o que foi recentemente visto, os constitutivos da noção fundamental de ser-no-mundo dizem respeito aos conceitos de “mundo”, de “ser-em” e de “ser-com” os outros. Esses conceitos designam, portanto, fenômenos fundamentais atinentes à estrutura básica do ser-aí. Todavia, o que significa cada um desses conceitos? Grosso modo, o filósofo define o mundo enquanto uma instância mais originária que guia o existente humano nas ocupações e preocupações com os demais entes. O mundo é um contexto ‘em que’ o ser-aí de algum modo já sempre se encontra em relações com os entes, contexto que possui a função de liberar os entes em cada comportamento que o existente assume para com eles (ver: ST, §16). Heidegger destacará o fenômeno do mundo como uma rede de relações de remissões de finalidades utensiliares previamente aberta, a partir da qual os entes vêm ao encontro do ser-aí na medianidade, isto é, a partir da qual os entes são compreendidos em seu ser na atividade cotidiana em que o ser-aí se detém. A estrutura ontológica desse fenômeno será denominada de “mundaneidade” (Cf: ST, §14, p.112). Na tematização dessa estrutura, a significatividade apresentar-se-á como constitutiva da mundaneidade do mundo (ver: ST, §18).

O ser-no-mundo é também constituído pelo ser-com os outros. Esse constituinte pode ser visualizado já no mundo, posto que o contexto de relações de remissões que libera os entes na existencialidade do ser-aí traz consigo remissões aos entes que também possuem o caráter de ser-aí (Cf: ST, §26, p.173; SZ, §26, p.117). Tais remissões indicam o caráter ontológico fundamental do ser-com os outros. Como o ser do ser-aí diz ser sempre e a cada vez em um mundo com os outros, o modo de ser cotidiano é também marcado por esse aspecto e pode, conseqüentemente, ser dito impessoal.

O fenômeno do ser-em, por sua vez, concerne à característica do ser-aí estar sempre já lançado *em* um mundo com os outros. Dizer que o próprio ser-aí está sempre já lançado em

um mundo deve ser entendido enquanto o estar sempre já na facticidade da existência. Ser-em diz respeito ao caráter do ser do ser-aí que Heidegger designou por “abertura” do ser, isto é, o seu ser que é cada vez *em* um mundo é o seu próprio “aí”, sua própria abertura (Cf: ST, §28, p.192; SZ, §28, p.133). Em um maior aprofundamento desse tema, os constitutivos da abertura do ser-no-mundo referir-se-ão aos existenciais originários “disposição” e “compreensão”. Esses existenciais revelar-se-ão como determinados por um terceiro existencial, igualmente originário, chamado “discurso” (Cf: ST, §28, p.192; SZ, §28, p.133).

Retornar-se-á a esses conceitos posteriormente, mas, por agora, deve-se ter em mente que a análise dos constitutivos do ser-no-mundo revela as estruturas existenciais do ser do ser-aí, que, para o filósofo, precisam ser abarcadas em sua unidade estrutural. O termo que cumpre tal exigência refere-se à acepção de cuidado. O passo seguinte do presente texto será, portanto, o esclarecimento de tal acepção.

### **1.6 O ser do ser-aí como cuidado**

Em vista da interpretação fenomenológica dos constitutivos existenciais do ser-no-mundo e a partir da análise de uma disposição originária, Heidegger expõe “o ser-aí como ser-no-mundo que existe faticamente” (ST, §41, p. 258; SZ, §41, p.191). Com isso, o autor alcança a totalidade estrutural do ser-no-mundo em seus caracteres ontológicos, os quais dizem respeito à existencialidade (*Existentialität*), à facticidade (*Fakticität*) e à decadência (*Verfallen*) (Cf: ST, §41, p.258; SZ, §41, p.191). Muito simplificada, isso quer dizer que o ser-aí enquanto ser-no-mundo é sempre e a cada vez sua existencialidade própria. Ele está sempre já lançado em um mundo junto com outros. Nessa existencialidade fáctica, ele encontra-se sempre já em relações com os entes. O ser do ser-aí é a possibilidade existencial para a qual ele se remete na atividade – comportamento – em que se encontra lançado. No estar em determinada relação com entes, ele encontra-se decaído em um contexto de remissões utensiliares previamente aberto na cotidianidade mediana impessoal. “Existencialidade”, “facticidade” e “decadência” devem ser vistas aqui como noções bastante técnicas obtidas no desdobramento da análise das estruturas existenciais do ser-aí. Heidegger lança mão do conceito de “cuidado” para obter uma perspectiva da totalidade estrutural referente a essas noções; perspectiva que possibilite demonstrar a plena unidade dessas estruturas. Cuidado é, assim, o termo escolhido pelo filósofo para designar a apreensão formal da totalidade estrutural do ser-aí enquanto ser-no-mundo que existe faticamente.

A totalidade existencial de toda a estrutura ontológica do ser-aí deve ser, pois, apreendida formalmente na seguinte estrutura: o ser [do ser-aí] diz anteceder-a-si-mesmo-no-já-ser-em-(no mundo)-como-ser-junto-a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo). Esse ser preenche o significado do termo [cuidado], aqui utilizado do ponto de vista puramente ontológico-existencial (ST, §41, p.259-260; SZ, §41, p.192).

O conceito de cuidado não pode, dessa forma, ser entendido em alguma acepção comum do termo. Ele é o conceito ontológico-existencial que unifica os caracteres ontológicos do ser do ser-aí. Por ser fundamentalmente cuidado (*Sorge*), o ser do ser-aí pode ser compreendido nas relações que sempre e a cada vez estabelece com os entes. Ao lidar com um ente que não possui o caráter de ser-aí, o existente está em uma relação de ocupação (*Besorgen*), isto é, ocupa-se com o ente, tomando-o em termos de um utensílio (Cf: ST, §15, p.114-115). Por outro lado, ao comportar-se com entes igualmente existentes, o ser-aí está em uma relação de preocupação (*Fürsorge*). Por estar sempre nesse ou naquele modo de ser no mundo com os entes que vem ao encontro, o ser do ser-aí é fundamentalmente cuidado<sup>8</sup>.

Porque, em sua essência, o ser-no-mundo é [cuidado], pode-se compreender, nas análises precedentes, o ser junto ao [utensílio] como ocupação e o ser como [co-ser-aí] dos outros nos encontros dentro do mundo como preocupação (ST, §41, p.260; SZ, §41, p.193).

Até aqui se vislumbrou elementos pertencentes à análise preparatória referente à primeira seção de *Ser e Tempo*, a qual visa à apresentação do sentido existencial da estrutura fundamental do ser-aí enquanto um fenômeno unitário denominado “cuidado”. O filósofo considera que as estruturas existenciais expostas devem ser fixadas em vista de uma análise ontológica do modo de ser próprio do ser-aí. Essa análise diz respeito à segunda seção do tratado e nela vem à baila a temporalidade (*Zeitlichkeit*) como o sentido do ser do ser-aí. Com tais passos, Heidegger alcançaria a base para responder a questão do sentido do ser (Cf: DASTUR, 1998, p.12). Não obstante, como é notório, apenas as duas primeiras seções do projeto ontológico de *Ser e Tempo* foram publicadas.

### 1.7 Ser-todo e ser-para-a-morte

Segundo Günter Figal, a articulação estrutural oferecida pelo cuidado indica que a questão ontológica deve alcançar um fenômeno ainda mais originário, a saber, aquilo que se

---

<sup>8</sup> A própria cunhagem dos termos “Besorgen” e “Fürsorge” traz o termo “Sorge” como radical, indicando o caráter fundamental deste último.



caracteriza como o fundamento da totalidade estrutural do cuidado (Cf: FIGAL, 2005, p.256-257), o sentido do ser do cuidado. Sendo assim, de que maneira Heidegger elabora esta questão?

A característica de poder-ser<sup>9</sup> do cuidado indica que ele já sempre se projeta em possibilidades existenciais. Essa dinâmica implica, assim, uma incompletude estrutural, pois o completar-se do ser-aí, o apresentar-se no todo de suas estruturas, significa deixar de poder-ser (Cf: ST, §46, pp.309-310; SZ, §46, p.236). Então, apresentar a completude estrutural do ser-no-mundo resulta em uma aparente contradição (Cf: MULHALL, 1996, p.114). Como resolver esse problema? Para orientar a interpretação da completude estrutural do ser do ser-aí, Heidegger dirige a atenção para os conceitos de “fim” e “totalidade” enquanto determinações ontológicas do ser-aí. Se a análise desses conceitos for adequadamente guiada, então, segundo o autor, isso pode significar “que cabe é buscar [no próprio ser-aí] o sentido existencial de [seu] chegar-ao-fim e mostrar que esse ‘findar’ pode constituir todo o ser desse ente que existe” (ST, §48, p.316; SZ, §48, p.242). Metodologicamente, o fenômeno da “morte” ganha seu papel no possibilitar a apreensão do ser-aí como ser-todo.

A noção de “ser-para-a-morte” resolve a aparente contradição, na medida em que essa noção indica o projetar-se do ser-aí, em seu caráter de poder-ser, para a sua possibilidade mais extrema. Isso permite a compreensão de ser desse ente no todo de seu poder-ser (Cf: ST, §53, p.341; SZ, §53, p.264), pois aquela possibilidade mais extrema destaca-se como a impossibilidade do poder-ser, e, assim, permite a compreensão da completude estrutural do ser-aí. Ademais, a análise do fenômeno da morte abre o poder-ser como autêntico, visto que implica assumir a sua possibilidade mais própria, compreendendo-se como livre para assumir um modo de ser nem impessoal e nem mediano.

Ser-para-a-morte é antecipar o poder-ser de um ente cujo modo de ser é, em si mesmo, o antecipar. Ao desvelar numa antecipação esse poder-ser, [o ser-aí] abre-se para si mesmo, no tocante à sua possibilidade mais extrema. Projetar-se para seu poder-ser mais próprio significa, contudo: poder compreender-se no ser de um ente assim desvelado: existir. A antecipação comprova-se como possibilidade de compreender seu poder-ser mais próprio e mais extremo, ou seja, enquanto possibilidade de existir em sentido próprio (ST, §53, pp.339-340; SZ, §53, pp.262-263).

Abre-se a possibilidade de o ser-aí se assumir no modo de ser autêntico. A potencialidade para ser autêntico do ser-aí (decorrente do projeto em seu poder-ser mais próprio) é atestada por Heidegger no fenômeno da consciência (Cf: DASTUR, 1998, p.30).

---

<sup>9</sup> Tal caráter diz respeito à estrutura projetiva da compreensão de ser. A compreensão se refere a um constitutivo do ser-em, que é um momento constitutivo de ser-no-mundo (ver: ST, §27-31). Esses tópicos serão, entretanto, melhor elaborados no decorrer deste trabalho.

Na análise do apelo da consciência, vem à tona a noção de “decisão antecipadora”. Tal noção diz respeito, segundo o filósofo, ao “ser para o poder-ser mais próprio e privilegiado” (ST, §65, p.409; SZ, §65, p.325). Em outras palavras, na estrutura do apelo da consciência, a decisão antecipadora expõe o existente que se compreende enquanto ser-para-a-morte, decidindo-se na facticidade de sua existência pela possibilidade de ser que ele mesmo é. O assumir seu poder-ser em sentido próprio, em vista da decisão antecipadora, diz que o ser-aí se decide pela situação em que está sempre já lançado em sua existencialidade (ST, §74, p.475; SZ, §74, p.382-383). Sendo assim, o que vem à luz na decisão antecipadora é novamente a tríplice estrutura do cuidado (existencialidade, facticidade e decadência), porém, a completude estrutural apresenta-se agora como modos de temporalização da temporalidade (Cf: DASTUR, 1998, p.34). Todavia, é preciso tornar claro o que isso quer dizer.

### **1.8 A temporalidade como o sentido do ser do ser-aí**

Em consonância com o que foi dito, o projetar-se para o poder-ser mais próprio do ser-aí recebe testemunho no fenômeno da consciência, no qual a decisão antecipadora, em que o ser-aí se encontra como ser-no-mundo que existe facticamente em um modo de ser próprio, traz à tona novamente a tríplice estrutura do cuidado. Não obstante, para o filósofo, os existenciais constitutivos do cuidado dizem respeito a modos de temporalização. A questão que deve ser respondida aqui é a seguinte: como a existencialidade, a facticidade e a decadência apresentam-se como modos de temporalização? Primeiramente, Heidegger afirma que, na *existencialidade* do ser-aí, a decisão antecipadora supõe “o vir-a-si em sua possibilidade mais própria” (ST, §65, pp.409; SZ, §65, p.325). Tal vir-a-si traz consigo o “fenômeno originário do *porvir*”. Com isso, aparece um modo de temporalização denominado de porvir. Em segundo lugar, na *facticidade* da existência, o ser-aí evocado em seu porvir, em seu “ser para o poder ser mais próprio” (ST, §65, p.410; SZ, §65, p.325), assume o seu estar lançado no mundo em um modo em que ele sempre, de alguma forma, já foi. Esse modo anuncia o ser-aí enquanto fundado em seu *ter-sido* (ST, §65, p.410; SZ, §65, p.325-326). Assim, ter-sido vem à luz, igualmente, como modo originário de temporalização. Por último, a decisão antecipadora fixa, na *decadência*, o ser do ser-aí que “se abre junto ao” ente que vem ao encontro em “cada situação” em que o ser-aí se encontra lançado (ST, §65, p.410; SZ, §65, p.326). “Ser-decadente-junto-a...”, diz Heidegger, “indica, sobretudo, que a *atualização* (...) também está incluída nos modos da temporalidade originária de porvir e vigor de ter-

sido” (ST, §65, p.412-413; SZ, §65, p.328). O que vem à tona a partir da decadência (constitutiva do cuidado) é, dessa forma, o modo, também originário, de temporalização da temporalidade concernente à atualização.

Destacam-se, portanto, as estruturas do cuidado como modos de temporalização. O conceito de “temporalidade” vem à luz como o fenômeno primordial e unitário dos três modos de temporalização (porvir, ter-sido e atualização) (Cf: DASTUR, 1998, p.34). Assim, a temporalidade diz respeito ao fenômeno unificador das estruturas existenciais do cuidado, as quais são elucidadas, a partir da decisão antecipadora, como modos de temporalização. Ela refere-se ao contexto a partir do qual o ser do cuidado pode ser compreendido em sua totalidade estrutural, isto é, refere-se ao sentido do ser do cuidado.

Chamamos de *temporalidade* este fenômeno unificador do porvir que atualiza o vigor de ter sido. Somente [determinado] como temporalidade é que [o ser-aí] possibilita para si [mesmo] o poder-ser [todo] em sentido próprio da decisão antecipadora. *Temporalidade desvela-se como o sentido do [cuidado] propriamente dito* (ST, §65, p.410-411; SZ, §65, p.326).

Grosso modo, a noção de “sentido” significa a perspectiva na qual se mantém a possibilidade da compreensão do ser de algo (ST, §65, p.408; SZ, §65, p.324). O caráter de poder-ser da compreensão projetiva é aquilo que abre a possibilidade de ser<sup>10</sup>. Assim, o autor afirma que “sentido significa a perspectiva do projeto primordial de [uma compreensão] de ser” (ST, §65, p.409; SZ, §65, p.324). Ora, o ser do ser-aí se desvelou como cuidado. As estruturas existenciais do cuidado destacaram-se como modos de temporalização. O ser do cuidado foi, por conseguinte, apanhado em uma perspectiva temporal denominada temporalidade.

Os modos de temporalização da temporalidade não podem ser confundidos com aquilo que comumente se entende a partir dos termos “futuro”, “passado” e “presente”. O significado desses termos, para o filósofo, seria oriundo do tempo comum ou impróprio. Ademais, o tempo impróprio seria, por sua vez, derivado da temporalidade originária (Cf: ST, §65, p.411; SZ, §65, pp.326-327). Mas, como Heidegger propõe tal derivação? Do mesmo modo como o cuidado não pode ser tematizado como um ente possível, a temporalidade não pode ser compreendida como a soma ou o conjunto de seus componentes estruturais, uma vez que ela é o fenômeno originário que unifica os existenciais do cuidado (Cf: ST, §65, p.413; SZ, §65, p.328). Não se trata de descrever um conjunto de características. “Temporalidade”, nas palavras de Heidegger, “não é um ente. Ela nem é. Ela se temporaliza” (ST, §65, p.413; SZ, §65, p.328). A temporalidade temporaliza em seus modos de temporalização do porvir, do ter-

<sup>10</sup> Essa afirmação ainda deverá ser explicitada.

sido e do atualizar. Essa temporalização da temporalidade é o que possibilita todos os modos possíveis de ser do ser-aí (Cf: ST, §65, p.413; SZ, §65, p.328). Em vista disso, para o autor, o tempo tomado em sentido comum é uma modificação da temporalidade originária, ou seja, os momentos conceituais do tempo comum seriam versões modificadas dos modos de temporalização da temporalidade (Cf: BLATTNER, 1999, p.95).

Em seus modos de temporalização, o conceito de temporalidade pode ser apresentado como “fora de si” na medida em que é ter-sido, “em si” enquanto atualidade e “para si” enquanto porvir. Não se pode ver nisso aproximações desse conceito com algum “sentido interno” ou mesmo com algum tipo de “interioridade” de um “sujeito” (Cf: DASTUR, 1998, p. 37). Heidegger faz uso do termo “ekstases” – que na *Física* de Aristóteles é usado para apanhar a natureza da mudança (Cf: DASTUR, 1998, p. 37) – para qualificar os modos de temporalização da temporalidade enquanto dinâmica ou mesmo enquanto um evento puro.

*Temporalidade é o “fora de si” em si e para si mesmo originário. Chamaremos, pois, os fenômenos caracterizados de porvir, vigor de ter sido e atualidade, de ekstases da temporalidade. Ela, sobretudo, não é um ente que só sai de dentro de si. Mas a sua essência é temporalização na unidade das ekstases (ST, §65, p.413; SZ, §65, p.413).*

A partir disso, é possível visualizar uma genealogia em termos de modos possíveis de tempo. *Ser e Tempo* traz à luz uma distinção entre modos de tempo, em vista de suas relações de modificação estrutural (Cf: REIS, 2004, p.108). Cada modo de tempo recebe sua modalização de acordo com a primazia dada a um ekstase da temporalidade. Para a temporalidade originária própria, Heidegger afirma a primazia da ekstase do porvir (Cf: ST, §65, p.414; SZ, §65, p.329). Essa unidade ekstática seria o fenômeno a partir do qual a temporalidade originária se temporaliza. O porvir, na medida em que é ter sido, seria o fundamento para a temporalidade abrir a atualidade.

Além disso, o autor propõe que a temporalidade caracteriza-se como finita. A tese da finitude da temporalidade provém da completude da totalidade estrutural do ser-aí próprio. Posto que a projeção existencial do cuidado alcança sua completude estrutural na decisão antecipadora, na qual o ser do ser-aí aparece como ser-para-o-fim, cuidado existe propriamente como finito (Cf: ST, §65, p.414; SZ, §65, p.329-330). Enquanto unidade ekstática que possui primazia na temporalidade originária, o porvir vem à tona formalmente caracterizado como finito. A despeito da objeção referente à contínua passagem do tempo, como diz Heidegger, a tese da finitude do tempo tem em vista “o caráter fenomenal da temporalidade originária que se mostra no que é projetado pelo projeto existencial e originário do próprio ser-aí” (ST, §65, p.415; SZ, §65, p.330). O autor resume sua análise da

temporalidade originária em quatro teses: (1) tempo é temporalização da temporalidade – sentido da totalidade estrutural do cuidado –; (2) temporalidade é ekstática; (3) primazia do porvir na temporalização da temporalidade; (4) finitude da temporalidade originária (Cf. ST, §65, p.415-416; SZ, §65, p.331).

Retomando: posto que sentido denota a perspectiva a partir da qual se mantém a possibilidade da compreensão de ser dos entes, a elaboração da questão do ser exige uma interpretação dessa perspectiva. O ser-aí se mostra, então, como o ente a ser questionado pelo sentido do ser em vista do fato de sempre já manter-se em uma compreensão vaga e mediana de ser, abrindo com isso um acesso ao sentido em que tal compreensão se mantém. Heidegger depara-se, assim, com a necessidade de uma elaboração temática do ser-aí, do ente que possui o caráter da existência. A característica do ser-aí de assumir sempre e a cada vez um modo possível de ser na existencialidade de sua existência singular resulta na cotidianidade mediana (enquanto existencialidade a partir da qual e que em geral a existência se dá) como apropriada via de acesso às estruturas existenciais do ser-aí. O filósofo propõe, ademais, como adequado ponto de partida para a analítica da existência a noção de ser-no-mundo. A tematização dos momentos constitutivos desta noção apresenta o ser do ser-aí como ser sempre já lançado em um mundo com os outros. Na facticidade da existência, o ser do ser-aí é sempre a possibilidade singular a qual ele assume em um contexto de relações medianas com os entes que vêm ao encontro no mundo em que o existente encontra-se decaído. Dessa forma, a análise da existência expõe o ser do ser-aí como constituído de três estruturas existenciais: existencialidade, facticidade e decadência. A unidade estrutural do ser do ser-aí é abarcada na noção de cuidado, que, no entanto, apresenta uma incompletude em vista do caráter de poder-ser da projeção compreensiva, caráter que impõe à existência a constante projeção em possibilidades. Para tematizar o todo das estruturas existenciais, Heidegger apresenta o ser-aí enquanto ser-para-a-morte. A finitude da existência traz à luz a possibilidade da impossibilidade que inflige à projeção um cessar de sua dinâmica, culminando em uma visão do todo das estruturas existenciais. Ao lançar-se na existencialidade, diante do fenômeno da morte, o ser-aí assume o todo de sua existência no modo de ser próprio. O lançar-se em seu poder-ser mais próprio pode ser confirmado, segundo o autor, pelo fenômeno da consciência, na qual vem à tona a decisão antecipadora que destaca novamente a tríplice estrutura do cuidado, mas agora como modos de temporalização da temporalidade. Com isso, temporalidade é explicitada como sentido do ser do cuidado. Por fim, antes de se voltar a atenção para a noção de “significatividade”, pode-se complementar essa contextualização

introdutória, que se traduz em uma breve apresentação do projeto ontológico de *Ser e Tempo*, tratando-se do conceito de “historicidade”.

### **1.9 A historicidade da existência**

Enquanto ser-no-mundo, o ser-aí se compreende na facticidade da existência, assumindo seu ser, sua possibilidade existencial. Ele determina-se em um modo de ser possível. Enquanto em um mundo com os outros na medianidade, esses modos de ser, em que o ser-aí se compreende, dizem respeito a um contexto que se perfaz na interpretação pública mediana (Cf; ST, §74, p.475; SZ, §74, p.383) – essas afirmações receberão um tratamento mais adequado nos capítulos posteriores deste texto. Por agora, pode-se notar que, na decisão antecipadora, o ser-aí que se escolhe, em determinado modo de ser próprio no relacionar-se com um ente, já está sempre em interpretações herdadas (Cf; ST, §74, p.476; SZ, §74, pp.383-384). As possibilidades transmitidas na medianidade em que o ser-aí de início e em geral leva sua vida são retomadas no escolher-se do ser-aí em um modo de ser próprio. Isso significa que, no modo de ser próprio, o existente humano assume seu “destino” (*Schicksals*) (Cf: ST, §74, p.476; SZ, §74, p.384). Assumir o destino quer dizer não apenas o compreender-se do ser-aí em um modo de ser herdado, mas escolher este como seu ser, ou seja, decidir-se propriamente, enquanto ser-para-a-morte, pela possibilidade existencial transmitida (Cf; ST, §74, p.476; SZ, §74, p.384).

O destino, de acordo com Heidegger, encontra como sua condição ontológica de possibilidade a temporalidade (Cf: ST, §74, p.477; SZ, §74, p.385). Mas como entender isso? A partir da decisão antecipadora, o todo estrutural do cuidado desvelou-se como modos de temporalização da temporalidade. A existencialidade deslindou o fenômeno originário do porvir. O ente que em seu ser é fundamentalmente porvir encontra-se já lançado em interpretações medianas herdadas, apresentando, por conseguinte, de modo igualmente fundamental, o fenômeno originário do ter sido. O encontrar-se lançado do ser-aí em um modo de ser mediano impróprio diz respeito ao estar decaído do existente no mundo com os outros (Cf: ST, §38, pp.240-241). Na decadência, o ser-aí se encontra lançado junto aos entes na atividade cotidiana na qual se mantém, abrindo o modo de temporalização da atualização. No decidir-se, em face da finitude, o ser-aí pode assumir seu modo de ser autêntico, isto é, abster-se de deixar-se levar pelos modos de ser medianos impessoais herdados nas interpretações públicas. Isso não implica não assumir mais os modos de ser herdados, mas

sim, na existencialidade fáctica, escolher como seu ser este ou aquele modo de ser herdado. O ser autêntico do cuidado, no temporalizar do porvir, lança-se para a temporalização do ter sido, impondo para si mesmo uma possibilidade de ser que é herdada, assumindo seu destino. A temporalidade, enquanto perspectiva na qual se pode compreender em seu próprio ser o todo das estruturas do cuidado, mostra-se, assim, na base do destino, que é, para Heidegger, também designado como “historicidade em sentido próprio” (ST, §74, p.477; SZ, §74, p.385).

Na decisão antecipadora, na qual o ser-aí se escolhe em seu ser, funda-se aquilo que o filósofo denominou de “retomada”. Esta diz respeito ao retorno, frente à decisão antecipadora, às possibilidades transmitidas de ser, ao modo de temporalização do ter sido sempre já em um mundo (Cf: ST, §74, p.478; SZ, §74, p.385). Sendo assim, a retomada caracteriza-se como a escolha da possibilidade de existir – fixada a partir das possibilidades herdadas do ter sido – assumida propriamente pelo ser-aí como destino. Caso se entenda, como propõe o filósofo, tal destino enquanto historicidade originária, o destino desemboca em uma concepção de história que não pode ser caracterizada em relação ao tempo vulgar, derivado da temporalidade originária, mas sim precisa ser vista com base na dinâmica da existência que escolhe seu ser de modo próprio.

Caracterizamos a retomada como modo da decisão que se transmite, pela qual [o ser-aí] existe, explicitamente, como destino. Se, porém, o destino constitui a historicidade originária [do ser-aí], então a história não tem seu peso essencial no passado, nem no hoje e nem em seu “nexo” com o passado, mas sim no acontecer próprio da existência, que surge do porvir [do ser-aí] (ST, §74, p.478; SZ, §74, p.386).

A temporalidade, na qual a totalidade das estruturas existenciais do cuidado encontra sua completude, possui, como foi visto, o modo de temporalização do porvir como primário. No todo das estruturas existenciais do cuidado, o porvir é sempre já voltado para o ter sido, no qual se encontra sempre e a cada vez a história. A história dispõe-se, assim, como sempre já “enraizada no porvir” (ST, §74, p.478). Entretanto, enquanto ser-para-a-morte, o ser-aí se decide pelo seu modo de ser autêntico, antecipando-se para a sua facticidade, impondo, com isso, à história a primazia do ter sido.

Enquanto modo de ser [do ser-aí], a história está tão essencialmente enraizada no porvir que a morte, enquanto a possibilidade caracterizada [do ser-aí], relança a existência antecipadora para o seu estar-lançado [*fáctico*], só então conferindo ao *vigor de ter sido* o seu primado característico na história (Cf: ST, §74, p.478; SZ, §74, p.386).

Quando o ser-aí assume seu destino, sua historicidade própria, ocorre uma retomada das interpretações transmitidas. Isso possibilita ver que o acontecimento da história tem sua

primazia no ter sido. Ademais, o autor afirma que é na finitude da temporalidade que se encontra o fundamento da historicidade própria (Cf: ST, §74, p.478; SZ, §74, p.386), na medida em que o ser-para-a-morte abre o ser do cuidado como autêntico, tematizando o porvir que atualiza o ter sido.

Apenas enquanto histórico na temporalidade, o ser-aí pode retomar uma possibilidade herdada, assumindo um modo de ser próprio em sua história (Cf: ST, §74, p.478; SZ, §74, p.386). Revelou-se a historicidade como constitutiva do ser do ser-aí e, portanto, da existência. Visto que esta pode se dar tanto nos modos de ser da propriedade quanto da impropriedade, a existência imprópria, em que o ser-no-mundo encontra-se em um mundo em relações com os entes que vêm ao encontro, também deve ser vista como histórica (Cf: ST, §74, p.479; SZ, §74, p.387).

Os pressupostos do projeto ontológico de *Ser e Tempo* apresentados até aqui visaram oferecer um contexto que auxilie na reconstrução da noção de “significatividade” (objetivo desta dissertação). Tal contexto deve possibilitar a visualização dessa noção no interior do projeto, bem como esclarecer um aparato conceitual que auxiliará o entendimento da reconstrução que se segue. Posto que, de acordo com o que já foi dito, o conceito de “significatividade” é caracterizado em *Ser e Tempo* como constitutivo da estrutura ontológica da mundaneidade do mundo e fundamento da possibilidade da linguagem, uma apropriada tematização desse conceito precisa esclarecer cada uma dessas características. Em vista da apresentação preliminar do projeto ontológico de *Ser e Tempo* – elaborada neste primeiro capítulo do presente trabalho –, o capítulo que se segue terá como meta explicitar, primeiramente, a caracterização da significatividade enquanto estrutura formal constitutiva da mundaneidade do mundo. Por sua vez, a característica da significatividade enquanto fundamento da possibilidade das palavras e da linguagem será tema do último capítulo.



## **CAPÍTULO II: A ESTRUTURA FORMAL DA MUNDANEIDADE DO MUNDO**

Para a apropriada tematização da concepção de “significatividade”, esta dissertação expôs uma sintética apresentação do projeto ontológico heideggeriano evidenciado no tratado ontológico de *Ser e Tempo*. Tal apresentação procurou oferecer os pressupostos conceituais que possibilitam tratar do tema central deste trabalho, o qual consiste na reconstrução da concepção supracitada tal como foi caracterizada por Heidegger no tratado ontológico em questão. Para tanto, a significatividade deve ser explicitada, primeiramente, como estrutura formal constitutiva da mundaneidade do mundo e, em segundo lugar, em sua característica de fundamento da possibilidade da linguagem. Esta segunda caracterização será o tema do capítulo posterior deste trabalho. Por agora, o presente capítulo tem como objetivo reconstruir a noção de significatividade enquanto estrutura formal da mundaneidade.

Se se recorda o capítulo anterior, evidencia-se que o conceito de “mundaneidade” concerne à estrutura ontológica do mundo, que é explicitado como constitutivo da noção de ser-no-mundo. Além disso, deve-se lembrar, igualmente, que a tematização dos momentos constitutivos do ser-no-mundo se refere à analítica da existência, cuja elaboração tem o caráter de condição necessária para a explicitação da questão fundamental do livro *Ser e Tempo*, ou seja, a questão do sentido do ser. Tendo isso em vista, a caracterização da significatividade como constitutiva da mundaneidade deve: elucidar o desdobramento da analítica da existência que parte da noção de “mundo”, enquanto constitutivo da estrutura *a priori* do ser-no-mundo; apresentar a estrutura ontológica do mundo, isto é, a mundaneidade em sua constituição originária; alcançar a exposição da significatividade como pertencente a tal constituição. Se a significatividade é caracterizada como constitutiva da mundaneidade do mundo, e se mundo é um dos momentos que compõe a estrutura fundamental do ser-no-mundo, o passo inicial para o apropriado desdobramento deste trabalho diz respeito ao esclarecimento do conceito heideggeriano de “mundo”.

## 2.1 A elucidação da noção de “mundo”

Como foi visto anteriormente, a adequada formulação da questão do ser deve antes fixar o sentido do ser. Se o que dispõe tal sentido é o fato da compreensão do ser dos entes, então o ente que possui essa compreensão deve ser aquele a ser interrogado pelo sentido do ser. Ora, se o ente que está sempre, de alguma maneira, em uma compreensão de ser é o existente humano, ou seja, é o ser-aí, então este é o ente a ser interrogado pelo sentido do ser. Ademais, de acordo com Heidegger, uma adequada interpretação ontológica deve partir do modo de ser indeterminado, no qual de início e em geral a existência se perfaz. Esse modo indeterminado diz respeito ao da indiferença referente à cotidianidade mediana. O filósofo afirma, ainda, que é com base nesse modo que toda e qualquer existência é pautada (Cf: ST, §9, p. 87; SZ, §9, p.43). Heidegger busca delimitar as estruturas existenciais inicialmente no modo de ser do ser-aí em que esse se lança em possibilidades de forma imprópria ou mediana, ou seja, em sua cotidianidade mediana. E, abstendo-se de um vocabulário filosófico comprometido com uma ontologia tradicional de origem grega, ele propõe que o ser-aí, em sua relação mais originária com o mundo, deva ser considerado a partir de uma estrutura *a priori*, denominada “ser-no-mundo”. Enquanto “ser-no-mundo”, o ser-aí é analisado a partir de três componentes constitutivos de sua estrutura, a qual é postulada como unitária, pois seus componentes não se dão separadamente. Os três componentes a serem analisados para o esclarecimento do “ser-no-mundo” são: “mundo” (*Welt*); o ente que é com os outros no modo da impessoalidade, que é “ser-com” (*Mitsein*) impessoal; “ser-em” (*In-sein*) (ST, §12, p. 98-99). Detendo-se na análise do componente constitutivo “mundo” – no esclarecimento do “fenômeno do mundo” – alcança-se a caracterização do conceito de “mundaneidade” e de sua estrutura formal designada de “significatividade”.

Se se aceita a noção de ser-no-mundo como ponto de partida adequado para a elaboração da analítica da existência e a tematização conceitual de seus momentos constitutivos como a própria analítica, ser-no-mundo pode ser entendido enquanto o primeiro de uma série de existenciais a serem elucidados pela análise heideggeriana (Cf: GELVEN, 1989, p. 57). O desdobramento dessa noção de caráter unitário em seus três componentes deverá revelar as estruturas ontológicas existenciais do ser do ser-aí. Em decorrência dos objetivos deste texto, é preciso voltar a atenção para o conceito de “mundo”, posto que a análise fenomenológica do momento constitutivo mundo, referente à noção de ser-no-mundo, revelará a estrutura ontológica existencial da mundaneidade, que será exposta como formalmente estruturada pela totalidade de significação, isto é, pela significatividade (Cf: ST,

§18). Se mundaneidade explicita-se como a estrutura do fenômeno do mundo, a questão que deve ser levantada de início é como Heidegger procede na tematização do fenômeno do mundo.

Tal tematização não consiste, em primeiro lugar, em elencar os entes que se dão no mundo para extrair deles uma configuração de mundo, o que diria respeito a uma investigação ôntica. Também, não se trata de atribuir ao mundo um conceito categorial de ser, interpretando-o como uma propriedade discriminada a partir de uma investigação ontológica voltada aos entes simplesmente dados no mundo. De acordo com o autor, nessas duas investigações já se “‘pressupõe’, e de muitas maneiras, o ‘mundo’” (ST, §14, p.111; SZ, §14, p.64), pois ambas já o tomam como um ente “dentro” do mundo (Cf. ST, §14, p.111; SZ, §14, p.64).

Ora, se a investigação ôntica e a interpretação ontológica categorial dos entes intramundanos não alcançam o fenômeno do mundo, então, pergunta Heidegger, não poderia ser o fenômeno do mundo aquilo que, de algum modo, determinaria tais entes (Cf. ST, §14, p.111; SZ, §14, p.64)? Se esse for o caso, o “mundo” constituiria a estrutura primária do ser-no-mundo, ou seja, seria “um caráter do próprio ser-aí” (ST, §14, p.112; SZ, §14, p.64). Porém, a confirmação dessa tese demanda a explicitação fenomenológica do mundo.

O filósofo vê a possibilidade de obter uma interpretação do fenômeno do mundo na polissemia do termo “mundo”. Heidegger avalia as diferentes significações, às quais a palavra “mundo” remete. O autor distingue quatro significações para o termo. A primeira refere-se ao mundo como a “totalidade dos entes” (ST, §14, p. 112) subsistentes “dentro do mundo” (conceito de caráter ôntico). Por sua vez, a segunda acepção considera mundo como uma propriedade essencial, comum a todos os entes (conceito de caráter ontológico). A terceira acepção para o termo mundo tem um caráter ôntico existencial. Nesta, mundo é entendido como um contexto “em-que” as coisas acontecem (mundo circundante), no qual a vida se faz. Heidegger diferencia, ainda, uma quarta acepção: “mundo” como uma estrutura ontológica existencial denominada de “mundaneidade” (*Weltlichkeit*) (ST, §14, p.112; SZ, §14, p.65), que, ainda que possa receber configurações diferentes de acordo com cada existência em um “mundo” próprio, carrega em si sua estrutura geral mais originária.

Mundo designa, por fim, o conceito existencial-ontológico da *mundaneidade*. A própria mundaneidade [é modificável], cada vez, no conjunto de estruturas de “mundos” particulares, embora inclua em si o *a priori* da mundaneidade em geral (ST, §14, p.112; SZ, §14, p.65).

Aquilo que a explicitação das diferentes acepções do termo “mundo” revela possibilita o prosseguimento da descrição do fenômeno do mundo. Assim, se a adequada análise do ser-á deve partir da medianidade, e se, na investigação da polissemia do termo “mundo”, o mundo circundante ficou indicado como aquele no qual a existência se dá, então é desta noção de mundo que a investigação deve partir. Portanto, para explicitar as estruturas ontológicas existenciais da mundaneidade do mundo, Heidegger parte da análise do mundo em que o ser-á está diretamente inserido em seu existir cotidiano, ou seja, ele parte do aspecto ôntico do mundo onde a existência se faz. Dessa maneira, seguir-se-á a descrição fenomenológica dos entes com os quais o ser-á está em relação em seu existir cotidiano no mundo circundante.

O mundo mais próximo [do ser-á cotidiano] é o *mundo circundante (Umwelt)*. Para se chegar à idéia de mundaneidade [em geral], a investigação seguirá o caminho que parte desse caráter existencial do ser-no-mundo mediano. Passando por uma interpretação ontológica dos entes que vêm ao encontro dentro do *mundo circundante*, poderemos buscar a mundaneidade do mundo circundante (circumundaneidade) (ST, §14, p.114; SZ, §14, p.66).

Assim, a pergunta que deve ser esclarecida agora é de que maneira Heidegger procede em uma interpretação ontológica dos entes intramundanos. Trata-se, então, de explicitar o modo de encontro, o modo de acesso mais imediato do ser-á aos entes que vêm ao encontro no mundo.

### **2.3 A interpretação ontológica dos entes intramundanos**

Partindo do mundo circundante, ou seja, do mundo no qual nos encontramos lançados, em relação com os entes, Heidegger busca o esclarecimento da estrutura ontológica geral da mundaneidade. No intento deste esclarecimento, vem à luz a análise ontológica dos entes intramundanos. Tal análise consiste em estabelecer de que forma tais entes aparecem para nós. De acordo com o autor, não é preciso fazer nada para encontrar o modo mais imediato em que o ser-á tem acesso aos entes intramundanos, pois já estamos sempre nesse modo de acesso mais imediato, a saber, no modo da ocupação na cotidianidade mediana. Ora, se o ser-á foi exposto enquanto possibilidade existencial, que de início e na maioria das vezes se dá no modo de ser da medianidade, e tal modo diz respeito a um modo de lidar com os entes (Cf: ST, §15, p.114; SZ, §15, pp.66-67), então a investigação deve esclarecer esse modo da ocupação com os entes intramundanos, no qual já sempre nos encontramos.

Esse modo de lidar com os entes intramundanos não significa um conhecimento simplesmente perceptivo. A ocupação é um modo de acesso que se dá no usar, no utilizar, no operar com os entes intramundanos (Cf: ST, §15, p.114-115; SZ, §15, p.67). Assim, os entes que vêm ao encontro no mundo circundante são imediatamente acessíveis para o ser-aí nos modos de ocupação, isto é, no executar, no produzir, no tratar, no encarregar-se de algo. O mundo circundante, no qual o ser-aí se encontra *decaído*, ou seja, em relação com os entes que vêm ao encontro no modo da ocupação, é o mundo da lida cotidiana (Cf: PHCT, §23, p.193).

Inicialmente, Heidegger precisa expor uma observação metodológica preliminar para afastar qualquer interpretação ontológica que encubra o solo propriamente fenomenológico da interpretação dos entes intramundanos. Segundo o filósofo, o ente intramundano a ser tematizado (aquele que, nos modos de ocupação, faz-se acessível em seu uso) não pode ser discernido a partir de uma determinação de ser como, por exemplo, a noção de “coisa”, no sentido de uma *res*<sup>11</sup>. Tal noção já pressupõe, de forma implícita, uma ontologia cujo método permanece inapropriado para uma genuína investigação ontológica. Ora, a investigação ontológica voltada para os entes intramundanos, que vêm ao encontro em uma ocupação, não pode partir de alguma determinação de ser ainda não adequadamente esclarecida. Assim, na descrição dos entes intramundanos, com o objetivo de analisar estruturas ontológicas, não podem ser utilizados conceitos que já supõem uma ontologia, pois neles o ser permanece “velado pré-ontologicamente” (ST, §15, pp.115-116; SZ, §15, p.67-68). Não obstante, que noção poderia designar inicialmente o ente intramundano?

Heidegger pondera que os gregos faziam uso de um termo pertinente para designar os entes intramundanos, a saber, *pragmatha*, aquilo com o que nos relacionamos no mundo, o que é usado. Contudo, os gregos não teriam realizado a devida explicitação ontológica do modo de ser dos entes enquanto *pragmatha*, terminando, assim, por determiná-los “‘imediatamente’ como ‘meras coisas’” (ST, §15, p.116; SZ, §15, p.68). Para caracterizar os entes com os quais nos relacionamos na ocupação cotidiana, Heidegger denomina o ente intramundano com o termo “utensílio” (*Zeug*) (ST, §15, p.116; SZ, §15, p.68). O ente que

---

<sup>11</sup> O termo remete a uma determinação de ser presente na ontologia cartesiana. Em *Ser e Tempo*, não fica suficientemente claro o porquê Heidegger utiliza como exemplo paradigmático a noção de “coisa” para afastar encobrimentos ontológicos advindos de interpretações encontradas na história da filosofia. Não obstante, nas preleções de 1925, intituladas *Prolegômenos à história do conceito de tempo*, o filósofo expõe a ontologia cartesiana como um exemplo para elucidar como as abordagens ontológicas da tradição filosófica não se voltaram para a questão das estruturas fundamentais do mundo. Tais abordagens teriam passado por cima do ser do mundo, pois, para elas, o “modo original de encontro do mundo circundante já é sempre dado em favor da visão estabelecida de mundo como a realidade da natureza (...) (PHCT, §22, p.185)”. Com isso, a interpretação de mundo como natureza já passaria por cima do modo original de encontro com o mundo circundante.

vem ao nosso encontro na ocupação, enquanto utensílio, possui, por assim dizer, o caráter de instrumento, ferramenta. Com efeito, o ponto passa a ser como colocar em operação uma análise da estrutura ontológica dos utensílios, na qual eles se apresentam em seu ser.

[...] Designamos o ente que vem ao encontro na ocupação com o termo [utensílio]. Na lida, encontram-se [utensílios] de escrever, de medição, de costura, carros, [ferramentas]. Cabe assim expor o modo de ser do [utensílio] (ST, §15, p.116; SZ, §15, p.68).

Tal análise precisa determinar o que dá a característica de utensílio a um utensílio. Este nunca “é” isoladamente, só assume a característica de utensílio na medida em que essencialmente ele é “algo para...” (*etwas, um zu...*) (ST, §15, p.116; SZ, §15, p.68). Nesse “ser para” (*Um-zu*), ele discrimina “algo para algo”. Em outras palavras, a estrutura do “ser para” traz junto uma remissão, ou seja, o utensílio é algo útil para algo, ele remete a finalidades utensiliares, que o relacionam com outros utensílios. Então, o ente que vem ao encontro no modo de ser da ocupação possui o caráter de utensílio enquanto pertencente a uma espécie de rede utensiliar. A utensilialidade de um utensílio é dada sempre em relações mútuas, ou seja, sempre em uma totalidade utensiliar previamente descoberta.

O [utensílio] sempre corresponde a seu caráter [utensiliar] *a partir* da pertinência a outros [utensílios]: [utensílio] para escrever, pena, tinta, papel, suporte, mesa, lâmpada, móvel, janela, portas, quarto. Essas “coisas” nunca se mostram primeiro por si, para então encherem um quarto como um conjunto de coisas reais. Embora não apreendido tematicamente, o que primeiro vem ao encontro é o quarto, não como o “entre quatro paredes”, no sentido espaço geométrico, mas como [utensílio] de habitação. É a partir dele que se mostra a “instalação” e, nela, os diversos utensílios “singulares”. *Antes* deles, sempre já se descobriu uma totalidade utensiliar (ST, §15, pp.116-117; SZ, §15, pp.68-69).

Portanto, aquilo que identifica um ente intramundano é seu caráter de utensílio, que se encontra remetido a uma totalidade utensiliar. Para Heidegger, o modo de ser de um utensílio em-si é a disponibilidade (*Zuhandenheit*) (Cf: ST, §15, p.117; SZ, §15, p.69), pois o ser-em-si do utensílio, enquanto disponível, é aquilo que possibilita seu uso. É a partir da disponibilidade que, de alguma forma, pode-se fazer uso do utensílio. Se o utensílio encontra-se referido a uma totalidade utensiliar, a disponibilidade (o ser-em-si do utensílio) está subordinada à totalidade de remissões do utensílio.

Dessa forma, aquilo que está primeiramente à mão é, nas palavras de Heidegger, o que “sustenta a totalidade das [remissões] na qual o [utensílio] vem ao encontro” (ST, §15, p.118; SZ, §15, p.70), isto é, a estrutura ontológica do “para quê” (*Wozu*) atinente à “obra” (*Werk*) em questão no uso. Portanto, no lidar com o utensílio – descoberto na totalidade utensiliar –,

encontra-se a obra, enquanto estrutura fundamental desta totalidade. Conseqüentemente, a obra possui igualmente o modo de ser da disponibilidade.

Visto que a estrutura do “para quê” da obra sustenta a totalidade das remissões, pode-se lançar mão de um exemplo para elucidar melhor este tópico: na medida em que se apresenta como utensílio, uma chave é “algo para” ligar o carro, que, por sua vez, é “algo para” locomoção<sup>12</sup>. Assim, um utensílio só ganha sua identidade na totalidade referencial da obra, que um existente procura realizar no uso do utensílio. O utensílio vem ao encontro na gama de possibilidades da totalidade referencial. Nesta, há também a possibilidade de remissões de utensílios a sua própria natureza, àquilo que o constitui, como o ferro para a chave. Por conseguinte, nessa teia de remissões podemos encontrar entes que já estão por si mesmos à disposição (Cf: ST, §15, p.118-119; SZ, §15, p.70). Não apenas a natureza, enquanto disponível, pode vir ao encontro a partir das remissões, mas também há a remissão aos seres humanos. A obra carrega consigo uma remissão àquele que produz ou faz uso do utensílio (Cf: ST, §15, p.119; SZ, §15, pp.70-71). Então, no contexto da obra apresentam-se também entes existentes, que possuem o modo de ser do ser-aí. Com isso, evidencia-se o mundo circundante, pois a remissão ao produtor ou ao usuário trás à baila o mundo em que estes existem.

Com a obra, portanto, não se dá ao encontro apenas um ente [disponível], mas também entes que possuem o modo de ser do [ser-aí], para os quais o produto [torna-se disponível] na ocupação. Junto com isso, vem ao encontro o mundo em que vivem os portadores e usuários, mundo que é, ao mesmo tempo, o nosso (ST, §15, p.119; SZ, §15, p.71).

Grosso modo, foi exposto que o ente intramundano vem ao encontro no caráter de ser da disponibilidade, que no contexto da obra traz consigo o mundo circundante. Enquanto caráter de ser do ente intramundano, a disponibilidade é descrita tão somente como a determinação categorial dos entes simplesmente dados (Cf: ST, §15, p.120; SZ, §15, p72). Se Heidegger buscou esclarecer o modo de ser do ente intramundano, tal como este se nos dá de modo impróprio e mediano no mundo circundante, para alcançar um solo fenomenológico que possibilite elaborar conceitualmente o fenômeno do mundo, o qual é constitutivo da estrutura fundamental do ser-no-mundo, a pergunta que deve ser esclarecida agora é: a determinação de ser do ente intramundano possibilita efetivamente a explicitação do fenômeno do mundo (Cf: ST, §15, p.120; SZ, §15, p72)?

---

<sup>12</sup> O exemplo remete ao exemplo do martelo, dado por Heidegger no § 18, mas não se trata de uma antecipação. Visa apenas a uma melhor elucidação da característica que inscreve que os utensílios vêm ao encontro na totalidade utensiliar da série de propósitos utensiliares, os quais estruturam a obra a ser produzida.

## 2.4 O acesso ao fenômeno do mundo a partir do modo de ser da disponibilidade

De acordo com o que foi dito, para a elaboração da analítica da existência, Heidegger apresenta a noção de ser-no-mundo como um constructo que lhe possibilita analisar as estruturas fundamentais do ente que possui a compreensão de ser. A tematização dos momentos constitutivos dessa noção resulta na apresentação das estruturas ontológicas existenciais do ser-aí. Para expor o fenômeno do mundo, enquanto momento constitutivo do ser-no-mundo, o filósofo parte da acepção ôntica existencial de mundo circundante, mundo no qual a existência se dá. Em tal âmbito, o ser-aí se encontra, de forma mais imediata, em relações impróprias e medianas com os entes intramundanos que vêm ao encontro na ocupação. Dessa forma, o autor lança mão de uma análise ontológica dos entes intramundanos, a qual os determina ontologicamente como disponíveis, isto é, no modo de ser da disponibilidade. Com isso, Heidegger desemboca na seguinte questão: tal determinação de ser do ente intramundano poderia trazer à luz, de algum modo, o solo fenomenológico pertencente à estrutura existencial do ser-no-mundo, ou seja, trazer à luz o fenômeno do mundo?

A resposta do filósofo é afirmativa. Ele considera que na ocupação com os utensílios, na cotidianidade mediana, é possível encontrar modos em que a ocupação se mostra perturbada. Em tais modos, o contexto de remissões que disponibilizam os entes para alguma determinada ocupação no mundo circundante pode ser visualizado. Tal contexto diz respeito à determinação mundana que caracteriza os utensílios.

À cotidianidade do ser-no-mundo pertencem modos de ocupação que permitem o encontro com o ente de que se ocupa, de tal maneira que apareça a determinação mundana dos entes intramundanos (ST, §16, p.121; SZ, §16, p.72-73).

Como foi visto, o ente intramundano vem ao encontro, na lida cotidiana, no modo de ser da disponibilidade, enquanto utensílio. O utensílio possui a estrutura do algo para (*Um-zu*). Tal estrutura aponta para uma remissão de “algo para algo”. Ela aparece em um contexto de remissões utensiliares, que são referentes à obra em questão na ocupação. A estrutura da obra é o “para quê” (*wozu*). Portanto, o ser em si do utensílio (sua disponibilidade) evidencia-se no contexto prévio de remissões utensiliares, ao qual ele se submete na ocupação cotidiana. Para explicitar esse contexto de remissões, o filósofo precisa atentar para uma questão de cunho metodológico: no uso com o utensílio, o fenômeno do mundo não se manifesta



explicitamente. Pelo contrário, para que o utensílio venha ao encontro em seu caráter de disponível, funcionando adequadamente – apresentando assim o caráter da não-surpresa (*Unauffälligkeit*) (esse caráter será melhor explicitado no decorrer deste texto) –, o contexto de remissões que possibilita a lida com tal ente no mundo circundante não pode vir à tona<sup>13</sup>. Sendo assim, o fenômeno do mundo (o plexo de remissões que possibilita a lida com entes no mundo circundante) não pode ser tematizado a partir do ente disponível em seu adequado funcionamento. De outra maneira, para Heidegger, há modos em que o utensílio vem ao encontro como algo que não pode desempenhar sua serventia (Cf: ST, §16, p.121; SZ, §16, p.73).

O autor explicita três modos nos quais os utensílios apresentam-se não disponíveis para o uso. O primeiro deles é o modo da “surpresa” (*Auffallen*) (ST, §16, p.122). Em tal modo, o utensílio apresenta-se sem condições de uso. Ele vem ao encontro como simplesmente aí que não pode ser usado. Na tentativa de operar com o utensílio, deparamo-nos com o dano deste, que assume, então, o caráter de ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*). Não obstante, o ser simplesmente dado de um utensílio danificado vem à tona ainda em relação à disponibilidade, como algo que deve ser substituído ou consertado, isto é, o utensílio apresenta-se no modo de algo que deve restabelecer sua serventia específica (Cf: ST, §16, p.122; SZ, §16, p.73). Os outros dois modos em que os utensílios vêm ao encontro como não disponíveis são a “importunidade” (*Aufdringlichkeit*) e a “impertinência” (*Aufsässigkeit*). Na importunidade, o utensílio aparece novamente como simplesmente dado e inadequado ao uso em função de alguma carência, que, se não suprida, indisponibiliza o utensílio. Por sua vez, a impertinência é um modo no qual o utensílio apresenta-se como obstruindo uma ocupação. Nela, o ser simplesmente dado do utensílio anuncia-se mais uma vez, mas à maneira de algo que impede a ocupação de alcançar o fim característico do manual (Cf: ST, §16, p.123; SZ, §16, p.74). De acordo com o filósofo, aquilo que se evidencia nesses três modos é o ser simplesmente dado do utensílio. Essa determinação ontológica do ente intramundano não se mostra desvinculada da disponibilidade, do ser em si do ente. Isso possibilita a visualização do fenômeno do mundo (Cf: ST, §16, p.123; SZ, §16, p.74), mas como se dá essa possibilidade de visualização?

---

<sup>13</sup> A edição brasileira de *Ser e Tempo* traduz a afirmação “Das Sich-nicht-melden der Welt ist die Bedingung der Möglichkeit des Nichtheraustretens des Zuhandenen aus seiner Unauffälligkeit” (SZ, §16, p.75) da seguinte maneira: “O não-anunciar-se do mundo é a condição de possibilidade para que o manual saia de sua não-surpresa” (ST, §16, p.124). Dessa forma, a palavra “Nichtheraustreten” é traduzida pelo verbo “sair” (*heraustreten*), omitindo a negação (*nicht*). Portanto, a tradução desse trecho não preserva o sentido do original. Segue-se aqui uma tradução própria: “O não-anunciar-se do mundo é a condição de possibilidade para o não-sair do manual de sua não-surpresa.”

Se aquilo que subordina a ocupação com o utensílio são as remissões do contexto utensiliário em que o ente intramundano está inserido, pode-se, então, entender porque Heidegger expõe as remissões como já sempre “aí” (*da*) (SZ, §16, p.74) – dadas previamente, enquanto condicionantes do disponível. O que faz com que um determinado utensílio apresente-se como não disponível é esclarecido, assim, como uma perturbação do nexo das remissões que o constituem. Ora, se a estrutura do manual evidenciou-se como “algo para” que se encontra subordinada pela estrutura de “para quê” da obra, a perturbação da remissão mostra um “algo para” inadequado para o “ser para isso” (*Dazu*) ao qual estava remitido (Cf: ST, §16, p.123; SZ, §16, p.74) no contexto da obra. Portanto, o ente intramundano que vem ao encontro no modo de ocupação perturbada traz à vista a totalidade das remissões da obra, ou seja, a circunvisão, que explicita a remissão específica a um “ser para isso”. Dessa forma, o todo das remissões expõe-se de maneira mais originária na circunvisão do contexto da obra. Na perturbação da vida cotidiana, fica indicada uma perda do caráter de disponível do utensílio, pois o ente intramundano não vem ao encontro em seu ser em si, determinado pela disponibilidade, mas em seu ser simplesmente dado. Se o fenômeno do mundo é o que possibilita a ocupação com os entes, e se o caráter de disponível é doado ao ente pela totalidade das remissões atinentes à obra na qual o manual está sendo empregado, é, conseqüentemente, nessa totalidade das remissões que se anuncia o fenômeno do mundo.

A circunvisão desperta a [remissão] a um específico ser para isso, tornando assim visível não apenas tal ser, mas o contexto da obra, todo o “canteiro da obra” e, na verdade, como aquilo em que a ocupação sempre se detém. O conjunto [utensiliário] não se evidencia como algo nunca visto e sim como um todo já sempre visto antecipadamente na circunvisão. Com esse todo, anuncia-se o mundo (ST, §16, p.124; SZ, §16, pp.74-75).

Na medida em que um utensílio encontra-se em um modo deficiente da ocupação, ele perde o caráter de ser em si, no qual é compreendido em virtude de estar constituído em uma totalidade referencial prévia. Assim, quando o utensílio “não” se apresenta inadequado para o uso, isto é, não-surprende, ele indica um caráter fenomenal sempre já aí (Cf: ST, §16, p.125; SZ, §16, p.75), a saber, o caráter de ser em si (estar no modo da disponibilidade). Ao partir da interpretação dos modos deficientes de ocupação, a análise ontológica do ente intramundano expõe este enquanto simplesmente dado. Não obstante, Heidegger deixa claro que não se pode esclarecer ontologicamente o em si do utensílio partindo de seu ser simplesmente dado. A razão de tal impossibilidade é que, como foi dito, o utensílio se mostra em seu ser em si a partir do fenômeno do mundo. Por conseguinte, se se faz uso de utensílios na cotidianidade

mediana, o fenômeno do mundo deve encontrar-se já previamente *aberto* (Cf: ST, §16, p.125; SZ, §16, p.75).

Dessa forma, o filósofo define inicialmente o mundo enquanto uma instância mais originária que guia o existente humano na ocupação com os demais entes. “O mundo é”, para o autor, “algo ‘em que’ [o ser-aí] enquanto ente já sempre *estive*<sup>14</sup>, para o qual [o ser-aí] pode apenas retomar em [cada] advento de algum modo explícito” (ST, §16, p.125; SZ, §16, p.76). No existir em relação com os entes intramundanos, o ser-aí está previamente situado no todo remissivo em que se configura o utensílio no contexto da obra para a qual é empregado.

Em vista do que foi dito até aqui, a perturbação do nexos de remissões traz à luz o ser simplesmente dado do ente intramundano, que, enquanto não disponível para o uso, se mostra incapaz de efetivar o “ser para isso”, para o qual estava previamente orientado, pois sua orientação é dada pelo contexto de remissões que sofreu a perturbação. Assim, a disponibilidade, antes exposta como uma determinação ontológica do ente intramundano, indica agora o caráter mundano que especifica um utensílio, posto que a disponibilidade do utensílio dá-se na submissão à totalidade de remissões utensiliares previamente aberta, isto é, na submissão ao fenômeno do mundo, que se manifesta na lida com os entes. Surge, então, a questão: como deve ser entendido o todo das remissões que determina o ser em si dos utensílios e que na perturbação de seus nexos traz à tona o ser simplesmente dado do utensílio (Cf: ST, §16, p.125)? Essa questão diz respeito ao esclarecimento da estrutura ontológica da mundaneidade.

## 2.5 Mundaneidade e significatividade

Aquilo que possibilita que um utensílio venha ao encontro no modo de ser da disponibilidade foi proposto como uma totalidade de remissões utensiliares que se encontram previamente “aí”, abertas. Assim, uma pergunta que precisa ser respondida é a seguinte: como apreender tematicamente o todo das remissões de “para quê”? Segundo Heidegger, responder essa questão significa apresentar a estrutura ontológica do fenômeno mundo, isto é, a “mundaneidade” do mundo. O filósofo lança mão de tal apresentação descrevendo os conceitos de “conjuntura” (*Bewandtnis*) e “significância” (*Bedeutsamskeit*), também traduzidos por “conformidade” e “significatividade”. Porém, antes de voltar a atenção para

---

<sup>14</sup> O uso do verbo no passado aponta para o vínculo das noções de “temporalidade” e “historicidade” com o fenômeno do mundo. Tal vínculo será melhor explicitado no decorrer deste texto.

esses conceitos, Heidegger ressalta que, para uma conveniente investigação ontológica do plexo das remissões utensiliares, é necessário expor de modo mais preciso essas estruturas remissivas (Cf: ST, §16, p.125; SZ, §16, p.76) e, para isso, o filósofo dedica-se a elucidar o que significa a noção de “remissão” (*Verweisung*).

### 2.5.1 Remissão e signo

Em consonância com o que foi visto, o ser em si dos entes intramundanos é designado como disponível a partir de uma estrutura de remissões previamente abertas que constituem o fenômeno do mundo. Sendo assim, o correto entendimento de tal estrutura exige anteriormente o esclarecimento da noção de remissão.

Deve-se, primeiramente, descartar qualquer interpretação que trate a remissão em termos de “substância” ou “função” (enquanto uma relação matemática) (Cf: PHCT, §23, p.200-201), pois substância e função seriam conceitos que estariam vinculados a um tratamento ontológico que não expõe a base propriamente fenomenológica da investigação filosófica (Cf: PHCT, §23, p.201). Tal tratamento caracterizaria a remissão como uma determinação ontológica categorial oriunda do ser simplesmente dado de um ente que não possui o modo de ser do ser-aí<sup>15</sup>. Ora, se Heidegger explicitou o fenômeno do mundo como um plexo de remissões utensiliares que determina o modo de ser mundano dos entes, ou seja, como uma estrutura existencial do ser-aí que possibilita o aparecimento dos entes enquanto disponíveis, as remissões não podem ser determinações categoriais do ser simplesmente dado dos entes. Na investigação em que Heidegger tematiza a estrutura ontológica do fenômeno do mundo, expõe-se o caráter existencial desse fenômeno. Não se trata, por conseguinte, de definir mundo a partir de relações categoriais do ser simplesmente dado de algum ente. Sendo assim, remissão não pode ser definida como uma relação, que é entendida a partir de determinações ontológicas categoriais. Mais do que isso, tal relação categorial diz respeito a “uma determinação formal” (ST, §17, p.126; SZ, §17, p.77) que, por via de “formalização”, faz-se explícita em todo e qualquer tipo de conexão entre conteúdos e modos de ser – mesmo no sentido de alguma semiótica ou teoria da comunicação (Cf: UGARTE, 2001, P.16) –, e, para o filósofo, esse tipo de relação tem uma origem ontológica naquilo que se deve ter em mente com o termo remissão.

---

<sup>15</sup> Deve-se lembrar aqui a distinção estipulada por Heidegger entre determinações ontológicas existenciais e categoriais, distinção que ficou acentuada na reconstrução dedicada ao parágrafo 9 de *Ser e Tempo*, elaborada no primeiro capítulo.

Para se investigar os fenômenos de [remissão], [signo] [ou até significado], de nada adianta caracterizá-los como relação. Deve-se, em última instância, mostrar que a própria “relação”, *devido a* seu caráter formal geral, tem sua origem ontológica numa [remissão] (ST, §17, p.127; SZ, §17, p.77).

Para explicitar o fenômeno da remissão, Heidegger lança mão da análise ontológica de um utensílio que se mostra particularmente propício para essa tarefa. Esse utensílio é concernente ao signo (*Zeichen*), cujo específico caráter, enquanto disponível, “consiste em *mostrar*” (*Zeigen*) (ST, §17, p.126; SZ, §17, p.77). Porém, o que faz do signo um exemplo peculiar para o esclarecimento do fenômeno da remissão?

Foi dito que os utensílios vêm ao nosso encontro enquanto disponíveis, pois, no lidar com eles, já estão em suas configurações específicas no plexo de remissões utensiliares, isto é, no mundo. Ademais, ressaltou-se que, de acordo com Heidegger, o utensílio só se apresenta, isto é, só podemos lidar com ele, porque o mundo em si não se manifesta. Por conseguinte, os utensílios disponíveis possuem o caráter fenomenal positivo da não-surpresa (Cf: ST, §16, p.125), ou seja, do não se destacar das remissões. Em vista disso, para dar prosseguimento à tematização do fenômeno do mundo, o autor recorre à análise do utensílio em seus modos perturbados da ocupação, posto que, em tais modos de encontro, a rede de remissões vem à tona a partir da quebra de seus nexos de “para quê”. Essa visualização do fenômeno do mundo permanece insuficiente para esclarecer a estrutura ontológica geral desse fenômeno, necessitando ainda de uma melhor explicitação da concepção de remissão. Para tanto, o filósofo traz à baila a noção de signo, uma vez que os diferentes tipos de signos são utensílios que apresentam a particularidade de, no adequado desempenho de suas funções, voltarem-se para a circunvisão da lida, para o mundo circundante da ocupação. Assim, ao contrário dos outros utensílios, é possível dizer que o signo não oculta sua estrutura ontológica, mas se volta para ela, trazendo-a para a superfície, numa “visão panorâmica” (Cf: ST, §17, p.129; SZ, §17, p.79), o mundo circundante da ocupação.

[Signo] não é uma coisa que se ache em uma relação caracterizada pelo mostrar, mas *um [utensílio] que, explicitamente, eleva um todo utensiliar à circunvisão, de modo que a determinação mundana do disponível se anuncie [conformativamente]* (Cf: ST, §17, p.129; SZ, §17, pp.79-80).

Para lançar luz sobre isso, pode-se recorrer a um exemplo de signo, exposto por Heidegger, a saber: a seta de um automóvel. Diante da seta ativada, os pedestres ou os ocupantes de outros veículos são remetidos ao contexto de utensílios no qual esse utensílio adquire sua configuração própria. Portanto, a seta remete à totalidade referencial (o contexto específico dos meios de transporte e das regras de trânsito (Cf: ST, §17, p.127; SZ, §17,

p.78)) que a determina em seu ser, consistindo, dessa forma, em mostrar, em apontar<sup>16</sup>. O signo orienta o ser-aí mostrando o todo utensiliar à circunvisão na lida cotidiana. O “para quê” desse utensílio diz respeito a um mostrar (Cf: ST, §17, p.128; SZ, §17, p.78), que pode ser tematizado como um remeter, como uma “remissão”. Entretanto, enquanto característica peculiar do utensílio signo – seu “ser-para” –, tal “remissão” (entre aspas) deve ser vista como uma determinação ôntica e não ontológica.

Enquanto [utensílio], esse [utensílio-signo] constitui-se por [remissão]. Possui o caráter de “ser-para”, possui sua serventia definida, ele é para mostrar. [Esse] mostrar do [signo] pode ser apreendido como [“remissão”]. Deve-se, no entanto, observar: essa [“remissão”] enquanto [signo] não é a estrutura ontológica do [signo] enquanto utensílio (ST, §17, pp.127-128. SZ, §17, p.78).

Dessa forma, a remissão, que deve ser explicitada para a apropriada caracterização da estrutura ontológica do mundo, caracteriza-se como fundamento ontológico que em seu plexo de para-quê (na totalidade das remissões) concretiza todo e qualquer utensílio, determinando-o em sua disponibilidade específica. Por sua vez, a “remissão” (que Heidegger distingue da remissão recém caracterizada, acrescentando aspas ao termo) concerne à “concreção ôntica” de uma remissão de “para quê” (ST, §17, p.128; SZ, §17, p.78) própria do utensílio signo. Ela significa um mostrar que expõe a circunvisão do mundo da ocupação em questão no uso do signo (Cf: ST, §17, p.129; SZ, §17, p.80). Apenas o utensílio signo, no adequado funcionamento, destaca a estrutura ontológica da remissão que o fundamenta, pois, diferente dos demais utensílios (que possuem essencialmente a característica da não-surpresa), a função ôntica do signo não encobre as remissões ontológicas das quais deriva. Ele assume como seu caráter utensiliar “a ‘obra’ de *causar surpresa* de um utensílio” (ST, §17, p.130; SZ, §17, p.80). Por assumir tal caráter, a produção de um signo precisa ter como meta a surpresa (Cf: ST, §17, p.130; SZ, §17, p.80), pois se, na ocupação com esse utensílio, não vier à tona o contexto da obra, o signo não orientará o ser-aí na circunvisão da lida.

Dessa forma, na comparação com um tipo especial de “remissão”, que denota a totalidade utensiliar para a circunvisão no uso com o signo, a análise deste utensílio possibilitou esclarecer melhor a interpretação heideggeriana da noção de remissão. Grosso modo, o filósofo esclarece as remissões, apresentando-as como estruturas ontológicas que possibilitam que entes sejam identificados no modo de ser da disponibilidade (Cf: ST, §17, p.133; SZ, §17, p.83). Além disso, indicou-se, na interpretação dos modos deficientes da ocupação, que as remissões constituem a mundaneidade. Assim, as remissões dizem respeito a

<sup>16</sup> Esse verbo indica que, destaca Fultner, a própria escolha do signo seta não teria sido uma mera casualidade (FULTNER, 2005, p.43).

uma estrutura ontológica prévia que condiciona o aparecimento dos utensílios. A questão que pode ser levada em conta agora é a seguinte: de que modo as remissões se doam, para que sejam capazes de identificar cada utensílio com suas específicas disponibilidades? A elucidação dessa questão será alcançada a partir de uma descrição do conceito heideggeriano de “conformidade”.

### 2.5.2 Conformidade

Como foi visto, o contexto da obra, isto é, a totalidade das remissões utensiliarias, possui a estrutura do “para quê”. Mediante tal estrutura prévia, na ocupação com o ente intramundano, o utensílio vem ao encontro em seu ser em si, ou seja, recebe um significado específico no modo de ser da disponibilidade. Em outras palavras, na análise ontológica dos entes intramundanos, para o esclarecimento da estrutura ontológica do mundo, Heidegger avalia que os entes nos vêm ao encontro enquanto disponíveis. Além disso, mostrou-se que o utensílio refere-se a um “algo para”, que adquire seu ser em si na remissão – desde que não obstruída – a um “para isso”. Assim, trata-se do ‘estar adequado’ de um utensílio em uma concreção possível da remissão, que se estrutura no sentido de um “para quê” da serventia atinente a um “em quê” (*Wofür*) da possibilidade de emprego (Cf: ST, §18, p.133; SZ, §18, p.83). Dessa forma, as remissões se perfazem (em configurações ou articulações) de modo a possibilitar a ocupação, a apropriação de um utensílio em si. Elas não dizem respeito à ocupação propriamente dita do utensílio, e sim às estruturas ontológicas que antecedem, enquanto condição de possibilidade, a ocupação. A remissão não é o ser determinado de um ente por apropriação, mas, antes, aquilo que possibilita que um ente seja especificado em seu ser em si na lida cotidiana.

Como constituição do [utensílio], a serventia ([remissão]) também não é o ser apropriado de um ente, mas a condição ontológica da possibilidade para que [ele] possa ser determinado por apropriações (ST, §18, p.134; SZ, §18, p.83).

Sendo assim, o utensílio vem ao encontro enquanto disponível porque possui a estrutura da remissão. Dizer que o utensílio aparece porque tem a estrutura da remissão, significa dizer que o utensílio aparece, segundo o autor, porque tem “em si mesmo o caráter de *estar referido a*” (*Verwiesenheit.*) (ST, §18, p.134; SZ, §18, pp.83-84). Assim, o utensílio traz algo consigo em seu ser em si, enquanto submetido às remissões (estando referido a).

Portanto, o caráter ontológico da disponibilidade, previamente dado na remissão, é a conformidade<sup>17</sup> (*Bewandtnis*). Mas, o que quer dizer “conformidade”?

Segundo Heidegger, conformidade diz respeito a um “[deixar-se e fazer-se conforme com algo em algo]” (ST, §18, p.134; SZ, §18, p.84), isto é, a um deixar-se e fazer-se adequado de algo “com” um ente “em” uma serventia para. Para Heidegger, é esta remissão de “com...junto a” (*mit...bei*) que o próprio termo remissão pretende indicar. A conformidade não se refere apenas a um vínculo de um ente em sua totalidade utensiar a um para quê, ela indica uma conjunção apropriada, uma função adequada. Tal adequação se dá porque a conformidade é a determinação ontológica do ser em si do ente intramundano (Cf: ST, §18, p.134; SZ, §18, p.84). Então, um ente é descoberto enquanto utensílio em um deixar-se e fazer-se adequado *em* algo, por exemplo, na conformidade do para quê de um martelo *com* o prego *junto ao* pregar. Esta finalidade, por sua vez, encontra-se conformada em uma série de “finalidades utensiliares”. Assim, pregar “para quê”? Para construir uma parede. Parede “para quê”? Para construir uma casa. A série de finalidades não remonta ao infinito, ela culmina em um para quê primordial. O para quê primordial nada mais é do que uma possibilidade própria de um ser-aí, estruturada como um “em virtude de”. Dessa forma, casa “para quê”? Em virtude do abrigar-se do ser-aí (Cf: ST, §18, pp.134-135; SZ, §18, p.84). A conformidade, com isso, introduz propósitos humanos ao plexo de remissões.

A série total destas remissões de propósitos utensiliares discrimina a conformidade específica que se doa com o utensílio. Sendo assim, é a partir de uma totalidade prévia das remissões conformativas que se determina a conformidade própria que qualifica um utensílio enquanto utensílio, ou seja, que especifica o ser em si do utensílio. Com efeito, tal totalidade conformativa apresenta-se como uma estrutura ontológica fundamental, um “perfeito a priori” (ST, §18, p.135; SZ, §18, p.85), a partir do qual um utensílio encontra-se já liberado em sua conformidade. Além disso, se essa totalidade prévia delinea a conformidade específica de um utensílio em sua disponibilidade no mundo de nossas ocupações cotidianas, e se a disponibilidade é caracterizada como uma determinação mundana do fenômeno do mundo, a qual possibilita a relação com os entes intramundanos, então a totalidade, evidentemente, traz consigo uma remissão ao mundo.

A própria [conformidade], enquanto ser do [disponível], descobre-se sempre e apenas com base na descoberta prévia de uma totalidade conjuntural. Numa [conformidade] descoberta, ou seja, num [utensílio] que vem ao encontro, acha-se, assim, pré-descoberto o que chamamos de determinação mundana do [disponível].

<sup>17</sup> Jorge Eduardo Riveira propõe a tradução desse termo por “condição respectiva”, cuja “condição” diz “modo de ser”, que é atinente à respectividade mesma do utensílio (Cf: RIVEIRA, 1989, p.40).



Essa totalidade [conformativa] pré-descoberta guarda em si uma remissão ontológica ao mundo (ST, §18, p.136; SZ, §18, p.85).

Evidencia-se, na estrutura ontológica da conformidade, uma totalidade das remissões conformativas previamente aberta que libera os utensílios em seu ser em si. Esta guarda em si uma remissão ao mundo, que, como visto anteriormente, apresenta-se enquanto um contexto de remissões previamente aberto que libera os entes, enquanto disponíveis, na ocupação cotidiana. Antes de prosseguir na reconstrução da mundaneidade do mundo, que possibilitará a caracterização da significatividade, deve-se atentar para a seguinte questão: como se sustenta a tese de que há um contexto que se impõe como previamente aberto (Cf: ST, §18, p.136; SZ, §18, p.85), que sem o qual não poderíamos lidar com os entes que nos vem ao encontro no modo de ser da disponibilidade no mundo circundante? Para o esclarecimento dessa questão deve-se recordar o *factum* da “compreensão” de ser e verificar de que modo, a partir do que foi exposto até aqui, tal compreensão explicita a estrutura ontológica do fenômeno do mundo, isto é, a mundaneidade.

### 2.5.3 A mundaneidade do mundo

Para um maior esclarecimento do que Heidegger diz quando sustenta que os utensílios são liberados em seu ser em si a partir de uma perspectiva previamente aberta, é conveniente trazer, novamente, à luz duas premissas fundamentais para o projeto ontológico de *Ser e Tempo*: 1) o ser-aí é o ente a ser questionado pelo sentido do ser devido ao fato de já “compreender” sempre, de alguma forma, o que é “ser” (Cf: ST, §2, p.41); 2) o ponto de partida adequado para a análise do ser-aí se refere à constituição de ser denominada “ser-no-mundo” (ST, §12, p.98). Ora, se o modo de ser a partir do qual o existente humano deve ser analisado é enquanto ser-no-mundo, e se pertence à constituição de ser do ente que é ser-aí uma compreensão originária do ser, então o ser-aí possui já sempre uma compreensão de seu próprio modo de ser-no-mundo. Assim, nas palavras do autor: “Se convém essencialmente [ao ser-aí] o modo de ser-no-mundo, é [porque] compreender ser-no-mundo pertence ao teor essencial de sua compreensão de ser” (ST, §18, p.136; SZ, §18, p.86).

Consequentemente, se um dos momentos constitutivos da noção de ser-no-mundo diz respeito ao fenômeno do mundo, pertence ao ser-aí uma compreensão prévia de tal fenômeno. Eis, a perspectiva previamente aberta “em quê” (Worin), no modo da remissão que se deixa e se faz em conformidade, o ser-aí se compreende originariamente (Cf: ST, §18, p.137; SZ,

§18, p.86) e, a partir da qual, os utensílios podem vir ao encontro no modo de ser da disponibilidade. A estrutura desse “em quê”, desta perspectiva, na qual o ser-aí já sempre se compreende nessas remissões conformativas, é denominada de mundaneidade.

*O fenômeno do mundo é o em quê da compreensão referencial, enquanto perspectiva de um deixar e fazer encontrar um ente no modo de ser da [conformidade]<sup>18</sup>. A estrutura da perspectiva em que [o ser-aí] se [remete] constitui a mundaneidade do mundo (ST, §18, p.137; SZ, §18, p.86).*

Para tornar mais clara a concepção de mundaneidade, pode-se retornar ao parágrafo 14, aonde Heidegger volta-se para a polissemia do termo “mundo” a fim de discriminar um solo fenomenológico com base no qual a análise da existência deve seguir. Nesse parágrafo, o filósofo argumenta que a análise deve seguir a partir do mundo circundante, em que nos encontramos em relações com os entes que vêm ao encontro, onde a existência se dá. A relação com os entes só é possível com base em uma perspectiva previamente aberta, isto é, no fenômeno do mundo. O resultado disso seria, então, a descrição de um mundo referente a um específico ser-aí? O autor deixa claro que não, posto que o que está em jogo é a elaboração temática da estrutura da perspectiva, a mundaneidade do mundo em geral, a qual torna possível um mundo “comum” em que nos encontramos em relação com os entes e com os outros (Cf: ST, §14, p.111). Mundaneidade diz respeito, assim, a uma estrutura ontológica geral concernente a um plexo de remissões, que é constituído de modo que as remissões doam-se em conformidade, jazem conformadas, possibilitando a descoberta de entes. Ademais, a mundaneidade é constituída também por uma estrutura básica concernente à noção de significatividade. Dessa forma, na explicitação da mundaneidade do mundo, faz-se necessário voltar a atenção para outro constitutivo (*Konstitutivum*)<sup>19</sup> da mundaneidade referente à significatividade (*Bedeutsamskeit*), cuja caracterização é o objetivo do presente trabalho.

#### 2.5.4 Significatividade

Como foi visto, o ente intramundano vem ao nosso encontro no modo de ser da disponibilidade, determinada ontologicamente pela conformidade. O ‘deixar-se e fazer-se’ conformado com algo em algo caracteriza as remissões. A totalidade das remissões

<sup>18</sup> Itálico presente em *Ser e Tempo*.

<sup>19</sup> No fim do parágrafo 18, a significatividade será abordada como um “sistema de relações” *constitutivo* da mundaneidade (ST, §18, p.139. SZ, p.88).

conformativas, que doa ao utensílio seu ser em si, veio à luz como a perspectiva previamente aberta. A perspectiva, o fenômeno do mundo, apresentou-se, assim, como a condição de possibilidade de nossa relação com os utensílios. O fenômeno do mundo mostrou-se previamente aberto na compreensão de ser do ser-aí.

O fenômeno do mundo, portanto, é o que possibilita que os entes sejam descobertos enquanto utensílios. Isso ocorre na medida em que o ser-aí se remete compreensivamente ao contexto das remissões, ou seja, na medida em que ele opera com os demais entes. Nessa familiaridade com o contexto das remissões, vem à baila o caráter de “significar” (*be-deuten*) do ser-aí. Ao se traduzir o termo “be-deuten” simplesmente por significar, arrisca-se perder algo fundamental para o entendimento da palavra “be-deuten”, no uso feito por Heidegger. Na busca por um tratamento adequado, é necessário observar que, no alemão, a palavra “deuten” refere-se ao verbo “interpretar” e, ainda, que o filósofo separa esse verbo do prefixo “be”, que indica a transitividade do verbo, porque não se pode perder de vista que o termo significar sugere também, por assim dizer, “dar a interpretação”, “seguir a interpretação”<sup>20</sup>.

O significar diz respeito ao remeter-se do ser-aí às remissões (ST, §18, p.137; SZ, §18, p.87). Com efeito, o ser-aí descobre um ente (no lidar com ele) ao referir-se à perspectiva, ou seja, ao horizonte de remissões, no qual tal ente é descoberto em sua conformidade com um para quê, é algo como algo (ST, § 18, p. 136; SZ, §18, p.85). Aparecer na estrutura do “algo como algo” quer dizer aparecer enquanto um utensílio, isto é, ganhar uma identidade em uma “serventia para”. Assim, o ente está em “significado” ao estar em “conformidade” com as suas remissões de finalidades utensiliares específicas, para as quais o ser-aí se reporta enquanto ser-no-mundo. Destarte, algo está em significado ao ser compreendido em sua disponibilidade no uso. Ao remeter-se às remissões, no operar com o utensílio, o ser-aí significa, dá a “interpretação” ao ente que vem ao encontro. Isso quer dizer que, no significar, o utensílio recebe uma qualificação específica, jaz conformado como algo. Em vista disso, a remissão, na medida em que foi caracterizada como a condição ontológica da possibilidade de encontro com entes, no deixar-se e fazer-se conformada, pode ser descrita como significar. Se as remissões pertinentes à mundaneidade são assim caracterizadas, então é possível denominar a estrutura da mundaneidade como “significatividade”.

“Iremos agora designar, mais precisamente, a remissão, que temos em mente enquanto uma parte da estrutura de encontro pertencente ao mundo, como

---

<sup>20</sup> A relação do significar com a interpretação tornar-se-á mais clara após a reconstrução da noção heideggeriana de “interpretação” (a ser elaborada no capítulo seguinte), pois, com isso, notar-se-á que ao significar corresponde a estrutura “como” (L, §12, p.122) da interpretação.

‘significar’. Portanto, a estrutura de encontro, especificada em remissões enquanto significar, será chamada de ‘significatividade’ (PHCT, §23, p.201).<sup>21</sup>

Dessa maneira, os propósitos utensiliares (a série de “para quê”) se dispõem em remissões conformativas de finalidades que culminam em um modo de existir do ser-aí no mundo (Cf: MULHALL, 1996, p. 52). À medida que o ser-aí compreende seu ser-no-mundo em vista das remissões de para quê que delineiam a perspectiva, o “em virtude de” da possibilidade existencial “significa” um ser para, o qual “significa” um ser para isso, o qual, por sua vez, “significa” um em que da remissão conformada, a qual significa um estar com da conformidade. Nesse sentido, no significar, os nexos se ordenam em uma configuração possível. Dessa forma, a possibilidade de cada um desses “estar em significados” depende do ser-aí já ter compreendido previamente o nexo total dessas remissões no compreender-se a si mesmo em seu ser-no-mundo. Assim, o nexo das remissões já qualificado pela perspectiva permite que as remissões sejam o que são enquanto significar, isto é, que as remissões adquiram o caráter de “significado” (*Bedeutung*). A totalidade das remissões, caracterizadas como significar, é denominada por Heidegger de “significatividade”.

Apreendemos o caráter de [referência] dessas [referências] de [remissões] como [*significar*]. Na familiaridade com essas [referências], [o ser-aí] “significa” para si [mesmo], [ele] oferece o seu ser e seu poder-ser a si mesmo para uma compreensão originária, no tocante ao ser-no-mundo. O em virtude de significa um ser para, este um ser para isso, esse um estar junto em que se deixa e faz em conjunto, esse um estar com da [conformidade]. Essas [referências] estão acopladas entre si como totalidade originária. Elas são o que são enquanto [significar], onde [o próprio ser-aí] se dá a compreender previamente a si [mesmo] no seu ser-no-mundo. Chamamos de [*significatividade*] o todo referencial [desse significar] (ST, §18, pp.137-138; SZ, §18, p.87).

Os conceitos de “significado” e “significatividade” dizem respeito àquilo que Heidegger especificou como estrutura existencial que possibilita o encontro com entes disponíveis, ou seja, as remissões. A significatividade, como estrutura existencial de remissões qualificadas que determinam o ser em si de um utensílio, não versa sobre alguma “categoria” do ser simplesmente dado de um ente e, dessa forma, também não é algo como “valor” (Cf: PHCT, §23, p.202; ST, §15, p.116) – entendido igualmente em termos de determinação categorial. O filósofo reconhece que o termo “significatividade” não é satisfatório para representar o complexo fenômeno que está sendo tematizado (Cf: PHCT, §23, p.202), mas justifica o uso dele na medida em que traz à tona uma essencial conexão entre o fenômeno que representa e os significados presentes em palavras e sentenças.

<sup>21</sup> “The reference which we have in mind as a part of the structure of encounter belonging to world, we shall now more accurately designate as ‘to mean’ [*bedeuten*]. The structure of encounter thus specified in references as *meaning* we call ‘meaningfulness’ [*Bedeutsamkeit*]” (PHCT, §23, p.201. Tradução própria).

“E eu admito, francamente, que esta expressão [significatividade] não é a mais adequada, mas durante anos eu não achei nada melhor, em particular nada que dê voz a uma conexão essencial do fenômeno com aquilo que nós designamos como significado no sentido do significado de palavras (...)” (PHCT, §23, p.202)<sup>22</sup>.

Nesse sentido, significatividade é afirmada como suporte ontológico das palavras, ou melhor, condição ontológica fundamental da possibilidade da linguagem (Cf: PHCT, §23, p.202; ST, §18, p.138; SZ, §18, p.87). Entretanto, essa característica da significatividade não será exposta nesta seção, voltando a ser retomada no capítulo posterior.

Segue-se com a caracterização da significatividade enquanto estrutura formal da mundaneidade: uma vez que a significatividade é a totalidade das remissões em que o existente humano já sempre se compreendeu em seu ser-no-mundo, ela pode ser explicitada como aquilo que “constitui a estrutura de mundo em que [o ser-aí] já é sempre *como é*” (ST, §18, p.138; SZ, §18, p.87). Assim, se os utensílios apresentam-se para o ser-aí nessa ou naquela adequação, na lida cotidiana, é porque a totalidade das remissões de conformidade previamente abertas, originariamente interpretadas como significados (Cf: PHCT, §23, p.209), nos quais o existente se remete, possui uma estrutura que lhes dá essa ou aquela disponibilidade. Tal estrutura é concernente à significatividade.

Grosso modo, se, como foi ponderado, mundo apresenta-se como um contexto de remissões a partir do qual os entes são descobertos no estar em significado, então a totalidade das conexões de significado (remissões conformativas), isto é, a significatividade (Cf: PHCT, §23, p.210), pode ser considerada como a estrutura ontológica do fenômeno do mundo (Cf: PHCT, §23, p.209), que se refere a um momento constitutivo do ser-no-mundo. O contexto de remissões conformativas previamente aberto adquire inteligibilidade para o existente humano na sua familiaridade com a significatividade. Por conseguinte, a abertura da significatividade constitui a estrutura existencial do ser-no-mundo e possibilita, ao dar a interpretação, doar inteligibilidade, que se descubra uma totalidade de remissões conformativas.

A abertura da significatividade como constituição existencial [do ser-aí], o ser-no-mundo, é a condição ôntica da possibilidade de se descobrir uma totalidade [conformativa] (ST, §18, p.138; SZ, §18, p.87).

Dada a complexidade conceitual que se delineou até este momento, recapitular-se-á brevemente os tópicos expostos. Os entes intramundanos vêm ao nosso encontro enquanto utensílios (tal como um martelo), pois o ser em si, a disponibilidade, desses entes já se

---

<sup>22</sup> “And I frankly admit that this expression is not the best, but for years I have found nothing better, in particular nothing which gives voice to an essential connection of the phenomenon with what we designate as meaning in the sense of the meaning of words (...)” (PHCT, §23, p.202).

encontra previamente descoberta no contexto total da obra para a qual cada utensílio alcança sua serventia. O contexto da obra veio à baila como uma rede de remissões de finalidades utensiliares que culminam em uma possibilidade existencial do ser-aí. Tal contexto foi designado como o fenômeno do mundo, ou seja, como o plexo de remissões *em que* algo é determinado em seu ser. Nesse em que, o *ser para* (utensílio) é especificado em sua conformidade a um *para isso* (serventia), o qual jaz conformado com um ente em um *para quê* (remissão de finalidade), que não se dá em uma rede infinita de propósitos utensiliares, mas culmina em um *em virtude do que* (possibilidade existencial), aonde o ser-aí se remete. O ser do fenômeno do mundo foi caracterizado como a estrutura geral do “em que” e denominado de mundaneidade. A mundaneidade possui uma estrutura formal que atribui um ordenamento apropriado aos utensílios a partir dos nexos de remissões conformativas, doando àqueles significado. Tal estrutura é intitulada de significatividade.

A sugestão interpretativa de Hubert L. Dreyfus pode ajudar a visualizar de que modo um utensílio é determinado em seu ser nesse complexo conceitual descrito em termos de totalidades que perfazem o fenômeno do mundo. De acordo com Dreyfus: 1) a remissão, na lida com o ente, especifica um utensílio a partir do todo utensiliar previamente aberto no contexto da obra; 2) tal remissão é afixada a partir do todo das remissões de para quê; 3) sua adequação conformativa advém do todo da conformidade, que traz consigo propósitos humanos (Cf: DREYFUS, 1990, p.97). A partir da caracterização que os nexos receberam acima, os propósitos humanos são ordenados em função do “em virtude do que” (de uma possibilidade existencial), no qual o ser-aí, de algum modo, já se compreende em seu ser-no-mundo (Cf: ST, §31, p.204). Ademais, as remissões conformadas em uma ordenação que guia para e, ao mesmo tempo, é guiada por uma possibilidade existencial, no compreender-se do ser-aí em seu ser-no-mundo, foram caracterizadas como significado, e o todo dos nexos de significado foi apresentado como a significatividade. Esta, portanto, mostra-se como performativa das totalidades citadas e possibilita o lidar e o encontro com entes disponíveis. Em outras palavras, ela é o contexto no qual entes podem ser qualificados, contexto que permite o lidar no mundo circundante (Cf: DREYFUS, 1990, p.97).

Em suma, a noção de significatividade se evidenciou como uma estrutura formal constitutiva da mundaneidade do mundo. Tal estrutura, enquanto inteligibilidade do mundo, marca a mundaneidade. Com isso, a mundaneidade apresenta-se como uma estrutura ontológica de remissões conformativas que se dispõe significativamente. Enquanto totalidade do caráter referencial dessas remissões, ou seja, do significar, a significatividade pode ser caracterizada como uma ordenação possível das remissões que constituem a mundaneidade do

mundo. Na significatividade, os utensílios, que vêm ao encontro na ocupação cotidiana, estão em uma qualificação específica.

Para a caracterização da significatividade enquanto constitutiva da mundaneidade, pode-se ainda levar em conta duas considerações finais: primeiramente, como foi visto, a mundaneidade diz respeito a uma estrutura ontológica geral. Por sua vez, a “significatividade” é esclarecida como a estrutura formal da mundaneidade; porém, enquanto aquilo que doa inteligibilidade aos entes disponíveis, a significatividade parece poder perfazer-se em configurações ou modelações de mundos, de acordo com o modo de ser-no-mundo de existentes humanos distintos, e, portanto, pode ser dita como particularizante. Em segundo lugar, uma vez que a mundaneidade é uma estrutura ontológica e a significatividade é sua estrutura formal, tem-se a estrutura de uma estrutura. Em *Ser e Tempo*, não é explicitado o conceito de “estrutura”, mas fica implícito uma diferença de níveis estruturais em termos de uma estrutura ontológica geral do ser-no-mundo (mundaneidade) e uma estrutura – constitutiva desta primeira – que se concretiza formalmente (significatividade) e possibilita que um ente intramundano apareça qualificado, isto é, seja compreensível em seu ser enquanto disponível. O mundo é, assim, inteligível para nós porque as remissões que o constituem estão ordenadas em determinados nexos na estrutura formal da mundaneidade do mundo, ou seja, na significatividade. Entretanto, se as remissões adquirem o ordenamento dos nexos que qualificam os utensílios, em sua adequada disponibilidade (estão significativamente estruturadas), por intermédio da possibilidade existencial na qual o ser-aí se remete, vem à tona a seguinte questão: de que modo as possibilidades encontram-se pré-configuradas?

## **2.6 Significatividade e decadência**

Vale notar que esta seção da dissertação busca não somente elaborar a resposta à pergunta sobre a pré-configuração das possibilidades existenciais no mundo, mas também entrelaçar a apresentação do projeto ontológico heideggeriano, ofertada no primeiro capítulo do presente trabalho, com a caracterização da significatividade exposta neste capítulo. Entretanto, a plena descrição das inter-relações conceituais exigida em tal intento ultrapassa os limites impostos pelos objetivos deste texto, fazendo-se necessário ter em vista que a presente seção deverá manter um caráter panorâmico.

A resposta para a questão acima formulada requer uma breve retomada do modo de ser do ser-aí do qual o método heideggeriano parte para a elucidação das estruturas

existenciais do ente que é ser-no-mundo. Tal modo diz respeito à cotidianidade mediana, ou seja, ao modo de ser em que, de início e na maioria das vezes, o ente humano se lança em possibilidades de forma imprópria ou mediana (Cf: ST, §9, p.87; SZ, §9, p.43). Ao tematizar a constituição fundamental do ser-no-mundo a partir da medianidade, a interpretação dos existenciais que perfaz a primeira seção de *Ser e Tempo* refere-se à análise das estruturas ontológicas do ser-no-mundo cotidiano. Na análise ontológica dos entes intramundanos que se apresentam na medianidade, o modo de ser do ser-no-mundo cotidiano é caracterizado em termos de uma atividade, um “modo de lidar no mundo”.

A demonstração fenomenológica do ser dos entes que se encontram mais próximos faz-se pelo fio condutor do ser-no-mundo cotidiano, que também chamamos de *modo de lidar* no mundo e *com* o ente intramundano (ST, §15, p.114; SZ, §15, pp.66-67).

Quando, anteriormente, apresentou-se a questão da historicidade da existência, destacou-se que o ser-aí se compreende na facticidade da existência, assumindo seu ser, sua possibilidade existencial. Ele encontra-se em um modo de ser possível. Enquanto em um mundo com os outros<sup>23</sup> na cotidianidade mediana, os modos de ser em que o ser-aí se compreende dizem respeito a um contexto que se perfaz na interpretação pública mediana (Cf: ST, §74, p.475; SZ, §74, p.383). O encontrar-se lançado do ser-aí em um modo de ser mediano impróprio diz respeito ao estar absorvido do existente no “mundo” (enquanto âmbito que abarca uma multiplicidade de entes), junto aos entes intramundanos, e com os outros.

[A impropriedade] constitui justamente um modo especial de ser-no-mundo em que é totalmente absorvido pelo “mundo” e [pela co-existência dos outros] no impessoal (Cf: ST, §38, pp.240-241; SZ, §38, p.176).

Na decadência, o ser-aí se encontra lançado junto aos entes na atividade cotidiana na qual se mantém e em que assume uma possibilidade de ser imprópria. Ele não decai em um âmbito ôntico, mas no mundo, que constitui o ser do ser-aí enquanto ser-no-mundo.

Enquanto ser-no-mundo fático, [o ser-aí], na decadência, já decaiu *de si* [*mesmo*]; mas não decaiu em algo ôntico com o que [ele] se deparou ou não se deparou no curso de seu ser, e sim no *mundo* que, em si mesmo, pertence ao ser do ser-aí (Cf: ST, §38, p.241; SZ, §38, p.176).

Decadência indica, assim, um modo de ser no mundo em que o existente está sempre já lançado em possibilidades impróprias, um modo de ser no mundo em que, por assim dizer,

---

<sup>23</sup> Neste trabalho, os conceitos referentes ao “Mitsein” ainda permanecem obscuros. Eles serão usados na presente seção apenas na medida em que são exigidos para uma adequada retomada das noções expostas na apresentação do projeto ontológico de *Ser e Tempo*. Não obstante, eles receberão um maior esclarecimento no capítulo que se segue.



o ser-aí está imerso em campos de uso utensiliares herdados. Para uma visualização de como essas possibilidades perfazem o mundo, pode-se voltar ao tema da historicidade da existência. Foi visto que, no decidir-se, em face da finitude, o ser-aí pode assumir seu modo de ser autêntico, isto é, assumir seu ser si mesmo. O ser autêntico do cuidado, no temporalizar da ekstase do porvir, retorna à temporalização da ekstase do ter sido, impondo para si mesmo uma possibilidade de ser que é herdada nas interpretações públicas, isto é, assumindo seu destino. A temporalidade, enquanto perspectiva na qual o ser-aí pode compreender-se em seu próprio ser, mostrou-se como fundamento do destino, isto é, da “historicidade em sentido próprio” (ST, §74, p.477; SZ, §74, p.385). Além disso, a historicidade foi afirmada como constitutiva do ser do ser-aí, da existência. Visto que a existência pode se dar tanto nos modos de ser da propriedade quanto da impropriedade, a existência imprópria, em que o ser-no-mundo encontra-se decaído em um mundo, em relações com os entes que vêm ao encontro, também deve ser vista como histórica (Cf: ST, §74, p.479; SZ, §74, p.387).

Assim, no deixar-se levar pelos modos de ser medianos impessoais herdados na historicidade da existência, o ser-aí já está sempre decaído em interpretações medianas públicas que perfazem o mundo. A significatividade que foi exposta como estrutura formal da mundaneidade do mundo, ordenando os nexos de remissões conformativas no conceder inteligibilidade a eles em vista das possibilidades existenciais, deve, portanto, encontrar na decadência os modos de ser herdados que dispõem a configuração prévia da totalidade de significações. Posto isso, resta, entretanto, para a apropriada reconstrução da significatividade em *Ser e Tempo*, explicitar esta como fundamento da possibilidade da linguagem. Esse é, com efeito, o objetivo do próximo capítulo desta dissertação.

## **CAPÍTULO III: A SIGNIFICATIVIDADE COMO FUNDAMENTO DA LINGUAGEM**

Esta dissertação de mestrado visa à reconstrução da noção de “significatividade”, tal como foi proposta em *Ser e Tempo*. Como uma etapa metodológica, de início, lançou-se mão de uma apresentação do projeto ontológico heideggeriano que ofertasse um contexto e pressupostos conceituais pertinentes para tal intento. Em seguida, apresentou-se uma reconstrução do conceito de “significatividade” enquanto constitutivo da concepção ontológica da mundaneidade do mundo. Todavia, mais do que estrutura formal da mundaneidade do mundo, Heidegger caracteriza a significatividade também como condição fundante da possibilidade da palavra e da linguagem (Cf: ST, §18, p.138; SZ, §18, p.87). Dessa maneira, para uma apropriada exposição da reconstrução acima citada, este capítulo dedicar-se-á a tematizar a significatividade enquanto fundamento a partir do qual os significados podem ser expressos em uma linguagem. Portanto, ele objetiva uma explicitação genealógica da linguagem, em concordância com a interpretação proposta no tratado ontológico *Ser e Tempo*. Para tanto, convém partir de uma exposição introdutória de pressupostos que subjazem à fenomenologia hermenêutica da linguagem.

### **3.1 Pressupostos para uma fenomenologia da linguagem**

De acordo com o que foi dito acima, a reconstrução da noção de “significatividade” direciona-se para uma ontologia da linguagem. Para o adequado desenvolvimento dessa reconstrução, faz-se apropriado elucidar previamente duas questões. A primeira concerne ao fato de que, no parágrafo 34 de *Ser e Tempo*, Heidegger propõe expressamente uma renúncia à filosofia da linguagem (Cf: ST, § 34, pp.229-230; SZ, §34, p.166), e, não obstante, é possível delinear uma fenomenologia da linguagem nessa obra. Sendo assim, dever-se-á esclarecer em que sentido Heidegger propõe tal renúncia à filosofia da linguagem. A segunda questão está vinculada à primeira, na medida em que, ao explicitar os pressupostos para uma fenomenologia da linguagem, impõe-se às investigações pertinentes à linguagem a necessidade de uma elaboração prévia da ontologia geral e, por conseguinte, da analítica da existência. Entretanto, Heidegger faz uso de uma peculiar noção de linguagem, que aparece

imbricada à estrutura existencial do ser-aí. Sendo assim, é preciso, de antemão, tornar claro como se deve entender a concepção heideggeriana de “linguagem”.

### 3.1.1 A renúncia à filosofia da linguagem

Inicialmente, para oferecer uma resposta à questão de cunho metodológico sobre como entender a renúncia à filosofia da linguagem, proposta pelo autor em *Ser e Tempo*, pode-se atentar para o momento em que o termo “linguagem” aparece pela primeira vez em tal obra. Esse momento é referente ao terceiro parágrafo da obra, o qual diz respeito à apresentação do primado da questão do ser. Nesse parágrafo, o termo é usado como um exemplo possível de uma “região de coisas”<sup>24</sup> (*Sachgebiete*). Para Heidegger, uma região de coisas é oriunda de determinado setor de ente e pode vir a tornar-se tema de investigação científica. Aquilo que atribui a uma região de coisas o seu fundamento conceitual são a “experiência e interpretação pré-científica do setor de ser” (ST, §3, p.45; SZ, §3, p.9) em questão. Esses conceitos mais básicos alcançam legitimidade apenas mediante uma investigação prévia, que consiste em uma ontologia regional, a qual interpreta o ente na constituição fundamental do ser que lhe é próprio. Porém, mesmo essa investigação prévia permanece “ingênua e opaca” sem a elaboração da questão do sentido do ser em geral. O que Heidegger classifica como uma “genealogia dos modos possíveis de ser” (ST, §3, p.47; SZ, §3, p.11), isto é, como um esclarecimento do desenvolvimento das ontologias regionais, que guiam, cada qual, determinada investigação científica, necessita originariamente de uma compreensão da noção de “ser”. Assim, sem uma ontologia fundamental, que prime pela adequada formulação da questão do ser, toda investigação ontológica está condenada a uma imprecisão na própria pretensão de oferecer fundamentos conceituais a uma região de coisas (como a linguagem).

*Por mais rico e estruturado que possa ser o seu sistema de categorias, toda ontologia permanece, no fundo, cega e uma distorção de seu propósito mais autêntico se, previamente, não houver esclarecido, de maneira suficiente, o sentido de ser e não tiver compreendido esse esclarecimento como sua tarefa fundamental (ST, §3, p.47; SZ, §3, p.11).*

Portanto, a linguagem é inicialmente tomada como uma região de coisas que pode ser tema de uma investigação ontológica em seu âmbito de ser apenas mediante a elaboração de uma ontologia fundamental, em termos de uma filosofia geral. Indica-se, assim, momentos

---

<sup>24</sup> Não há um consenso a respeito desse termo entre as traduções de *Ser e Tempo*. Usa-se aqui “região de coisas” pelo fato da expressão ser mais literal.

fundacionais e necessários para uma investigação científica comprometida com a busca de autênticos resultados em suas pesquisas. Todavia, tal procedimento metodológico permanece, aqui, pouco claro e insuficientemente fundado, se não for levada em conta a questão do método fenomenológico heideggeriano. Para isso, será conveniente uma breve apresentação do §5 da preleção de 1927, intitulada *Os problemas Fundamentais da Fenomenologia*. Nesse parágrafo, Heidegger expõe o caráter metodológico da fenomenologia hermenêutica e os componentes fundamentais de tal método.

A filosofia geral vem à luz como distinta de todas as outras pesquisas científicas, visto que estas têm como objeto de estudo os entes, e aquela visa ao ser. Não se pode, com efeito, pensar essa distinção sem levar em conta a objeção heideggeriana à história da filosofia ocidental, a qual, segundo o filósofo, fixa os conceitos fundamentais provenientes de uma determinada região de ser com base em um “modelo entificado” (Cf: STEIN, 2004, p.298). Melhor dizendo, não se pode pensar essa distinção de níveis ontológicos sem ter em vista a premissa da diferença ontológica. Tal premissa vem à tona a partir de uma “redução” fenomenológica, a qual se explicitará como um pressuposto do método fenomenológico. Do mesmo modo, é preciso dirigir o olhar de forma construtiva ao plano propriamente ontológico e apropriar-se positivamente dos conceitos fundamentais em uma destruição fenomenológica. Consequentemente, “construção” e “destruição” também serão explicitadas como momentos do método.

Ainda que Heidegger considere o ser como tema da filosofia, ele identifica uma primazia ôntica na elaboração da questão do ser, a saber, o ser só pode ser tematizado a partir de um ente (*Dasein*). Na medida em que, nas palavras do autor, “só há ser se há compreensão de ser” (PFF, §5, p.45), e o ente que possui a compreensão de ser é o ser-aí, aparece a necessidade de uma analítica das estruturas existenciais desse ente. Tal análise deve ser capaz de esclarecer o fundamento ontológico do existente humano e o modo de conhecimento que vem à tona na ontologia fundamental.

Com base na analítica, torna-se possível fixar a hipótese interpretativa que determina a temporalidade como horizonte a partir do qual se compreende o ser. Mediante a fixação dessa hipótese, o caráter de precedência do ser em relação ao ente, caráter que, segundo Heidegger, foi atribuído ao ser desde a antiguidade, pode ser verificado adequadamente. O caráter de precedência da ontologia exige “um modo de acesso ao ser e uma forma de experiência do ser” (PFF, §5, p.46) que dizem respeito a um “conhecimento apriorístico”. A fenomenologia apresenta-se, então, como um método oriundo dos componentes fundamentais de tal conhecimento. Dessa forma, o método fenomenológico deve possibilitar um modo de acesso e

de apresentação das estruturas ontológicas fundamentais de um ente. Nesse sentido, o olhar fenomenológico consiste inicialmente em um voltar-se ao ente, mas de tal modo que “o ser desse ente possa pôr-se em descoberto e possa chegar a uma possível tematização” (PFF, §5, p.46). Fenomenologia diz respeito ao, nos termos utilizados pelo filósofo em *Ser e Tempo*, “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo” (ST, §7, p.74; SZ, §7, p.34).

O método fenomenológico heideggeriano apresenta três componentes fundamentais que se co-pertencem mutuamente, a saber, redução, construção e destruição. A redução<sup>25</sup> fenomenológica prescreve ter em vista a diferenciação ontológica, isto é, “voltar o olhar de um ente para o seu ser” (PFF, §5, p.47), o qual se encontra previamente aberto em uma compreensão originária. Aquilo que complementa a redução é um ato positivo que consiste em um dirigir-se ao ser. Tal ato é denominado de construção fenomenológica. Ademais, faz parte dessa construção a destruição fenomenológica, a qual é concernente a uma desconstrução crítica dos conceitos herdados de uma tradição. Porém, é preciso deixar claro que destruição não se trata de uma negação dessa tradição, mas sim de uma “apropriação positiva dela” (PFF, §5, p.49). De acordo com Gadamer, a destruição deve ser considerada em termos de uma desconstrução apropriativa na linguagem da filosofia que possibilitaria a liberação de uma tradição conceitual do Ocidente (Cf: GADAMER, 2007, p.39).

A partir do método fenomenológico heideggeriano, vem à baila a possibilidade do programa de uma ontologia fundamental. Retoma-se: tal ontologia deve anteceder toda e qualquer investigação ontológica que vise à tematização de algum âmbito de ser; essa tematização, por sua vez, deve poder fornecer os conceitos fundamentais de uma determinada região de coisas, a qual pode vir a ser tema de investigação das ciências. Destarte, uma renúncia à filosofia da linguagem, tendo em vista sua condição pré-ontológica, deve ser qualificada como um procedimento metodológico que visa fixar o terreno fenomenológico próprio da investigação filosófica.

A investigação filosófica deve renunciar a uma “filosofia da linguagem” a fim de poder questionar e investigar “as coisas elas mesmas” e assim colocar-se em condições de trazer uma problemática conceitual clara (ST, §34, p.229-230; SZ, §34, p.166).

---

<sup>25</sup> Heidegger deixa claro que, mesmo preservando o termo “redução” da fenomenologia de Husserl, este termo representa, na obra heideggeriana, algo bastante distinto (PFF, §5, p.47). Grosso modo, para Husserl, redução trata-se de voltar o olhar da “atitude natural” para a esfera da “consciência” em suas relações noético-noemáticas.

Bem entendido, não se trata de abandonar a questão da linguagem, mas sim de abordá-la a partir de uma fenomenologia que diferencie e volte-se para o campo próprio da investigação ontológica, liberando, a partir da destruição, o horizonte conceitual do questionamento (Cf. REIS, 1998, p.40). Mais do que isso, a abordagem de tal questão deve ser feita apenas com base em uma ontologia fundamental. Entretanto, como pode ser visto no segundo momento em que aparece a noção de “linguagem” em *Ser e Tempo*, o problema da linguagem se mostra imbricado na analítica da existência, etapa fundamental do programa ontológico heideggeriano. É preciso, portanto, perguntar-se como deve ser entendida a concepção de linguagem na obra de Heidegger.

### 3.1.2 A concepção de linguagem e a noção de *logos*

A segunda vez que o termo “linguagem” vem à baila em *Ser e Tempo* é no já referido parágrafo 18. Nele, o autor afirma que linguagem é possível por estar fundada<sup>26</sup> na estrutura formal da mundaneidade, isto é, que a significatividade funda a possibilidade da linguagem.

(...) [A] própria [significatividade], com que [o ser-aí] sempre está [familiarizado], abriga em si a condição ontológica da possibilidade de [o ser-aí], em seus movimentos de compreender e interpretar, poder abrir “significados”, que, por sua vez, fundam a possibilidade da palavra e da linguagem (ST, §18, p. 138; SZ, §18, p.87).

Com isso, fica indicada uma fenomenologia da linguagem presente na analítica da existência. Para lançar luz a tal fenomenologia, pode-se partir de uma contextualização inicial da concepção heideggeriana de linguagem. Nesse sentido, uma conhecida abordagem interpretativa situa a perspectiva heideggeriana de linguagem no interior de um revolucionário

<sup>26</sup> Dizer que a linguagem é fundada remete a uma fenomenologia da linguagem estruturada em níveis fundacionais. Não obstante, não se pode adotar tal interpretação sem levar em conta uma observação: Cristina Lafont argumenta que não apenas uma concepção de linguagem em termos de estratificações está presente em *Ser e Tempo*, mas também que se pode encontrar as premissas de uma concepção de linguagem, que mais tarde viria a ser adotada pelo filósofo, como essência originária da verdade (LAFONT, 2000 e 2005). Entretanto, nesta dissertação, será explicitada apenas a concepção caracterizada em níveis de estratificações. Para justificar tal opção metodológica, nota-se o fato que o próprio Heidegger aponta ter feito uso, na década de vinte, da noção de linguagem que se caracteriza como estratificada. Caso se retorne à passagem na qual Heidegger afirma que a significatividade funda a possibilidade da linguagem, encontra-se uma nota marginal bastante pertinente para a problemática aqui em questão. Tal nota pode ser lida na edição de *Ser e Tempo* publicada juntamente com as obras completas do filósofo, em 1977. Nela, Heidegger traz à tona uma diferença entre o modo como pensava a linguagem em *Ser e Tempo* e o modo como veio a pensá-la após a viragem (*die Kehre*). Na nota, o autor corrige-se quanto à afirmação na qual sustenta ser a linguagem fundada, declarando explicitamente que isso não é verdadeiro. “A linguagem”, em suas palavras, “não é sobreedificada, mas é a essência originária da verdade como [aí]” (ST, p.541). Esta afirmação implica que a noção de linguagem adotada no parágrafo 18 do tratado ontológico *Ser e Tempo* é caracterizável como estratificada, pois a negação de tal concepção em seu pensamento tardio indica que esse era o modo como Heidegger compreendeu a noção em 1927.

movimento, que teve início na Alemanha no final do século XVIII e se contrapôs às abordagens filosóficas da linguagem tradicionalmente aceitas (Cf. TAYLOR, 2007, p.433).

Segundo Charles Taylor, em seu artigo *Heidegger on Language*, o modo como a linguagem era compreendida até o final do século XVIII partia das doutrinas que se desenvolveram na esteira da epistemologia moderna e que tiveram como seus principais representantes Hobbes, Locke e Condillac. Nessas doutrinas, a linguagem foi entendida como um utensílio, que exerceria sua função com base na estrutura fundamental da vida humana. Esse tipo de teoria reduz a noção de “linguagem” a uma estrutura que é prévia à própria linguagem. Tal estrutura da vida articula finalidades, comportamentos e sentidos (oriundos das idéias, em termos de uma epistemologia cartesiana) (Cf. TAYLOR, 2007, p.434).

O autor explicita um tipo de reação filosófica a essas doutrinas que se recusa a ver a linguagem nos moldes de um utensílio. Para os representantes dessa reação, dos quais Taylor destaca Herder e W.v Humboldt, a linguagem não poderia ser separada da estrutura fundamental da vida humana. A própria noção heideggeriana de linguagem estaria, para Taylor, baseada nesse novo modelo de compreensão lingüística, mas o autor ressalta que a concepção heideggeriana ultrapassaria tal modelo (TAYLOR, 2007, p.442). Faz-se necessário lembrar que, para Heidegger, as concepções de “ser humano”, oriundas de diferentes áreas do conhecimento (antropologia, psicologia e biologia), não elaboraram o solo propriamente fenomenológico para a investigação ontológica (Cf. ST, §10). Esse problema de fundamento ontológico implica, para o projeto heideggeriano, a impossibilidade de partir de conceitos que tomem o ser-aí como, por exemplo, “vida” para alcançar uma ontologia do existente. Visto que o modelo lingüístico, o qual aparece como uma reação aos modelos que apresentaram linguagem como utensílio, vincula linguagem à estrutura da vida humana, é correto concluir que Heidegger não assumiria esse tipo de abordagem lingüística sem restrições. Assim, a determinação ontológica da linguagem necessita de uma análise da existência. Isso se evidencia, em *Ser e Tempo*, quando ele se refere à obra de um dos principais expoentes de tal abordagem, a saber, W.v. Humboldt:

Também não basta assumir o horizonte filosófico em que W.v. Humboldt problematizou a linguagem. A [doutrina da significação]<sup>27</sup> tem suas raízes na ontologia [do ser-aí]. O seu florescimento ou fenecimento está atrelado ao destino [do ser-aí] (ST, §34, p.229; SZ, §34, p.166).

---

<sup>27</sup> A tradução brasileira de *Ser e Tempo* optou por traduzir o termo “*Bedeutungslehre*” pelo termo “semântica”. Não obstante, a espanhola (1997, p.189) e a inglesa (1996, p.150) usam a expressão literal “doutrina da significação”. Neste texto, far-se-á uso desta expressão.

Os modelos lingüísticos que, segundo Taylor, foram tradicionalmente aceitos, ou seja, aqueles que grosso modo descrevem a linguagem como um utensílio que expressa o ajuizamento próprio da razão humana, sofrem, na obra heideggeriana, uma restrição mais contundente do que a restrição feita à interpretação da linguagem assumida por Humboldt. Para Heidegger, tais modelos teriam sua origem em uma distorção da determinação, oriunda da filosofia antiga, que qualificou o homem como animal dotado de *logos*. Tal distorção teria encoberto o solo fenomenológico próprio que estaria na base desta qualificação do existente humano (Cf: ST, §34, p.228; SZ, §34, p.165). Assim, para entender a concepção de linguagem no âmbito da pergunta pelo sentido do ser, é necessário trazer à luz, mesmo que em linhas gerais, a crítica despendida por Heidegger a um tipo de tratamento concedido a essa noção no decorrer da história da ontologia no Ocidente. Precisa-se, para tanto, considerar a análise ontológica pelo prisma da relação entre verdade e ser, relação básica para toda investigação que tenha pretensões científicas. Na medida em que as ciências partem da noção de linguagem predominantemente aceita na história da filosofia, e tal noção vincula o *logos* à proposição, faz-se necessário entender as estruturas compreensivas ontológicas, que subjazem às operações lógicas, para a autenticidade dos resultados científicos comprometidos com a verdade.

Para tal investigação, Heidegger concede à análise da noção de “*logos*” um lugar privilegiado, posto que mesmo a aceção de fenomenologia precisa de uma determinação prévia do conceito de *logos*<sup>28</sup> (Cf: ST, §7, p.71; SZ, §7, p.31). Para ele, as traduções que o *logos* recebeu desde as obras de Platão e Aristóteles “encobrem constantemente o sentido próprio” de sua significação fundamental (ST, §7, p.71; SZ, §7, p.32). Mesmo o uso do conceito de “*logos*” enquanto enunciado, em termos de “juízo”, pode “deixar de fora o significado básico” (ST, §7, p.71; SZ, §7, p.32). Seria possível, assim, entender a história desse conceito como a história de um mal entendido (Cf: AGUILAR-ÁLVAREZ BAY, 1998, p.62), que ao atribuir ao *logos* o caráter de estrutura proposicional, conferindo à sentença o papel de lugar da verdade (Cf: L, 2004, pp. 86-87), manteve o *logos* encoberto em sua significação fundamental e metodologicamente não legitimado (Cf: L, 2004, p.105).

Se se volta a atenção para as preleções que o filósofo proferiu nos anos de 1925 e 1926, que vieram a ser publicadas sob o título *Lógica: a pergunta a cerca da verdade*, observar-se-á que o autor lança mão de um retorno aos gregos para analisar o processo no qual *logos* foi atrelado à proposição (Cf: L, 2004, p.94). Ele identifica, assim, que a noção de

---

<sup>28</sup> Devido à necessidade da explicitação de alguns pressupostos conceituais, essa afirmação apenas poderá ser justificada no decorrer deste texto.



“*logos*” na história da filosofia não foi apropriadamente elaborada a partir de uma ontologia fundamental. Ao longo da história da filosofia, a inadequada interpretação teria se fortalecido e doado à sentença o caráter de verdade imbricado ao *logos*. Mais do que isso, no decorrer do processo de latinização dos conceitos gregos, com o advento da racionalidade como característica fundamental do homem, o *logos* adquire a função de expressar o ajuizamento do “animal racional” (Cf: ST, §34, p.228; SZ, §34, p165). Por conseguinte, ocorre uma artificial distinção entre razão e linguagem (Cf: AGUILAR-ÁLVAREZ BAY, 1998, p.65). Tal distinção deturpa a concepção grega de linguagem.

Para afastar os prejuízos dessa concepção de *logos*, Heidegger deve mostrar que a doutrina do juízo de Aristóteles, da qual teria procedido tal interpretação, não implica efetivamente essa concepção. Dessa forma, retorna à obra de Aristóteles com o intuito de mostrar que não há no pensamento do Estagirita uma determinação da verdade como atributo da proposição. Mais do que isso, a própria proposição só pode ser definida “mediante a verdade”. O filósofo encontra no pensamento aristotélico uma distinção entre a “verdade” e a característica de ser verdadeiro ou falso da proposição enunciativa. As concepções de linguagem (heideggeriana e aristotélica) convergem, justamente, sobre essa característica, isto é, sobre o caráter apofântico do *logos* (Cf: AGUILAR-ÁLVAREZ BAY, 1998, p.62) enquanto proposição enunciativa.

“Em primeiro lugar, é preciso estabelecer fundamentalmente que Aristóteles em nenhuma parte define “a verdade” como tal, remontando-se à proposição, e sim que quando relaciona em geral *logos* (proposição) à verdade o faz de um modo que define a proposição mediante a verdade ou, mais exatamente, mediante o poder ser verdadeiro. Porém, mesmo esta concepção é ainda insuficiente. Aristóteles define a proposição enunciativa como o discurso que pode ser verdadeiro ou falso” (L, 2004, p.108).

Contudo, Heidegger ressalta que, para Aristóteles, o caráter de “ser verdadeiro” da proposição não significa explicitar algo pela primeira vez, e sim “desvelar em geral algo que não obstante está velado ou que voltou a estar velado” (L, 2004, p.111). Em outras palavras, trata-se de descobrir, uma vez mais, aquilo que está encoberto ou, mesmo, aquilo que já descoberto tornou a estar encoberto. O caráter de “ser verdadeiro” ou “ser falso” da proposição enunciativa (*logos* apofântico) é, assim, melhor entendido como “descobrir” ou “ocultar”, respectivamente. Nem todos os modos de falar têm o caráter de descobrir ou de ocultar (tome, por exemplo, o caso de uma ordem ou de uma pergunta). Dessa forma, a peculiaridade do *logos*, para os gregos, está nesse caráter, que identifica esse modo de falar (proposição) como um fazer ver enquanto mostra (Cf: L, 2004, p.112), enquanto desvela. É no *logos* que as coisas se descobrem, mostram-se.

O *logos* não se identificaria, assim, com a estrutura predicativa do juízo, onde a verdade dar-se-ia. Ele apenas pode “fazer ver mostrando a partir da ‘verdade’ como desvelar” (L, 2004, p.113). A condição de possibilidade da proposição é o fenômeno da verdade enquanto “desvelamento” (*alétheia*), que teria sido captado conceitualmente pela primeira vez por Aristóteles (Cf: L, 2004, p.113). Posto que o *logos* faz ver mostrando a partir da verdade, ele não é essencialmente verdadeiro (em termos de um juízo verdadeiro); sua estrutura fundamental permite tanto desvelar algo *como* algo, como também ocultar (Cf: L, 2004, p.114). Sendo assim, no *logos*, algo se deixa e se faz ver “como” algo com base no fenômeno da verdade. O *logos* apresenta, desse modo, enquanto sua estrutura fundamental a “estrutura-como” (que será melhor esclarecida no decorrer deste texto). Mas como Heidegger explicita tal estrutura a partir do *logos* apofântico aristotélico?

Inicialmente, ele precisa deixar claro que a característica de ser verdadeira ou ser falsa de uma sentença não provém da estrutura lingüística do enunciado em si. A análise da sentença aponta para o fato de que uma proposição pode ser afirmativa ou negativa, em suas possibilidades de desvelar e de encobrir, a partir da estrutura do enlaçamento das partes em uma “síntese” e da separação das partes como tais em uma “diairesis”.

[“Sintético-diarético”] é uma estrutura do enunciado como tal e se encontra, portanto, em cada enunciado, e, por conseguinte, também se encontra respectivamente antes da afirmação e da negação, antes de cada atribuição e de cada recusa (...)” (L, 2004, p.117).

Ora, a característica de ser verdadeiro ou falso do *logos* apofântico não pode advir de um enlaçamento ou de uma separação de palavras referente à estrutura sintética-diarética. Se, como foi dito, a proposição diz respeito a um fazer ver enquanto mostra e ela pressupõe o fenômeno da verdade, então aquilo que se mostra deve ser procurado no modo como se desoculta, no manifestar-se do ente (Cf: DAHLSTROM, 2001, p.184). Nas palavras do filósofo, o *logos* concerne a “um fazer ver o ente do qual se fala mostrando-o” (L, 2004, p.119). No *logos*, o ente vem à luz como algo, como o “acerca do que” da proposição. Pode-se dizer, então, que o “acerca do que” possibilita a sentença na medida em que de alguma forma já se fez acessível. Porém, como o ente se faz previamente acessível?

Como foi visto, no referir-se do ser-aí às relações de remissões, na lida cotidiana com os entes, o ente disponível recebe uma qualificação específica, isto é, está em “significado”. No estar em significado, o ente é qualificado “como” algo, aparece enquanto algo como algo. O significar é, assim, um modo de ser do ser-aí que permite que esse ente encontre-se sempre já em uma compreensibilidade do mundo circundante (Cf: L, 2004, p.124; ST, §18, p.138).

Se, no significar, o ente intramundano é qualificado *como* algo, e isso é condição para a compreensibilidade do mundo, então a estrutura *como* já sempre está em toda e qualquer compreensão originária do mundo. Tal compreensão abre o todo das relações de significar, isto é, a significatividade, a partir da qual o ser de um ente se dá a compreender na ocupação (Cf: ST, §32, p.209; SZ, §32, p.148).

Portanto, o “acerca do que” do *logos* vem à tona no contexto da lida cotidiana com os entes intramundanos. No modo da disponibilidade, a partir do qual o ser-aí se relaciona com os entes no mundo circundante, compreende-se o ser dos entes em um contexto de remissões de finalidades existenciais, na medida em que o *logos* desvela algo *como* algo. Isso não significa interpretar o *logos* na forma lingüística da proposição expressa, em termos da estrutura sintético-diarética (do como apofântico – do *logos* enquanto enunciado), mas sim voltar o olhar para a estrutura de uma relação mais originária mediante a qual o *logos* apofântico faz-se possível e pode vir a ser interpretado em uma forma lingüística de caráter lógico-semântico (Cf: DAHLSTROM, 2001, p.191). Fica, portanto, indicada uma distinção com relação à acepção de *logos*. Por um lado, Heidegger expõe o *logos* como um fenômeno estrutural, enquanto aquilo que desvela algo *como* algo em uma compreensão originária. Por outro lado, ele não perde de vista o *logos* apofântico – derivado do primeiro – enquanto aquilo que deixa e faz ver algo como algo em uma proposição enunciativa na ocupação teórica (Cf: DORFMAN, 2006, p.122). Para Heidegger, Aristóteles e os Gregos não teriam perguntado propriamente por tal fenômeno estrutural que estaria na base da noção de *logos* apofântico (Cf: L, 2004, p.118).

Com isso, pode-se notar o movimento argumentativo que alcança a análise da estrutura *como*. O retorno a Aristóteles possibilitou afastar a noção de *logos* de uma interpretação, a qual identificaria essa noção com a proposição enunciativa que expressaria o ajuizamento da razão e teria como atributo a verdade. É, antes, a verdade como desvelamento o lugar da proposição (Cf: L, 2004, p.113). A proposição passa a ser, então, definida em relação à verdade, e não ao contrário. O *logos* teria o caráter de descobrir ou ocultar, posto que sua estrutura permite fazer ver algo *como* algo e fundamenta o como apofântico da proposição enunciativa, enquanto expressão lingüística. Em decorrência do que foi dito até aqui, explicita-se que a concepção de *logos* heideggeriana está em um âmbito ontológico fundamental. Tal concepção diz respeito à própria estrutura do ser do cuidado. Sendo assim, “Nosso ser orientado para as coisas e para os homens”, nas palavras do autor, “se move nessa estrutura do algo como algo, ou, dito brevemente, tem a *estrutura do ‘como’*” (L, 2004, p.120).

Dizer que o ente existente se move na estrutura do *como* significa dizer que a linguagem existencialmente compreendida faz parte da estrutura do ser-no-mundo que se encontra sempre já lançado e remetido ao mundo de suas ocupações e preocupações cotidianas. Heidegger vai denominar a linguagem enquanto existencial constituinte da noção de ser-no-mundo de *discurso* (Rede).

Existencialmente, [o discurso] é linguagem porque aquele ente, cuja abertura se articula em significações, possui o modo de ser-no-mundo, de ser lançado e remetido a um “mundo” (ST, §34, p.224; SZ, §34, p161).

Fica, portanto, destacado que o conceito de *logos* ganha sua tematização como discurso na medida em que é vinculado à estrutura existencial do ser-aí. Localizar o *logos* na estrutura do discurso atinente ao próprio ser do ser-aí nega, portanto, à sentença o papel de lugar primário da verdade e identifica tal lugar (aceitando-se a noção de verdade como desocultamento) no próprio ser do ser-aí (Cf: INWOOD, 1997, p.41-42). A interpretação do *Logos*, brevemente exposta aqui, possibilitou visualizar o horizonte interpretativo peculiar da concepção heideggeriana de linguagem. Verificou-se que o filósofo, quando se remete ao conceito de linguagem no plano ontológico da analítica, identifica esse conceito com um existencial fundamental.

Atentando-se, agora, para a questão da necessidade metodológica de uma determinação prévia do conceito de *logos*, pode-se notar que o conceito de fenomenologia, enquanto “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo” (ST, §7, p.74; SZ, §7, p.34), traz consigo o vínculo entre a noção de “fenômeno” (“o que se mostra em si mesmo” (ST, §7, p.70; SZ, §7, p.31)) e a noção de “*logos*” (enquanto fazer ver mostrando). Consequentemente, o método fenomenológico necessita já ter de antemão uma determinação do conceito de “*logos*”<sup>29</sup>.

O *logos* enquanto pertencente à estrutura fundamental do ser-no-mundo ganha sua tematização como um existencial denominado de discurso, que, dada a relação de derivação deste primeiro sentido de *logos* para o *logos* apofântico, caracteriza-se como o existencial do qual se derivam as proposições enunciativas. Como foi visto anteriormente, aquilo que vem à luz a partir da estrutura *como*, no discurso, diz respeito a um ente disponível. Os utensílios

---

<sup>29</sup> Além disso, pode-se observar, em caráter provisório e antecipatório, que os entes vêm ao encontro e, por conseguinte, podem ser tematizados tal como se deixam e se fazem ver a partir de uma compreensão do ser que lhes é própria. Em decorrência disso, o método fenomenológico que visa à questão do sentido do ser deve explicitar a elaboração da compreensão de ser (do sentido). Ademais, a elaboração da compreensão de ser será denominada “interpretação” (Cf: ST, §32, p.209). Destarte, a fenomenologia é apropriadamente denominada ontologia hermenêutica, na qual a pressuposição da compreensão de ser atribui à hermenêutica um caráter peculiar na obra heideggeriana, distinguindo-a de outras acepções que na história do pensamento ocidental foram atribuídas ao termo “hermenêutica” (Cf: GADAMER, 2006, p.39; REIS, 2000, p.146-147; ST, §7, p.77-78).

revelaram-se enquanto aquilo que se mostra em seu ser em si, que pode ser interpretado, na estrutura do *como*, enquanto significado (a partir do todo das relações de significado), apenas porque jaz aberto em uma compreensão originária.

Dessa maneira, para caracterizar a significatividade como condição de possibilidade da linguagem, é preciso esclarecer como o significado jaz aberto na compreensão e se articula no discurso, podendo, assim, ser expresso na forma de palavra em um enunciado. Para isso, deve-se tematizar a abertura essencial do ser-no-mundo e seus constitutivos, pois nela encontrar-se-á a abertura de mundo, a partir da qual entes são qualificados *como* algo, isto é, estão em significado. Sendo assim, deve-se agora trazer à luz a estrutura do “ser-em”, que diz respeito, bem como o mundo, a um momento constitutivo do ser-no-mundo.

### 3.2 A abertura do ser-no-mundo

Como foi visto, a analítica da existência desdobra-se a partir da análise dos momentos constitutivos da estrutura básica do ser-aí, a qual Heidegger denominou de ser-no-mundo e caracterizou como uma “constituição necessária e *a priori*” (Cf: ST, §12, p.99; SZ, §12, p.53), propondo, assim, um ponto de partida adequado para a investigação ontológica do ente que possui o modo de ser da existência. Os três constitutivos dessa noção *a priori* dizem respeito ao mundo, ao ser que é *com* os outros e ao ser-em. O mundo é o primeiro momento a ser tematizado e revela-se como um plexo de remissões que se doam em conformidade e se estruturam em um todo de significações. Ele condiciona o aparecimento de entes intramundanos, na medida em que esses entes podem adquirir determinadas qualificações a partir do plexo de remissões e vir a aparecer no modo de ser da disponibilidade (*Zuhandenheit*).

Entretanto, antes de se deter na descrição do momento constitutivo mundo, o filósofo afirma, no parágrafo 12, que a ordem da apresentação do todo das estruturas do ser-no-mundo deve partir de uma “caracterização orientadora” (ST, §12, p.99; SZ, §12, p.53) do ser-em<sup>30</sup>. A razão dessa precaução metodológica é que, já de início, não se pode perder de vista que a tematização de qualquer um dos momentos supõe a totalidade do fenômeno, a qual precisa,

---

<sup>30</sup> Essa caracterização inicial vem à luz no parágrafo 12, porém Heidegger apenas voltará a se deter na caracterização do ser-em como tal no parágrafo 28 de *Ser e Tempo*. Para o melhor andamento deste trabalho, tratar-se-á esses dois parágrafos de modo a preservar o vínculo da caracterização, ainda que no §12 a descrição do ser-em tenha uma função metodológica específica (manter em vista a totalidade estrutural do ser-no-mundo) e o §28 centre-se na caracterização do ser-em como tal.

então, ser mantida em uma visão prévia (Cf: ST, §28, p.189; SZ, §28, p.131). Essa caracterização do ser-em pretende evitar que se perca de vista o caráter unitário da totalidade das estruturas do ser-no-mundo. Além disso, ela almeja também evitar que se veja os fenômenos constituintes da estrutura básica do ser-aí como estando em relações ontológicas categoriais próprias de entes que não possuem o modo de ser da existência. Sendo assim, não se pode entender o ser-em (*In-Sein*), enquanto ser “em um mundo” (*in der Welt*), no sentido de uma relação espacial entre algo que estaria “dentro de” (*Sein in*) algo (Cf: ST, §12, p.99; SZ, §12, pp.53-54). Uma relação dessa natureza seria atinente a uma determinação ontológica categorial de um “ser simplesmente dado ‘dentro’ do que está dado” (ST, §12, p.99; SZ, §12, p.54). Ora, o ser-em diz respeito a um constitutivo da estrutura básica do ser-aí e, conseqüentemente, possui o modo de ser da existência<sup>31</sup>. Assim, ele não pode ser apresentado em determinações ontológicas categoriais referentes ao ser simplesmente dado de entes subsistentes, mas sim em determinações ontológicas existenciais próprias do ser do existente humano. O ser-em é, por conseguinte, um existencial (Cf: ST, §12, p.100; SZ, §12, p.54).

Para a elucidação desse existencial, Heidegger lança mão de uma análise filológica da partícula “em”. Se “em” não indica uma relação ontológica categorial, o que quer dizer, então, esse termo? Para o autor, tal partícula, na língua alemã arcaica, deriva-se da palavra “*innan-*”, que denotaria “morar”, “habitar”, “deter-se” (Cf: ST, §12, p.100; SZ, §12, p.54.). Tal denotação atribui certo hábito, certa familiaridade à estrutura do ser-em. Mais do que isso, no trazer à tona tal sentido ao “em”, ela faz aparecer a exigência de um complemento. Enquanto constitutivo do ser do ser-aí, o ser-em marca esse ente com o caráter de estar “acostumado a”, “familiarizado com” (ST, §12, p.100; SZ, §12, p.54). Nele funda-se, portanto, de acordo com o filósofo, o existencial “‘ser-junto’ ao mundo” (ST, §12, p.100; SZ, §12, p.54). Isso indica que ser-em dá-se conjuntamente ao plexo de remissões. Posto que mundo revelou-se como condição de possibilidade para que um ente intramundano seja descoberto em seu ser em si (sua disponibilidade), e no ser-em funda-se o ser-junto ao mundo, então o existente humano,

---

<sup>31</sup> Para esclarecer melhor essa restrição metodológica, tratar-se-á de distinguir duas interpretações ontológicas. A primeira (1) parte do ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*) dos entes intramundanos – interpretação ontológica categorial. A segunda (2), a partir de uma redução fenomenológica, afasta o olhar dos entes e volta o olhar para aquilo que é compreendido previamente em toda e qualquer ocupação com tais entes. Assim, a interpretação (2) necessita analisar as estruturas do ente que compreende ser, tal ente possui o caráter da existência, que só pode ser pensada junto com o seu comportar-se na sua existencialidade própria (ST, §9, p. 88.). Por isso, esta interpretação é dita existencial. Apenas mediante a elaboração de uma apropriada interpretação das estruturas da existência, aquilo (sentido do ser), que possibilita o aparecimento de entes, pode ser caracterizado. Esse método fenomenológico revela-se uma ontologia fundamental, posto que visa à tematização do ser que condiciona toda e qualquer interpretação dos entes. Justifica-se a precedência da interpretação (2) frente a (1), pois somente mediante os resultados da (2) é que se pode verificar a adequação das hipóteses interpretativas ontológicas da (1) (ver: ST, §3).

para o qual o ente intramundano – enquanto disponível – vem ao encontro, deve ter previamente o modo de ser do ser-em.

Assim, pertence ao ser-no-mundo o caráter de ser-em um mundo, isto é, de ser sempre e a cada vez em um contexto de remissões utensiliares. Por mais que Heidegger afaste a interpretação categorial de “ser-em um mundo” enquanto uma relação espacial, em termos de algo “dentro” de algo, isso não implica o afastamento de alguma outra noção de “espacialidade”. Pelo contrário, ser-em remete a uma noção de “espaço”, no sentido de uma espacialidade existencial, fundada na estrutura do ser-no-mundo.

De início, trata-se apenas de ver a diferença ontológica entre o ser-em, como existencial, e a “interioridade” recíproca dos entes simplesmente dados, como categoria. Ao delimitarmos dessa maneira o ser-em, [o ser-aí] não se vê [despojado] de toda e qualquer espécie de “espacialidade”. Ao contrário, [o ser-aí] tem seu próprio “[ser-no-espaço]”, o qual, no entanto, só é possível *com base e fundamento no ser-no-mundo em geral* (ST, §12, p.102; SZ, §12, p.56).

Vem à tona a seguinte pergunta: como deve ser entendida a espacialidade existencial do ser-no-mundo? Para apresentar essa noção de espacialidade, o filósofo lança mão da concepção de “facticidade” (*Faktizität*). Facticidade diz respeito, nas palavras do autor, ao “caráter da fatualidade do fato do [ser-aí] em que, como tal, cada [ser-aí] sempre é” (ST, §12, p.102; SZ, §12, p.56). Ela é o aspecto relativo ao ser do ser-aí no qual este ente encontra-se já lançado em determinada relação com entes. Tendo em vista esse aspecto, o ser do existente humano é “aí”, é “em” um mundo (Cf: MALPAS, 2007, p.120). Com o objetivo de lançar luz à concepção de facticidade, mostra-se pertinente manter em vista o que Heidegger quer dizer com o conceito de “ser-aí”.

Se se recorda o § 9 de *Ser e Tempo*, nota-se que Heidegger explicita inicialmente o ser-aí a partir de dois caracteres: o primeiro, refere-se ao fato de que o ser deste ente é o que está sempre em jogo, ou seja, de que a “essência” deste ente está na existência; o segundo, caracteriza o ser do ser-aí como sendo sempre *meu*, isto é, enquanto existência, este ente é sempre e em cada caso singularidade própria (Cf: ST, §9, p.85). Na relação compreensiva que o ser-aí mantém com o ser, aparece o campo de jogo no qual este ente conquista o seu ser. Se há um conquistar, o seu ser não pode ser algo simplesmente dado. Com isso, destaca-se a “indeterminação ontológica principal” do ser-aí, a saber, o constante conformar-se do ser-aí em modos possíveis de ser (Cf: CASANOVA, 2007, p. 13-14). Sendo assim, com base na concepção de facticidade, fica circunscrito o espaço de jogo em que cada ser-aí sempre está em um modo de ser possível.

De acordo com o filósofo, o âmbito próprio da existência exige uma via de acesso adequada para a análise do ser-aí. Tal via é atinente ao modo de ser em que, de início e na maioria das vezes, o ser-aí está em relações com os entes que vêm ao encontro no mundo, ou seja, ao modo de ser da cotidianidade mediana (Cf: ST, §9, p.87). Nesse modo de ser, os entes (que não possuem o modo de ser do ser-aí) são encontrados na lida cotidiana, isto é, são determinados na medida em que o ser-aí se ocupa com eles. Como foi destacado anteriormente, para que o ente intramundano apareça na ocupação cotidiana, mostrando-se em seu ser em si, é necessário que ele tenha o modo de ser da disponibilidade, já determinado no plexo de remissões utensiliares concernente ao mundo. Dessa forma, cada ser-aí sempre é em um modo de ser possível para com um ente mundanamente determinado. Quando o ente em jogo diz respeito a um ente intramundano, então o existente humano está em relação com tal ente no modo de ser da ocupação, que discrimina o utensílio. Por conseguinte, na facticidade, que circunscreve o espaço de jogo em que cada existente sempre é em um mundo, o ser-no-mundo encontra-se em determinados modos de ser-em, os quais são relativos a modos de ser da ocupação.

Com a facticidade, o ser-no-mundo [do ser-aí] já se dispersou ou até mesmo se fragmentou em determinados modos de ser-em. Pode-se exemplificar a multiplicidade desses modos de ser-em através da seguinte enumeração: ter o que fazer com alguma coisa, produzir alguma coisa, tratar e cuidar de alguma coisa, aplicar alguma coisa, fazer desaparecer ou deixar perder-se alguma coisa, empreender, impor, pesquisar, interrogar, considerar, discutir, determinar... Estes modos de ser-em possuem o modo de ser da *ocupação* (...) (ST, §12, pp.102-103).

Nesse sentido, o ser-aí é em um mundo no modo de ser em determinada circunstância, no modo de ser em alguma situação, na qual ele se ocupa com algo específico (Cf: DREYFUS, 1990, p.163). O existente humano é, portanto, sempre a possibilidade própria na qual se lança, ou seja, é definido naquilo que faz (na ocupação em que se detém). Isso permite que o filósofo diga que o ser-aí é o seu “aí” (Cf: DREYFUS, 1990, p.146). O espaço existencial em que cada existente é em um mundo, onde cada existente é sempre e a cada vez em um modo de ocupação, traz à tona, assim, o “aí” (*da*) do ser-aí. Porém, o que quer dizer esse “aí”?

Segundo Heidegger, em sua conotação corriqueira, o termo “aí” traz consigo a remissão ao “aqui” (*hier*) e ao “lá” (*dort*) (Cf: ST, §28, p.191; SZ, §28, p.132). O autor interpreta o “aqui” como um tipo de primeira pessoa – um “eu-aqui” (*Ich-Hier*) –, que se compreende na ocupação com algo que lhe é disponível, referente ao “lá”, enquanto algo que vem ao encontro na ocupação (Cf: ST, §28, p.191; SZ, §28, p.132). Nesse sentido, o “aí” se mostra como condição de possibilidade de ambos (“aqui” e “lá”) (Cf: ST, §28, p.191; SZ,



§28, p.132). Melhor dizendo, para que o existente humano encontre entes, enquanto utensílios, na lida cotidiana, é preciso um espaço de jogo, um “lugar” (*Ort*), em termos de uma abertura essencial do ser-no-mundo. Pertence, assim, ao ser-no-mundo esse “caráter de não fechamento [(*Unverschlossenheit*)]” (ST, §28, p.191; SZ, §28, p.132). Essa abertura, em que o ser-aí se compreende no mundo, no lidar com entes disponíveis, é o que Heidegger quer expressar com a noção de “aí”.

O filósofo faz alusão a uma espécie de luminosidade para referir-se à abertura fundamental do ser-no-mundo. Tal abertura é, nas palavras do autor, um “estar em si mesmo iluminado *como* ser-no-mundo, não através de um outro ente, mas de tal maneira que ele mesmo *seja* a clareira” (ST, §28, p.191; SZ, §28, p.133). À luz da clareira, um ente simplesmente dado pode vir ao encontro, tornar-se acessível como disponível. Por outro lado, não estando na abertura – na luz da clareira –, os entes são inacessíveis (ST, §28, pp.191-192; SZ, §28, p.133). Dizer que o próprio ser-aí é a “clareira” (*Lichtung*), à luz da qual os entes se fazem acessíveis no mundo, é dizer que o existente humano é a sua abertura, isto é, que o seu ser, o qual é cada vez *em* um mundo, é o seu próprio “aí” (ST, §28, p.192; SZ, §28, p.133), em termos de uma situação específica.

Com isso, alcança-se uma caracterização da noção de “ser-em” como tal. Contudo, para a plena tematização da abertura, o que ultrapassa o escopo do presente trabalho, seria necessário incluir ainda a explicitação da constituição fundamental do “aí”. A caracterização da constituição da abertura é exposta em duas partes no tratado ontológico de *Ser e Tempo*. A primeira parte descreve a “disposição” e a “compreensão” como existenciais originários que constituem o ser-em. Nela, esses existenciais revelam-se como determinados pelo existencial “discurso” (Cf. ST, §28, p.192; SZ, §28, p.133). A segunda parte, por sua vez, explicita o ser da abertura no modo fundamental da “decadência” (Cf. ST, §28, pp.192-193; SZ, §28, p.134). Para o objetivo do presente texto, convém seguir a ordem da exposição que toca à primeira parte, pois nesta o mundo se revela sempre já aberto numa disposição e numa compreensão originárias, que se deixam e se fazem ver numa articulação discursiva. A reconstrução dessa passagem permitirá explicitar como a estrutura formal do mundo (a significatividade) pode vir à palavra na inter-relação dos existenciais constitutivos da abertura do ser-no-mundo.

### 3.2.1 A disposição existencial

Anteriormente, apresentou-se o ser do ser-aí como ser-em um mundo, isto é, enquanto abertura a partir da qual entes se fazem acessíveis. Para dar prosseguimento à analítica da existência, Heidegger visa esclarecer a constituição fundamental de tal abertura. Para o filósofo, o “aí” do ser-no-mundo é constituído originariamente pelos existenciais “disposição” (*Befindlichkeit*) e “compreensão” (*Verstehen*), os quais são determinados por um terceiro existencial chamado “discurso” (*Rede*) (Cf: ST, §28, p.192; SZ, §28, p.133). Porém, o que quer dizer cada um desses existenciais? Que características eles possuem para que sejam necessariamente tomados como constitutivos da abertura? Esta subseção do presente trabalho tem como objetivo expor a noção de “disposição”, que, em *Ser e Tempo*, será interpretada como condição primária da descoberta do mundo nas ocupações cotidianas. Sendo assim, na cotidianidade mediana, a significatividade mostrar-se-á sempre já descoberta no existencial disposição.

Inicialmente, em uma visualização ôntica, segundo o autor, a disposição se refere àquilo que é conhecido e interpretado na história da filosofia em termos de afetos e sentimentos (Cf: ST, §29, p.198; SZ, §29, p.138). Não obstante, a interpretação ontológica da disposição deve determiná-la, diz Heidegger, como um “existencial fundamental e delimitar sua estrutura” (ST, §29, p.193; SZ, §29, p.134). Entretanto, como trazer à luz a disposição? Do ponto de vista existencial, nas atividades cotidianas em que nos detemos, encontramos-nos já em uma disposição de humor. O caso de estarmos sempre em uma disposição pode ser verificado na medida em que ocorrem passagens de um estado de ânimo para outro, as quais nos acometem na lida cotidiana (Cf: ST, §29, p.193; SZ, §29, p.134).

Dessa forma, o ser-aí é seu aí em uma disposição de humor. Ele é em cada situação afinado com um estado de humor específico, que abre tal situação, abre o “[fato que ele é]” (*Dass es ist*) na atividade em questão (Cf: ST, §29, p.193-194; SZ, §29, p.134). O “fato que ele é” diz respeito, assim, à “determinação existencial” (ST, §29, p.194; SZ, §29, p.135), que cada ser-aí é sempre e a cada vez enquanto ser-no-mundo.

Na facticidade da existência, o ser-aí se situa em uma disposição de ânimo, isto é, dispõe-se nas possibilidades singulares nas quais se encontra. Isso não pode ser entendido como uma percepção do ser-aí, mas sim como um dar-se deste ente em uma disposição de humor (Cf: ST, §29, p.194; SZ, §29, p.135). Ainda que o existente humano possua a característica de perceber, ou mesmo sentir (ter sensações), sua determinação existencial, a partir da qual algo pode ser percebido ou sentido, doa-se originariamente aberta em uma

disposição, tal como, por exemplo, o medo, que permite que algo apareça *como* algo ameaçador e só então possa ser “objeto” de uma percepção (Cf: ST, §29, p.196; SZ, §29, p.137)<sup>32</sup>. Em diferentes disposições de humor, o existente humano se mantém na mesma compreensão do mundo no qual está inserido, mas o *como* da ocupação em *que* ele se encontra se modifica (Cf: CFM, §17, p.79). O humor constitui a abertura do ser do ser-no-mundo, pois, enquanto “aí”, é necessário que o ser-aí esteja de algum modo disposto.

Heidegger expõe, a partir disso, a primeira característica ontológica da disposição: abrir “[o ser-aí] em seu estar-lançado” (ST, §29, p.195; SZ, §29, p.136), em geral, no modo de ser cotidiano<sup>33</sup>. Visto que a abertura do ser do ser-no-mundo se dá conjuntamente com o mundo e com os outros existentes, e que disposição abre o aí do ser-aí, então disposição abre ser-no-mundo em sua totalidade estrutural. Por conseguinte, vem à tona a segunda característica ontológica da disposição. Ela diz respeito, enquanto constitutiva da abertura do ser-no-mundo, a um modo existencial originário da abertura do mundo, dos outros existentes e da existência (Cf: ST, §29, p.196; SZ, §29, p.137). O modo como o existente abre-se em cada caso é em uma disposição (Cf: BLATTNER, 2006, p.77). Lembra-se que os entes intramundanos vêm ao encontro do ser-aí na medida em que podem ser determinados enquanto disponíveis, na vida cotidiana, com base na rede de remissões de finalidades, ou seja, a partir do mundo previamente aberto. Tendo isso em vista, destaca-se uma terceira determinação essencial da disposição, a saber, que, enquanto atinente ao ser-em, a abertura prévia do mundo é constituída igualmente pelo humor. Na circunvisão da ocupação, o ente intramundano não vem, primeiramente, ao encontro em uma sensação ou em uma observação, mas na disposição do humor. De início, a disposição apresenta o caráter do ser-no-mundo ser atingido, o caráter de ser “tocado” (ST, §29, p.196; SZ, §29, p.137), na vida com o utensílio.

Como dissemos anteriormente, o mundo que já se abriu deixa e faz com que o ente intramundano venha ao encontro. Essa abertura prévia de mundo, que pertence ao ser-em, também se constitui de disposição. Deixar e fazer vir ao encontro é, primeiramente, uma *circunvisão* e não simplesmente sensação ou observação. Numa ocupação dotada de circunvisão, deixar e fazer vir ao encontro tem o caráter de ser atingido, como agora se pode ver mais agudamente a partir da disposição (ST, §29, p.196; SZ, §29, p.137).

<sup>32</sup> Para uma análise mais detalhada desse ponto, ver também: ST, §30.

<sup>33</sup> O filósofo afirma (ST, §29, p.195) que na cotidianidade mediana a disposição abre o ser-aí fático no “modo de um desvio que se esquivava” e ele pondera, em seguida (p.199), que tal modo pode ser evidenciado “no fenômeno da decadência”. Esse desvio pode ser considerado em termos de uma “fuga” que busca ignorar ou aliviar o ser-aí do “caráter pesado” da existência (Cf: p.194-195). Se esse desvio evidencia-se na decadência, e se se recorda que Heidegger explicita, a partir da análise da disposição originária da angústia, um outro modo de ser, dito próprio, não decadente, então é possível atribuir o peso da existência, do qual o ser-aí se desvia na cotidianidade, ao modo de ser autêntico.

A abertura de mundo do ser-aí é, assim, existencialmente constituída pela disposição. Esta, então, abre o mundo em uma dada ocupação na qual a existência se dispõe. Posto que mundo constitui-se de significações, no ocupar-se com um utensílio, o ser-aí é sempre já em uma significação aberta. Destarte, a disposição de ânimo é o existencial que primeiramente abre uma significação. Se a abertura foi descrita enquanto uma atividade, na qual o ser-aí encontra-se em uma ocupação para com entes – que não possuem o modo de ser do ser-aí –, e se mundo é condição para que entes possam ser determinados em uma ocupação, o ser-aí que se ocupa com o ente, de algum modo, deve poder lidar com o utensílio na disposição de humor que abre o mundo. Assim, não é suficiente dizer que mundo se encontra aberto em uma dada disposição, pois isso revela apenas que a disposição denota certo aspecto receptivo do modo de ser do ser-no-mundo (Cf: DREYFUS, 1990, p.168). É preciso esclarecer de que forma o ser em si dos entes (sua disponibilidade) está mundanamente qualificado, ou seja, é preciso expor um segundo existencial constitutivo da abertura do ser-no-mundo, a saber, o existencial compreensão, que em sua estrutura originária possibilita a “visão” do ser, na qual o ser dos entes vem à luz nesta ou naquela qualificação. Destarte, a próxima etapa deste trabalho será caracterizar o existencial compreensão.

### 3.2.2 A compreensão existencial

Conforme visto, o ser-aí se encontra continuamente disposto, em uma disposição de humor específica, no aí de seu ser; a disposição, por sua vez, abre o ser do ser-aí nesta ou naquela atividade em que este ente se detém na cotidianidade. Como condição suficiente para a atividade, contudo, a disposição não basta, o existente precisa ser capaz de assumir um comportamento frente ao ente que se revela a partir do mundo, que se abre nesse humor. Deve, destarte, ser constituinte da abertura do ser-aí uma compreensão do ser que condiciona o comportar-se com os entes no mundo (Cf: OKRENT, 1988, p.23). Tal compreensão, que se doa sempre na disposição do existencial disposição, vem à tona, de modo também originário, como um existencial constitutivo do ser-em (Cf: ST, §31, p.202; SZ, §31, p.142). Assim, para o escopo desta dissertação, as questões que precisam ser esclarecidas aqui são as seguintes: o que quer dizer a noção de “compreensão”? Como esta condiciona o aparecimento de entes? De que maneira a compreensão, enquanto constitutiva da abertura, traz consigo a significatividade?

Inicialmente, a noção de “compreensão” não pode ser tomada como uma apreensão teórica de algo simplesmente dado, na medida em que é concernente a um existencial fundamental do ser-em, o qual foi qualificado no sentido de uma atividade em que cada ser-aí está sempre e a cada vez situado. Enquanto apreensão teórica, os modos possíveis de conhecimento são, antes, derivados da compreensão originária (Cf: ST, §31, pp.202-203; SZ, §31, p.143), pois, apenas mediante o fato de compreender o ser dos entes na atividade em que está situado, o ser-aí pode oferecer alguma interpretação para o ente em questão. Em termos ônticos, de acordo com Heidegger, compreensão designa um “poder alguma coisa” (ST, §31, p.203; SZ, §31, p.143) (*etwas können*), um ser capaz de. Posto que ser-em refere-se à abertura na qual o existente humano é definido em seu ser na atividade em que se detém, aquilo que o ser-aí pode não é alguma coisa, mas o ser enquanto existência (Cf: ST, §31, p.203; SZ, §31, p.143). Dessa forma, a elucidação do existencial compreensão traz à baila a característica do ser-aí ser sempre seu poder-ser, ou seja, ser sempre seu lançar-se em possibilidades próprias. Entretanto, como deve ser entendido aqui o conceito de “possibilidade”?

A possibilidade existencial não diz respeito à contingência de que algo possa vir ou não a ocorrer. A possibilidade encontra-se conformada no plexo de remissões atinente ao mundo. Como foi visto, o ente intramundano é descoberto como algo em sua conformidade a um “para quê”, em um deixar-se e fazer-se adequado *de* algo *em* algo no qual é empregado. Essa remissão de finalidade, por sua vez, encontra-se conformada em uma série de propósitos utensiliares. A série de finalidades, significativamente ordenada, não remonta ao infinito; ela culmina em um propósito primordial. Este “para quê” primordial nada mais é do que uma possibilidade própria de um ser-aí estruturada como um “em virtude de” (Ver: ST, §18). Sendo assim, a possibilidade existencial revela-se como, nas palavras do filósofo, “a determinação ontológica mais originária e mais positiva [do ser-aí]”<sup>34</sup> (ST, §31, p.204; SZ, §31, p.143-144). É no abrir-se das possibilidades conformadas ao horizonte prévio de remissões que se torna possível a determinação de entes enquanto utensílios. Tal determinação se dá no comportar-se do ser-aí com um ente (Cf: CASANOVA, 2007, p.54). Assim, naquilo que faz, o ser-aí se abre em seu ser. O ser-aí é o “em virtude de” no qual está lançado, ou seja, é a própria possibilidade de ser, aberta na disposição de humor. Dessa forma, no operar com algum ente, o existente desvela-se no “em virtude de” da possibilidade existencial, tal como, por exemplo, no abrigar-se do frio e da chuva, ou no defender-se de

---

<sup>34</sup> Observa-se, aqui, para um melhor esclarecimento do conceito de possibilidade, que no original o adjetivo “positiva” encontra-se qualificado pelo termo “*letzte*” (...*letzte positive ontologische Bestimmtheit*...), o qual também pode ser traduzido por “última”. Assim, a possibilidade é interpretada como a determinação ontológica que, em última instância, o ser-aí é.

algo. A existência se encontra em seu poder-ser específico em vista da possibilidade existencial em que se dispõe (Cf: ST, §31, p.204; SZ, §31, p.144). O poder-ser do ser-aí significa o estar aberto na compreensão do ser. Dessa maneira, enquanto constitutiva da abertura, a compreensão apanha o ser desse poder-ser (Cf: ST, §31, p.204; SZ, §31, p.144) no remeter à possibilidade existencial. Sendo assim, surge a seguinte questão: por que a compreensão guia as possibilidades existenciais (Cf: ST, §31, p.205; SZ, §31, p.145)?

Para o filósofo, a compreensão conduz às possibilidades porque ela possui a estrutura existencial do projeto (*Entwurf*) (ST, §31, p.205; SZ, §31, p.145). Porém, nessa perspectiva, o que significa o termo “projeto”? Esse termo não deve ser entendido como algum tipo de plano, em que alguém situaria seu ser e buscaria realizá-lo (Cf: ST, §31, p.205; SZ, §31, p.145). O projeto não é algo no qual o ser-aí, de algum modo, se põe, mas antes algo em que ele já sempre se encontra. Mais do que isso, o existente apenas “é” ao se projetar (Cf: ST, §31, p.205; SZ, §31, p.145). Posto que o ente humano é a possibilidade de ser na qual se detém, ele precisa ser capaz de assumir tal possibilidade. O projetar-se em possibilidades da compreensão de ser é o que permite ao ser-aí assumir uma possibilidade existencial. No ser do aí, o caráter projetivo da compreensão condiciona o lançar-se em possibilidades da existência e, dessa forma, deixa a existência ser a possibilidade que assume (Cf: ST, §31, p.206; SZ, §31, p.145).

Sendo assim, a compreensão projeta o ser do ser-no-mundo. Na cotidianidade mediana, onde o ser-aí é a possibilidade na qual está facticamente situado, a série de remissões pré-delineadas que jaz conformada ao “em virtude de” abre-se conjuntamente na compreensão. Isso se deve à possibilidade existencial, em que cada ser-aí sempre é, revelar-se ininteligível se com ela não se abre a significatividade. Dito de outra maneira, em uma atividade no modo de ser cotidiano, a compreensão abre o mundo, que é constituído em sua mundaneidade pela totalidade de significações, a qual concede inteligibilidade ao plexo de remissões conformativas, pois ordena os nexos com base em um “em virtude de” previamente qualificado na decaída em que o ser-aí se encontra lançado. Assim, no projetar da compreensão, não apenas o “em virtude de” da possibilidade existencial vem à luz, mas também a significatividade, enquanto “perspectiva em virtude da qual mundo se abre como tal” (ST, §31, p.203; SZ, §31, p.143).

Desse modo, a abertura do aí do ser-no-mundo deve ser constituída pelo existencial compreensão, que em sua estrutura projetiva lança o poder-ser da abertura ao seu ser, enquanto possibilidade própria, abrindo conformativamente a totalidade de significações da mundaneidade do mundo. O projeto é caracterizado, pois, como a constituição ontológico-

existencial do espaço de jogo em que cada ser-aí é sempre e a cada vez seu poder-ser na atividade em que se detém.

[A compreensão] projeta o ser [do ser-aí] para o seu em virtude de e isso de maneira tão originária como para a [significativade], entendida como mundaneidade de seu mundo. O caráter projetivo [da compreensão] constitui o ser-no-mundo no tocante à abertura do seu [aí], enquanto [aí] de um poder-ser. O projeto é a constituição ontológico-existencial do espaço de articulação do poder-ser fático (ST, §31, p.205; SZ, §31, p.145).

Como foi visto, o mundo encontra-se previamente delineado na ocupação cotidiana com o utensílio. Isso diz respeito ao caráter do ser-no-mundo que está sempre já em um plexo de remissões ontológicas, as quais se apresentam qualificadas em função de possibilidades existenciais pré-delineadas na abertura do aí. Posto que, na abertura, o ser-no-mundo compreende as possibilidades conformadas ao plexo de remissão, a existência pode se doar em alguma atividade com entes que vêm ao encontro. Na medida em que a compreensão projetiva traz à baila as possibilidades prelineadas na abertura do ser-no-mundo, ela pode ser entendida como a visão existencial na qual o ente acessível é descoberto em seu ser em si<sup>35</sup> (Cf: ST, §31, p.207; SZ, §31, p.147). As possibilidades pré-delineadas na mundaneidade são apreendidas no horizonte pré-predicativo da compreensão. Tal apreensão subtrai o caráter de possibilidade, impondo ao apreendido uma determinação (Cf: ST, §31, pp.205-206; SZ, §31, p.145). O apreendido mostrar-se-á como uma interpretação fundada na compreensão originária, em que jaz aberta a significativade. A interpretação pode adquirir o caráter de enunciado, que, por sua vez, pode vir a ser expresso na forma de palavras em uma linguagem. Em vista dos objetivos deste texto, destaca-se, como próximo passo, a elucidação do conceito de “interpretação”.

### 3.2.2.1 A interpretação

A compreensão se revelou como constitutiva da abertura do ser-no-mundo, isto é, como constitutiva do ser-em atinente a alguma atividade particular. Em sua estrutura projetiva, a compreensão abre o ser do ser-aí enquanto possibilidade existencial. Ela abre, ademais, a significativade, que deixa o ser-aí ser em uma conformidade específica, isto é, comportar-se apropriadamente em relação aos entes, que se revelam como disponíveis, em

---

<sup>35</sup> Ora, se se recorda a imagem ôptica exposta pelo filósofo ao caracterizar o ser-em como tal, nota-se que os entes se fazem acessíveis à luz da clareira, à luz da abertura do ser-no-mundo. Tendo em vista essa imagem, enquanto visão existencial, a compreensão refere-se àquela luminosidade da abertura do ser-aí (Cf: ST, §31, p.207; SZ, §31, p.147.).

virtude da possibilidade em que o existente se lança. Na cotidianidade, a mundaneidade possibilita que o ser-aí assuma algum modo de ser, pois a projeção compreensiva permite a repercussão das possibilidades conformadas à série de propósitos utensiliares. Isso significa que, em uma atividade cotidiana, a projeção se elabora em determinadas formas (ST, §32, p.209; SZ, §32, p.148), a partir da rede de remissões referente ao mundo. Desse modo, de acordo com Heidegger, a compreensão apropria-se daquilo que compreende, do que se doa previamente aberto na mundaneidade. Tal apropriação (ou elaboração) diz respeito àquilo que o filósofo chama de interpretação (*Auslegung*). Esta última encontra, enquanto elaboração da projeção compreensiva, seu fundamento na compreensão.

O projetar inerente [à compreensão] possui a possibilidade própria de se elaborar em formas. Chamamos de interpretação essa elaboração. Nela, [a compreensão] apropria-se do que compreende (ST, §32, p.209; SZ, §32, p.148).

Se, ao abrir a possibilidade peculiar em que o ente existente é, a compreensão abre o ser do ser-aí (em termos de um comportar-se no mundo) e se, ao abrir a significatividade, a compreensão abre o ser do ente com o qual o ser-aí se comporta<sup>36</sup>, então o compreendido é sempre o ser de um ente. O ser de um ente remete-se sempre e a cada vez à totalidade conformativa da mundaneidade do mundo. Apropriar-se do compreendido não quer dizer conhecê-lo teoricamente (Cf: ST, §32, p.209; SZ, §32, p.148), mas assumir uma interpretação que determina um ente na atividade na qual se apresenta. Segundo o que foi visto, o ente intramundano é acessível enquanto utensílio por conformar-se a um plexo de para quê, no qual aquilo que o qualifica para o uso é a característica de “ser para”. Ser para martelar é, por exemplo, o que permite que um ente seja útil para a ocupação particular de pregar. O “ser para” refere-se, assim, ao expressamente compreendido, ou seja, à interpretação peculiar. Ele concerne a uma significação aberta – a partir da mundaneidade – que vem à luz enquanto “algo como algo” (*Etwas als Etwas*), ou seja, que se dispõe na estrutura do “como” (*als*), a qual é constitutiva da interpretação (Cf: ST, §32, p.210; SZ, §32, p.149). Dizer que o ente está estruturado enquanto algo como algo significa dizer que o ente é interpretado em seu para quê, ou seja, é expressamente compreendido “como isso ou aquilo” (*als was*) (ST, §32, p.210; SZ, §32, p.149).

À medida que o ser-aí compreende mundo na cotidianidade, a interpretação pode expor a significação aberta em uma conformidade específica, partindo da totalidade conformativa e da significatividade que constituem a mundaneidade do mundo. Com isso, não

<sup>36</sup> “É a partir da [significatividade] aberta [na compreensão] de mundo que o ser da ocupação com o [utensílio] se dá a compreender, qualquer que seja a [conformidade] que possa estabelecer com o que lhe vem ao encontro” (ST, §32, p.209; SZ, §32, p.148.).



se diz que na interpretação um significado ou um valor são atribuídos ao ser simplesmente dado de um ente, e sim que o ente é acessível enquanto disponível como algo adequado para a atividade própria em que o ser-ai se projeta na compreensão de mundo.

[A abertura da interpretação] não lança, por assim dizer, um “significado” sobre a nudez de algo simplesmente dado, nem cola sobre ele um valor. O que acontece é que, no que vem ao encontro dentro do mundo como tal, [a compreensão] de mundo já abriu uma [conformidade] que a interpretação expõe (ST, §32, p.211; SZ, §32, p.150).

O ente é, assim, determinado como algo, ou seja, é interpretado em sua conformidade a um para quê das remissões utensiliares (referente à mundaneidade) com base na compreensão prévia da totalidade conformativa do mundo. Ainda que a interpretação elabore expressamente o compreendido como algo apropriado para uma ocupação específica, a totalidade conformativa que o delinea se recolhe em uma “compreensão implícita” (*unabgehobene Verständnis*) (ST, §32, p.211; SZ, §32, p.150). Como foi dito, de acordo com Heidegger, o utensílio só se apresenta, isto é, só se pode lidar com ele, porque o mundo em si não se manifesta. A compreensibilidade prévia da mundaneidade fundamenta, então, a interpretação cotidiana (Cf: ST, §32, p.211; SZ, §32, p.150). A partir disso, o autor pode estabelecer três fundamentos para a interpretação, a saber, “posição prévia” (*Vorhabe*), “visão prévia” (*Vorsicht*) e “concepção prévia” (*Vorgriff*) (Cf: ST, §32, p.211; SZ, §32, p.150). Assim, para que algo venha a ser interpretado é preciso uma “posição prévia”, que indica que a interpretação se direciona para uma totalidade conformativa já aberta na compreensão originária. Nesse direcionar-se, a apropriação do compreendido precisa ser, por assim dizer, guiada por uma “visão prévia”, a qual, nas palavras do filósofo, “fixa o parâmetro na perspectiva do qual o compreendido há de ser interpretado” (ST, §32, p.211; SZ, §32, p.150). O compreendido situado na posição prévia e fixado na visão prévia vem à luz como conceito por intermédio da elaboração que recebeu ao ser estruturado como algo na interpretação (Cf: ST, §32, p.211; SZ, §32, p.150). Se um conceito pode conformar-se apropriada ou inapropriadamente a um ente na ocupação é porque a interpretação elabora-se com base em um arcabouço conceitual prévio, que Heidegger denomina de “concepção prévia” (Cf: ST, §32, p.211; SZ, §32, p.150).

Essa tríplice estrutura prévia implica que a interpretação carrega pressupostos e, além disso, que ela precisa ter sempre já uma compreensão daquilo que quer expor como algo (Cf: ST, §32, p.211; SZ, §32, p.150). Vale notar que é a partir dessa estrutura prévia e da estrutura *como* que algo vem à tona em uma qualificação específica, e, ademais, que o interpretado deve estar de algum modo previamente compreendido. Assim, Heidegger precisa esclarecer as

seguintes questões: essa estruturação diz respeito ao que foi amplamente usado na filosofia ocidental sob a denominação de “sentido” (Cf: ST, §32, p.212; SZ, §32, p.151)? A analítica da existência desemboca em um círculo vicioso? Para responder a primeira questão, Heidegger realiza uma análise do conceito de “sentido”, pois, para ele, apesar de tal conceito ser constantemente usado, não recebe um esclarecimento ontológico apropriado (Cf: ST, §32, p.212; SZ, §32, p.151). Para o filósofo, o compreendido na abertura não é o sentido, mas o ser de um ente. Entretanto, se algo pode ser compreendido deste ou daquele modo, deve haver uma base para a compreensibilidade, base que “pode articular-se na abertura compreensiva” (ST, §32, p.212; SZ, §32, p.151). Tal base que sustenta a compreensibilidade na atividade em que o ser-aí se encontra é o que Heidegger chama de sentido. Este é, assim, caracterizado como uma perspectiva em que o projeto dispõe-se na estruturação prévia (Cf: ST, §32, pp.212-213; SZ, §32, p.151). Posto que o sentido sustenta a compreensão, que constitui a abertura do ser-no-mundo, o filósofo afirma que a noção de sentido deve ser aqui entendida como “aparelhamento existencial-formal da abertura pertencente [à compreensão]” (ST, §32, p.213; SZ, §32, p.151), e, por conseguinte, como um existencial atinente ao ente que possui o caráter de ser-aí. Quanto à segunda questão, por sua vez, o autor assume o caráter circular da análise, mas nega que se trate de um círculo vicioso. Para ele, se se toma o círculo como vicioso, significa que não se entendeu adequadamente a compreensão originária (Cf: ST, §32, p.214; SZ, §32, p.153). Esta se destaca como condição essencial da interpretação e, portanto, não pode ser negligenciada. Ao contrário, a investigação que pretende um positivo conhecimento ontológico deve voltar-se para a compreensão. Assim, nas palavras do autor, “[o] decisivo não é sair do círculo, mas entrar no círculo de modo adequado” (Cf: ST, §32, p.214; SZ, §32, p.153).

No ser do aí, os entes que vêm ao encontro na cotidianidade mediana são interpretados tendo em vista a compreensão afetivamente disposta, que abre a mundaneidade em que a possibilidade existencial conformada à totalidade de significações (pré-delineadas na decaída) permite a estruturação prévia dessa interpretação. A significação – o “ser para” em sua conformidade específica – aberta na compreensão vem à tona na estrutura do como de uma interpretação, que determina o ente com o qual o ser-aí assume esse ou aquele comportamento. Para interpretar algo, por exemplo, como “mesa”, no lidar com esse algo, não se necessita enunciá-lo como “mesa” (Cf: ST, §32, p.210; SZ, §32, p.149). Entretanto, a interpretação pode adquirir o caráter de enunciado e vir a ser expressa em palavras. Portanto, para apresentar a gênese da linguagem em *Ser e Tempo*, explicitando a significatividade

enquanto fundamento da possibilidade da linguagem, a próxima etapa deste trabalho consistirá em esclarecer o conceito heideggeriano de “enunciado”.

### 3.2.2.2 A proposição enunciativa

Como foi visto, em seu livro intitulado *Lógica: a pergunta a cerca da verdade*, Heidegger propõe um retorno a Aristóteles para afastar a noção de *logos* de uma interpretação que identifica essa noção à proposição enunciativa, a qual expressa o ajuizamento da razão e tem como atributo a verdade. Para Heidegger, é antes a verdade como desvelamento o lugar do *logos*. A proposição passa a ser, então, definida em relação à verdade, e não o contrário. O “discurso” tem o caráter de descobrir ou ocultar, posto que sua estrutura permite fazer ver algo *como* algo. Da estrutura *como* se deriva o como apofântico da proposição, ou seja, o caráter apofântico do *logos* enquanto proposição enunciativa. Todavia, para o melhor entendimento dessa problemática, o existencial discurso deverá ainda receber uma adequada explicitação. Tendo em vista o que foi apresentado, destaca-se que, para o filósofo, a proposição enunciativa está fundada na estrutura “como”. Esta é constitutiva da interpretação (a qual é pré-delineada em uma conformidade específica aberta na compreensão prévia). Sendo assim, é o enunciado um modo de interpretação? Como se caracteriza a noção de “enunciado” (*Aussage*) em *Ser e Tempo*?

O autor atribui a essa noção três significados, os quais constituem a estrutura total do fenômeno do enunciado (Cf: ST, §33, p.216; SZ, §33, p.154). Esse fenômeno denota, primeiramente, “mostração” (*Aufzeigung*). Assim, ele é caracterizado como um “deixar e fazer ver o ente a partir dele mesmo e por si mesmo” (ST, §33, p.216; SZ, §33, p.154), preservando o significado original do *logos*. Em segundo lugar, o enunciado diz respeito à “predicação” (*Prädikation*). Essa acepção é apenas possível na medida em que ele é mostração. Posto que há um mostrar, o que se mostra pode receber uma restrição, ou seja, ser determinado enquanto tal (Cf: ST, §33, p.216; SZ, §33, pp.154-155). Heidegger oferece o seguinte exemplo de enunciado: “o martelo é pesado demais” (ST, §33, p.216; SZ, §33, p.154). O que se descobre no enunciado enquanto mostração é um ente qualificado em seu “ser para” na vida cotidiana, isto é, um utensílio. E, como predicação, a proposição especifica esse utensílio enquanto excessivamente pesado. Ela coloca o ente descoberto na estrutura sujeito-predicado, em uma afirmação (A é B) ou em uma negação (A não é B). O enunciado significa, por fim, “comunicação”, compartilhamento (*Mitteilung*). Este significado completa

a estrutura do enunciado, posto que a proposição enunciativa não apenas deixa e faz ver algo de modo determinado, mas também deixa e faz ver conjuntamente, compartilhando com os “outros” existentes<sup>37</sup> aquilo que se mostra em sua especificação. O enunciado enquanto comunicação permite que o ente – que vem ao encontro na cotidianidade mediana – descoberto e determinado esteja sempre e a cada vez compartilhado com os outros.

O deixar ver conjuntamente [partilha] com os outros o ente mostrado a partir de si mesmo e por si mesmo em sua determinação. O que se “[partilha]” é o *ser para* o que se mostra por si mesmo e a partir de si mesmo numa visão comum (ST, §33, p.217; SZ, §33, p.155).

Portanto, a proposição enunciativa não pode ser interpretada primeiramente como um ajuizamento racional portador de um “sentido” próprio e imutável, graças ao qual o enunciado pode ser compartilhado e avaliado em seu valor de verdade. Até porque o conceito heideggeriano de “sentido”, como foi visto, deve ser tomado em termos de uma perspectiva existencial a partir da qual algo pode ser compreendido. Em sua totalidade estrutural, o fenômeno do enunciado refere-se, segundo o filósofo, a um “*mostrar a partir de si mesmo e por si mesmo que determina e comunica*”<sup>38</sup> (ST, §33, p.218; SZ, §33, p.156). Não obstante, a questão que deve ser, agora, elucidada é se o enunciado diz respeito a um tipo de interpretação.

Heidegger propõe que, se esse é o caso, as estruturas fundamentais da compreensibilidade que subjazem na interpretação devem, igualmente, ser encontradas no enunciado (Cf; ST, §33, p.218; SZ, §33, p.156). Ora, para que um ente possa mostrar-se em si mesmo (de acordo com o primeiro significado de enunciado), ele necessita estar aberto em uma posição prévia. A determinação específica da predicação precisa ser fixada na visão prévia da conformidade peculiar de uma significação aberta. Ademais, para poder ser compartilhada, a comunicação necessita de uma conceituação prévia apropriada ao significado aberto. Com isso, a concepção prévia se apresenta também como fundamento do enunciado, “pois”, afirma o autor, “[a] língua [(*die Sprache*)] já guarda em si uma conceituação elaborada” (ST, §33, p.219; SZ, §33, p.157). Dessa forma, da mesma maneira que a interpretação, o enunciado apresenta-se necessariamente fundado na estruturação prévia da compreensão originária (ST, §33, p.219; SZ, §33, p.157). Sendo assim, qual a distinção entre a interpretação e o enunciado?

<sup>37</sup> Essa questão será melhor elaborada na próxima seção do presente texto.

<sup>38</sup> A edição brasileira traduz o termo “*Aufzeigung*” por “demonstração” para designar o primeiro significado do enunciado (nesta dissertação, traduzido por “mostração”), mas na frase citada aqui opta pela expressão “mostrar a partir de si mesmo e por si mesmo”, que não está presente no original: “*Aussage ist mitteilend bestimmende Aufzeigung*” (SZ, §33, p.156).

O ser-aí que se encontra em uma atividade cotidiana particular faz uso dos entes (os quais não possuem o caráter de ser-aí) que vêm ao encontro em tal atividade, compreendendo-os enquanto disponíveis e interpretando-os em seu “ser para” *como* algo. Se o existente humano profere, em tal atividade, o enunciado “o martelo é pesado demais”, o que vem à luz é o modo de interpretar o ente que se mostra impróprio para ser empregado na lida cotidiana em questão. Entretanto, a mesma interpretação pode ser proferida sem que se faça uso de uma proposição enunciativa apofântica, como nos exemplos expostos pelo autor: “pesado demais”, “o outro martelo!” (ST, §33, p.219; SZ, §33, p.157) Mais do que isso, a interpretação já sempre se dá na atividade em que o ser-aí se lança e não necessita ser enunciada em qualquer formulação teórica.

O exercício originário da interpretação não se acha numa [proposição] teórica, mas na recusa e na troca do [utensílio] inadequado dentro de uma circunvisão ocupacional, “sem se perder tempo com uma palavra sequer”. A falta de palavras não pode ser entendida como falta de interpretação (ST, §33, p.219; SZ, §33, p.157).

Por conseguinte, o enunciado revela-se como derivado da interpretação, visto que ele refere-se ao modo como certa interpretação pode mostrar-se, nesta ou naquela determinação, para os outros existentes. Porém, que modificação essencial ocorre na interpretação para que ela assuma a forma de enunciado? Em um enunciado, o ente disponível que se mostra deve assumir a forma de “objeto”, posto que, somente enquanto objeto, ele pode receber uma predicação e ser compartilhado. O que veio ao encontro na lida, interpretado em seu ser para, torna-se algo “sobre” o que é mostrado no enunciado (Cf: ST, §33, p.220; SZ, §33, p.158). Isso indica não apenas uma mudança<sup>39</sup> na posição prévia, mas também uma modificação da visão prévia, pois esta muda o foco do disponível para algo simplesmente dado (Cf: ST, §33, p.220; SZ, §33, p.158). Ao ser trazido à tona no enunciado, o martelo sofre uma modificação em seu “ser para” – no modo de ser da disponibilidade – e é assumido pelos ouvintes como a coisa “martelo” – no modo de ser simplesmente dado. Na coisa simplesmente dada, podem-se observar propriedades, como tamanho ou peso. A proposição encontra os entes ao modo de simplesmente dados no ocultar-se da interpretação originária do disponível, abrindo, com isso, o acesso às propriedades (Cf: ST, §33, p.220; SZ, §33, p.158). O enunciado é um modo derivado da interpretação no qual o disponível na lida é objetivado, ocultando-se enquanto utensílio e abrindo-se como coisas palavras simplesmente dadas. A estrutura “como” da interpretação se modifica, revelando o ente enquanto ser simplesmente dado (Cf: ST, §33, p.220; SZ, §33, p.158), ou seja, tornando-se a determinação ontológica categorial do que é

<sup>39</sup> Na mudança da posição prévia, o ente disponível torna-se o objeto enunciado.

simplesmente dado. Isso ocorre porque tal estrutura, que possibilita a apropriação do compreendido na totalidade conformativa, já não é suficiente para o modo derivado de interpretação referente ao enunciado (Cf: ST, §33, p.220; SZ, §33, p.158). O “como” se separa da articulação da inteligibilidade fornecida pela significatividade para enquadrar-se na estruturação predicativa, tornando-se o “como” apofântico da proposição enunciativa. Sendo assim, nas palavras do autor:

[o] enunciado já não pode negar sua proveniência ontológica de uma interpretação compreensiva. Chamamos de “como” hermenêutico-existencial o “como” originário da interpretação que compreende numa circunvisão, em contraste ao “como” apofântico do enunciado (ST, §33, p.220; SZ, §33, p.158).

A partir do que foi visto, é possível notar de que maneira Heidegger expõe a significatividade na estrutura ontológica fundamental do enunciado. Ao projetar-se em possibilidades na abertura da existência, a compreensão afetivamente disposta abre a totalidade significativa, que possibilita que uma significação apareça “como” algo na interpretação. Esta pode, por sua vez, adquirir a forma de um enunciado, que aponta para o expressamente compreendido “como” algo, tomando isto como aquilo “sobre” o que (uma coisa simplesmente dada) se predica algo e se compartilha com entes que possuem o caráter de ser-aí (Cf: INWOOD, 1997, p.43). Deve-se antes de mais nada esclarecer uma questão que se tornou explícita com a aceção de enunciado enquanto comunicação, mas que não foi apropriadamente elaborada, a saber, o compartilhar com os outros da comunicação indica a co-existência própria do ser-com cotidiano. O “partilhar-com” (ST, §33, p.217; SZ, §33, p.158) traz consigo o existencial “ser-com” os outros entes existentes, o qual é, conjuntamente ao mundo e ao ser-em, constitutivo do ser-no-mundo. Isso aponta para uma simultaneidade da análise ontológica da linguagem e da análise da co-existência do outro (Cf: DUARTE, 2005, 136). Para o presente texto, faz-se importante expor tal questão, ainda que brevemente, pois, na familiaridade com o mundo, o ser-com os outros no modo da impessoalidade cotidiana revelar-se-á o domínio a partir do qual a significatividade é delineada em seu contexto de remissões conformativas (Cf: ST, §27, p.187; SZ, §27, p.129).

### 3.2.3 A determinação impessoal da mundaneidade

Se se recorda a tematização do mundo enquanto momento constitutivo do ser-no-mundo, na circunvisão ocupacional da lida com um utensílio, que vem ao encontro como disponível a partir do plexo de remissões utensiliares referente ao mundo, ver-se-á que se

manifestam, entre as remissões utensiliares, remissões aos seres humanos. A obra carrega consigo remissões àquele que produz ou faz uso do utensílio (Cf: ST, §15, p.119; SZ, §15, p.70). Portanto, no contexto da obra, apresentam-se também entes existentes que possuem o modo de ser do ser-aí (Cf: ST, §26, p.173; SZ, §26, p.117). Posto que possuem o modo de ser da existência, esses entes não podem ser determinados como algo simplesmente dado, nem como algo disponível e devem ser vistos como “co-ser-aí” (*Mitdasein*) (Cf: ST, §26, p.175; SZ, §26, p.118). Assim, no contexto de remissões utensiliares do mundo, aquilo que é liberado juntamente com o utensílio diz respeito aos outros. Porém, o que quer dizer a noção de “outros”?

De acordo com Heidegger, seria um mal entendido conceber os outros como todos os demais entes existentes que não são “eu”. O ser-aí que se encontra em determinada atividade na cotidianidade mediana não se distingue dos outros (Cf: ST, §26, p.174; SZ, §26, p.118). Todavia, como esclarecer tal indistinção? O ser-aí está “com” os outros no mundo. O caráter de “ser-com” faz parte da estrutura *a priori* do ser-no-mundo (Cf: ST, §26, p.175; SZ, §26, p.118). O contexto de remissões do mundo traz conjuntamente os outros, posto que o ser-no-mundo possui em sua constituição o caráter de ser-com os outros. Mundo é, assim, sempre e a cada vez compartilhado na co-existência (Cf: ST, §26, p.175; SZ, §26, p.118). Foi essa característica do mundo ser compartilhado com os outros que a comunicação enunciativa trouxe à luz.

Se o mundo é compartilhado com os outros existentes, e a co-existência não possui o modo de ser de um utensílio, mas o modo de ser da existência, então o ser-aí não pode ocupar-se com os outros, posto que a ocupação diz respeito a uma relação com utensílios. O ser-aí enquanto ser-com relaciona-se com os outros no modo da “preocupação” (*Fürsorge*) (Cf: ST, §26, p.177; SZ, §26, p.121). Ora, se mundo revelou-se como compartilhado, a ocupação com os entes disponíveis já traz consigo a preocupação com os outros. Para elucidar a pré-delineação da significatividade no modo impessoal cotidiano, é preciso tornar mais claro a presença dos outros nas remissões utensiliares que determinam os utensílios.

Para uma elaboração dessa questão, pode-se partir de uma breve retomada de tópicos apresentados anteriormente. Enquanto abertura, o ser-aí compreende o ser dos entes que vêm ao encontro como disponíveis para esta ou aquela atividade na qual ele se detém. O existente compreende o ser do ente intramundano tendo em vista a totalidade conformativa prévia que oferece ao ente a determinação específica de seu ser-em-si (sua disponibilidade). Tal totalidade consiste em uma série de remissões de propósitos utensiliares que culminam em um em-virtude-do-que da possibilidade existencial em que o ser-aí se lança. Aquilo que doa à

série de propósitos conformativos um ordenamento diz respeito à significatividade que se articula em vista da possibilidade existencial. O todo das significações de conformidade constitui a mundaneidade do mundo. Na compreensão projetiva afetivamente disposta do ser-em abre-se a possibilidade de ser, que o ser-aí sempre e a cada vez “é”, e a significatividade imbricada no em-virtude-do-que. Assim, na abertura do ser-no-mundo, encontra-se sempre já a mundaneidade do mundo. Ademais, o mundo em que cada existente encontra-se é sempre compartilhado com os outros. Se, na atividade cotidiana, os outros são aqueles que o próprio ser-aí sempre é, dizer que o ser-com os outros é constitutivo do ser-no-mundo acarreta em dizer que aquilo em virtude do que o ser-aí “é” já concerne a um em virtude dos outros. A possibilidade existencial não se dá desvincilhada da co-existência. Enquanto ser-com, nas palavras do filósofo, “o ser-aí ‘é’, essencialmente, em virtude dos outros” (ST, §26, p.180; SZ, §26, p.123). Dessa forma, a abertura da existência abre o mundo em que o ser-aí é com os outros. A co-existência jaz conformada à possibilidade existencial, a partir da qual a totalidade das significações se dispõe. Nas ocupações cotidianas, o utensílio vem ao encontro, portanto, com base na rede de remissões da mundaneidade. Nesta, a possibilidade existencial traz à luz a inteligibilidade própria de uma respectiva significatividade, que se revela em seus nexos de remissões específicas conformada aos outros. Sendo assim, nas remissões que discriminam o utensílio, os outros podem vir conjuntamente ao encontro.

[A] abertura dos outros, previamente constituída pelo ser-com, também perfaz a [significatividade], isto é, a mundaneidade que se consolida como tal no existencial de ser-em-virtude-de. Por isso, a mundaneidade do mundo assim constituída, em que [o ser-aí] já sempre é e está de modo essencial, deixa que o [disponível] do mundo circundante venha ao encontro junto com a [co-existência] dos outros, na própria ocupação guiada pela circunvisão (ST, §26, p.180; SZ, §26, p.123).

Ao se ocupar com o disponível na lida cotidiana, o ser-aí sempre já se preocupa com os outros, dos quais ele mesmo faz parte.

A partir da ocupação e do que nela se compreende é que se pode entender a ocupação da preocupação. O outro se descobre, assim, antes de tudo, na preocupação das ocupações (ST, §26, p.180; SZ, §26, p.1234).

Dessa forma, na ocupação em que um existente “é” a possibilidade em que se lança, vem à tona modos de preocupação com os outros. No ser do ser-aí se revela o “modo de ser da convivência” (ST, §26, p.182; SZ, §26, p.125). Na convivência cotidiana, como por exemplo, nas lojas de departamento, nos meios de transporte públicos, no trânsito etc., o que se manifesta predominantemente sobre as possibilidades de ser do ser-aí é o domínio dos outros. Na resistência dos bancos de passageiros, no tamanho das roupas, no número do



sapato, o determinante não é este ou aquele ente existente, mas o nivelamento da coexistência. O outro é, portanto, um indeterminado que pode ser representado por qualquer existente (Cf: ST, §27, p.183; SZ, §27, p.126). No domínio do outro, as remissões do mundo compartilhado permanecem implícitas no bom funcionamento do utensílio. O ser-aí que usa um utensílio, nesse domínio, assume a média geral, ou seja, o modo cotidiano em que a convivência se dá (Cf: ST, §27, p.183; SZ, §27, p.126). Aquilo que se expõe como pertencente aos outros na convivência é o domínio do impessoal.

Se se pergunta “quem” é esse ser-aí da convivência cotidiana, a resposta de Heidegger é: ele é o impessoal (*das Man*) (Cf: ST, §27, p.183; SZ, §27, p.126). Enquanto impessoal, cada ser-aí é sempre determinado como outro em virtude das preocupações da ocupação. O próprio modo de ser da cotidianidade mediana é, então, prescrito na impessoalidade da coexistência (Cf: ST, §27, p.184; SZ, §27, p.127). Isso significa que quando o ser-aí se ocupa com o disponível, qualificado como algo na interpretação que se apropria do compreendido previamente na mundaneidade do mundo, o impessoal já perfaz o em-virtude-de, que discrimina o existente e dispõe o plexo de remissões significativas em que o ente intramundano é especificado enquanto ser para, adequado para certa serventia cotidiana. A compreensão do ente disponível em sua conformidade específica permite que o ser-aí o interprete *como* isso ou aquilo no operar com ele na cotidianidade mediana. Se o domínio do impessoal já perfaz as possibilidades existenciais em que o ser-aí sempre e a cada vez “é”, e se as possibilidades delineiam o mundo, o ser-aí é seu próprio ser-em um mundo como impessoalmente-si-mesmo. Assim, o modo de ser cotidiano, em que o ser-aí primeiramente e na maior parte das vezes sempre “é”, onde se encontra em seu em-virtude-de, revela-se como impessoal. Ademais, posto que a possibilidade de ser delineia a mundaneidade, a estrutura formal da mundaneidade (a significatividade) será delineada neste modo cotidiano do impessoal. Esse delinear permite que a série de “para-quê” se configure em determinadas conformidades que doarão ao ente intramundano, o qual se apresenta na atividade na qual o existente se encontra, o caráter de disponível.

Que [o ser-aí] esteja familiarizado consigo enquanto o impessoalmente-si-mesmo, isso também significa que o impessoal prelineia a [mais próxima] interpretação do mundo e do ser-no-mundo. O impessoalmente-si-mesmo, em virtude de que [o ser-aí] é cotidianamente, articula o contexto referencial da [significatividade]. O mundo [do ser-aí] libera o ente que vem ao encontro numa totalidade conjuntural, familiar ao impessoal e nos limites estabelecidos pela medianidade (Cf: ST, §27, p.187; SZ, §27, p.129).

Reitera-se que a abertura do ser-aí se mostrou originariamente constituída pelos existenciais disposição e compreensão. A estrutura projetiva da compreensão abre igualmente

a possibilidade existencial, em que o ser-aí se lança enquanto ser em um mundo, e a totalidade das significações da mundaneidade que se perfazem a partir e em referência à possibilidade. Na mundaneidade do mundo, a série de remissões de conformidade possibilita o aparecimento de entes intramundanos no modo de ser da disponibilidade. O compreendido a partir do plexo de remissões é o “ser para” do utensílio. No comportamento ocupacional cotidiano, o fazer uso do utensílio significa tomá-lo “como” algo em uma interpretação do “ser para” da compreensão expressa. A interpretação traz à baila o significado aberto na estrutura do como. Ela pode se mostrar na forma de enunciado, que diz respeito a um modo derivado da própria interpretação. O enunciado deixa e faz ver aquilo que se mostra, operando nisto uma modificação estrutural que mostra, restringe em uma determinação e comunica aos entes que possuem o modo de ser do ser-aí. A acepção de enunciado enquanto comunicação permitiu a elaboração da questão referente ao modo de ser impessoal cotidiano, em que a significatividade encontra-se pré-delineada, possibilitando ver o fundamento ontológico da interpretação que se elabora a partir do mundo compartilhado com os outros. Além disso, tal acepção traz consigo conceitos como “dizer” ou “pronunciar” que implicam uma concepção de linguagem (Cf: ST, §34, p.223; SZ, §34, p.160). Para os objetivos deste trabalho, é preciso explicitar tal concepção de linguagem, que veio à baila arraigada às estruturas existenciais da abertura do ser-no-mundo, e elucidar a gênese da linguagem em *Ser e Tempo*, apresentando a significatividade como fundamento da linguagem.

### **3.3 Discurso e significatividade: o fundamento ontológico da linguagem**

Anteriormente, ao se expor a questão do *logos* (seção 3.1.2 desta dissertação), destacou-se que, para Heidegger, o *logos* apofântico da proposição enunciativa deriva-se de um existencial denominado de discurso (no qual se revela a estrutura do “como” hermenêutico). Afirmou-se, ademais, ao explicitar a abertura do ser-no-mundo, que os existenciais constitutivos do ser-em – disposição e compreensão – são determinados a partir de um terceiro existencial igualmente originário, a saber, o discurso. Pergunta-se, portanto: o que, nesse contexto, quer dizer discurso? De que modo ele determina a disposição e a compreensão? E, por fim, se, de acordo com a tese que está se buscando reconstruir aqui, a significatividade é, segundo Heidegger, caracterizada enquanto condição fundante da possibilidade da palavra e da linguagem, e se o discurso apresenta-se como fundamento

ontológico-existencial da proposição enunciativa e, por conseguinte, da linguagem, qual a relação entre discurso e significatividade?

Segundo o que foi dito, a abertura de mundo do ser-aí é existencialmente constituída pela disposição. Deve-se ver, de acordo com o filósofo, a disposição como o existencial que primeiramente descobre o mundo (ST, §29, p.197; SZ, §29, p.138). O mundo se abre em uma determinada significação que o constitui em uma específica disposição de humor. O ser-aí, que se dispõe em tal humor, precisa ser capaz de lidar com o que se abre no mundo. A compreensão daquilo que se dispõe na abertura constitui, assim, igualmente o ser do aí. Ela diz respeito a um existencial que, disposto em certa disposição na atividade cotidiana, abre a possibilidade existencial, na qual o ser-aí sempre e a cada vez é, e abre a significatividade que, vinculada à possibilidade, orienta a série de remissões da mundaneidade para o em-virtude-de que o ser-aí é na atividade em questão. A ordenação dos nexos de para quê em uma totalidade conformativa na mundaneidade do mundo possibilita a descoberta de entes intramundanos ao revelar o ser-em-si deste ente, isto é, a sua disponibilidade. Não obstante, a tematização da disposição e da compreensão como existenciais originários constitutivos da abertura revela também a necessidade de uma articulação igualmente originária entre ambos, posto que em uma compreensão já sempre se mantém uma disposição (Cf. ST, §34, p.223; SZ, §34, p.160) para que o ser-aí possa comportar-se com entes de algum modo. O existencial igualmente originário que é referente à articulação da compreensibilidade afetivamente disposta é o discurso (*Rede*) (Cf. ST, §34, p.223; SZ, §34, p.161).

Enquanto articulação da abertura do ser-no-mundo, o discurso perfaz a compreensão e a disposição. Consequentemente, ele está, de acordo com o autor, “à base [da] interpretação e do enunciado” (Cf. ST, §34, p.223; SZ, §34, p.161). Na abertura do ser-no-mundo, a disposição desvela primeiramente o mundo, em sua rede de remissões ordenada pela totalidade das significações. Na compreensão projetiva, a significatividade se abre conjuntamente com a possibilidade existencial que a sustenta. O mundo que se descobre na disposição originária já está em certo ordenamento, em certa inteligibilidade que perfaz a significatividade aberta na compreensão também originária. O que se articula na abertura da existência é, assim, a totalidade das significações (Cf. ST, §34, p.223; SZ, §34, p.161). A compreensibilidade do mundo que já sempre se doa em uma disposição e possibilita que um ente intramundano venha ao encontro enquanto disponível desvela-se na articulação discursiva. O significado determinado a partir da totalidade significativa abre-se na estrutura do “como”, enquanto expressamente compreendido da interpretação, e pode vir a ser enunciado em uma proposição enunciativa que o objetiva na forma de algo simplesmente

dado, podendo, dessa forma, ser expresso como palavra. Assim, de significados articulados no discurso derivam-se palavras. Estas não possuem um significado em si, mas sim se derivam do significado aberto no ser do aí; significado que advém, em sua adequação conformativa, da significatividade aberta na compreensibilidade que se dispõe em determinada disposição afetiva na abertura do ser-no-mundo.

A compreensibilidade [afetivamente disposta] do ser-no-mundo pronuncia-se como [discurso]. A totalidade significativa da compreensibilidade vem à palavra. Dos significados brotam palavras (*Worte*)<sup>40</sup>. As palavras, porém, não são coisas dotadas de significados (ST, §34, p.224; SZ, §34, p.161).

O pronunciamento do discurso caracteriza-se, dessa forma, como linguagem, entendida enquanto totalidade das palavras. Nesse sentido, a linguagem diz respeito a um ente intramundano que tem a possibilidade de ser encontrado no mundo no modo de ser da disponibilidade. Enquanto totalidade de palavras que pode ser encontrada ao modo da disponibilidade, a linguagem pode ser desconfigurada, tomando-se as palavras, que a compõe, como dissociadas dos significados, como “coisas” simplesmente dadas.

A linguagem é pronunciamento [do discurso]. Como um ente intramundano, essa totalidade de palavras em que e como tal [o discurso] possui seu próprio ser “mundano” pode ser encontrada à maneira de algo [disponível]. Nesse caso, a linguagem pode ser despedaçada em coisas-palavras (*Wörterdinge*) simplesmente dadas (ST, §34, p.224; SZ, §34, p.161).

Na medida em que o discurso articula a abertura do ser-no-mundo, ele deve possuir seu modo de ser no mundo, seu modo de ser “mundano” (Cf: ST, §34, p.224; SZ, §34, p.161), que vem à tona no fazer uso da linguagem cotidiana impessoal. Isso indica que, em termos existenciais, o discurso é linguagem (Cf: ST, §34, p.224; SZ, §34, p.161). O discurso pode ser encarado como uma articulação linguística em que o ente que é ser-no-mundo encontra-se já com os outros na cotidianidade ocupacional impessoal, em que a significatividade encontra-se pré-delineada. O discurso é, nas palavras de Heidegger, a “articulação ‘significativa’ da compreensibilidade do ser-no-mundo, a que pertence o ser-com, e que se mantém em algum modo de convivência ocupacional” (ST, §34, p.224; SZ, §34, p.161). Em outras palavras, em certa atividade cotidiana impessoal, a compreensão elaborada na qual o ser-aí se mantém está já em dado ordenamento dos nexos da significatividade, e essa articulação significativa diz respeito ao discurso. Porém, como se elabora a articulação discursiva?

---

<sup>40</sup> Devido a uma peculiaridade da língua alemã, no texto original, Heidegger pode fazer uma distinção entre os termos “Worte”, que quer dizer “palavras” com significado, com “conteúdo”, e “Wörter”, que significa “palavras”, enquanto meras palavras sem significado, “coisas” palavras. A tradução para o português perde essa distinção, visto que não há no português tal diferenciação gráfica para os dois sentidos do termo “palavras”.

O autor considera que quatro momentos constitutivos pertencem à estrutura do discurso, a saber, o “sobre-o-que” (*Beredete*), o “dito” (*Geredete*), a “comunicação” (*Mitteilung*) e o “anúncio” (*Anzeichnen*) (Cf: ST, §34, p.225; SZ, §34, p.162). Mas como o filósofo caracteriza cada um desses momentos? Dado que a articulação significativa se encontra em modos de convivência ocupacional, esta convivência está sempre “discursando” (*redend*). Além disso, segundo Heidegger, “[discursar] é [discursar] sobre...” (ST, §34, p.224; SZ, §34, p.161). Assim, o discurso carrega aquilo “sobre-o-que” discursa. Veja-se, por exemplo, uma proposição enunciativa, ou mesmo uma ordem ou um desejo, contém algo sobre-o-que discursa. O “sobre-o-que” se refere, portanto, a um momento estrutural necessário do discurso (ST, §34, p.224; SZ, §34, p.162). A estrutura do discurso deve possuir, ademais, aquilo sobre o que se discursa como tal, que é o “dito” do enunciado, da ordem etc. É no dito que “o discurso se comunica” (ST, §34, p.225; SZ, §34, p.162). A estrutura do discurso apresenta, assim, outro momento constitutivo concernente à “comunicação”. Por fim, o discurso sobre algo que se comunica a partir do dito “sempre possui”, de acordo com o autor, “o caráter de [anunciar-se]” (ST, § 34, p. 225; SZ, §34, p.162). O “anúncio” diz respeito à característica que o discurso possui, a saber, sempre trazer o anunciar-se do ser-aí no modo de ser em que a cada vez se encontra em determinada disposição (ST, §34, p.225; SZ, §34, p.162). Esses momentos constitutivos da estrutura do discurso, ou seja, da articulação significativa da abertura do ser-no-mundo, são caracteres existenciais imbricados à estrutura fundamental do ser-no-mundo e não designam, dessa forma, características empíricas de uma linguagem. Enquanto constitutivos do discurso, é com base neles que se faz possível a estrutura ontológica da linguagem.

[O discurso] é a articulação em significações da compreensibilidade [afetivamente disposta] do ser-no-mundo. Seus momentos constitutivos são os seguintes: o [sobre-o-que do discurso], aquilo sobre que se [discursa] como tal, a comunicação e o anúncio. Estes não são propriedades que só se possam reunir empiricamente na linguagem. São caracteres existenciais arraigados na constituição de ser [do ser-aí], que tornam possível a estrutura ontológica da linguagem (Cf: ST, §34, p.225; SZ, §34, p.162-163).

O discurso caracteriza-se como fundamento ontológico-existencial da linguagem (Cf: ST, §34, p.223; SZ, §34, p.160). Ele deixa e faz “ver” algo como algo, isto é, deixa e faz ver a interpretação que vem à luz por meio das palavras de uma dada linguagem (SCHWEPPEHÄUSER, 1988, p.52). O que vem à palavra é o significado aberto a partir da totalidade de significações na articulação discursiva entre a compreensão e a disposição. O significado aberto vem à tona como o expressamente compreendido da interpretação. A interpretação é, dessa maneira, explicitada no discurso que a comunica; essa explicitação,

destarte, é a função do discurso. Como foi visto, a linguagem pode ser encontrada ao modo da disponibilidade. Nela, o ser-aí anuncia o significado, aberto como algo na interpretação, tornando-o disponível em uma comunicação no domínio público impessoal.

“Cultivando a abertura do ser-aí, discurso: tem uma função distintiva: exhibe ou interpreta, isto é, traz à tona na comunicação as relações remissivas da significatividade. Comunicando desse modo, o discurso articula os significados e correlações significativas levando-os à público. Ao ser articulado, na palavra articulada, o significado trazido à luz na interpretação torna-se disponível ao ser-com-um-outro. A palavra é articulada no domínio público. O discurso articulado preserva a interpretação dentro dele mesmo” (PHCT, §28, p.268)<sup>41</sup>.

Para concluir, a reconstrução até aqui elaborada não apresenta uma exaustiva descrição do fenômeno da linguagem, posto que, em *Ser e Tempo*, a fenomenologia hermenêutica da linguagem restringe-se, segundo Heidegger, em “apenas mostrar o ‘lugar’ ontológico desse fenômeno dentro da constituição de ser [do ser-aí]” (Cf: ST, §34, p.230; SZ, §34, p.166), isto é, na estrutura fundamental do ser-no-mundo. Para Heidegger, as tentativas de definir a “essência da linguagem” acabaram sempre se orientando por um dos momentos constitutivos da estrutura do discurso, sem se deter em uma tematização ontológica prévia da totalidade estrutural do discurso, tematização que precisa ser antecedida de uma analítica da existência (Cf: ST, §34, p.226; SZ, §34, p.163). Nesse sentido, como foi abordado, esse tratamento metodológico leva o autor a propor uma renúncia à “filosofia da linguagem”, que se manteve sem uma apropriada elaboração fenomenológica das questões que a fundamentam. Entretanto, para os objetivos do presente trabalho, a descrição alcançada do existencial discurso permite a caracterização da significatividade enquanto fundamento da linguagem. Nessa descrição, destacou-se o discurso enquanto articulação em significações (pré-delineadas na cotidianidade mediana impessoal) da compreensibilidade afetivamente afinada. Na articulação significativa, o significado aberto na atividade mediana vem à palavra. Para destacar isso de modo mais elaborado, pode-se retroceder um pouco na reconstrução desenvolvida nesta dissertação. O ente intramundano que vem ao encontro em certa atividade adquire uma qualificação apropriada, enquanto disponível, porque o ser-aí, em certa disposição de humor, compreende o ser deste ente a partir do plexo de remissões atinente ao mundo, na medida em que este ente encontra-se conformado à série de propósitos utensiliares ordenados na significatividade constitutiva da mundaneidade. Nessa articulação significativa da compreensibilidade afetivamente disposta, dizer que o ente se encontrar em uma qualificação específica significa dizer que o utensílio aparece enquanto algo como algo, em

---

<sup>41</sup> Tradução própria, com base na versão inglesa dos “*Prolegômenos à História do Conceito de Tempo*”.

uma dada interpretação. Ao lidar com o utensílio, o existente o significa, ou seja, dá-lhe a interpretação, abre o significado que se revela a partir do todo das significações. O significado aberto pode vir a ser enunciado como palavra e, por conseguinte, em uma linguagem. Com isso, veio à tona a elucidação da significatividade (que detém em si uma articulação, na qual mundo se faz inteligível) como fundamento ontológico existencial da possibilidade de os significados abertos na dinâmica da compreensão e interpretação perfazerem os enunciados e virem a ser expressos na forma de palavras e linguagem. Não obstante, deve-se ainda trazer à tona uma questão. Se, como foi visto, na vida cotidiana, os entes intramundanos vêm ao encontro enquanto utensílios porque o ser-aí compreende o ser desses entes enquanto disponíveis, em vista do contexto referencial da significatividade pré-delineado na decaída cotidiana impessoal, a linguagem, que pode vir ao encontro como disponível, deve possuir seu próprio modo de ser cotidiano impessoal. Este modo de ser deve também pré-delinear a totalidade de significações. Assim, como a linguagem se apresenta na cotidianidade mediana?

### **3.4 Significatividade e falação**

De acordo com o que foi dito, o discurso refere-se à articulação em significações da compreensibilidade afetivamente disposta na abertura do ser-no-mundo. Além do mais, o discurso que se pronuncia é linguagem. Sendo assim, o discurso que se pronuncia já traz em si a compreensão e a interpretação do mundo (Cf: ST, §35, p.231; SZ, §35, p.167). A linguagem, portanto, carrega determinada interpretação da compreensão originária do ser-no-mundo. Consequentemente, em sua articulação em significações, o discurso que se pronuncia traz consigo uma compreensão originária do mundo, do ser-com os outros e do ser-em.

Na totalidade de suas articulações de significado, o pronunciamento preserva [uma compreensão] de mundo que se abriu e, de maneira igualmente originária, [uma compreensão] da [co-existência] dos outros e do próprio ser-em (ST, §35, p.231; SZ, §35, p.168).

O ser-aí se encontra, primeiramente e na maior parte das vezes, em um mundo com os outros na atividade cotidiana impessoal que o determina. Em tal atividade cotidiana impessoal, os entes vêm ao encontro em interpretações específicas a partir da compreensão prévia do ser disponível do ente em questão. Sendo assim, a compreensibilidade que se preserva no pronunciamento do discurso traz à luz interpretações já estabelecidas e herdadas na decaída cotidiana impessoal (Cf: ST, §35, p.231; SZ, §35, p.168).

Ao pronunciar-se, o discurso é caracterizado como comunicação, que ontologicamente tende a compartilhar o ser que se abre para o sobre-o-que se discursa (Cf: ST, §35, p.232; SZ, §35, p.168). Entretanto, a compreensibilidade mediana da articulação discursiva que se pronuncia como linguagem permite que o ouvinte compreenda o que é dito, sem que para isso esteja em uma compreensão originária do sobre-o-que. O que o ouvinte escuta no pronunciamento mediano do discurso compartilhado é aquilo que já foi falado na “falação” (*Gerede*), a qual é compreendida naquilo que é o dito, que é compartilhado na medianidade comum ao falante e ao ouvinte.

De acordo com a compreensibilidade mediana já dada na linguagem falada que se articula nesse pronunciar-se, [o discurso comunicado] pode ser compreendido amplamente sem que o ouvinte se coloque num ser que compreenda originariamente do que trata [o discurso]. Não se compreende tanto [o sobre-o-que do discurso], mas só se escuta aquilo que já se falou na falação. Esta é compreendida, e aquele só mais ou menos e por alto. Tem-se em mente a *mesma coisa* porque se compreende em comum o dito numa *mesma* medianidade (ST, §35, p.232; SZ, §35, p.168).

Portanto, segundo Heidegger, “a convivência se move dentro de um discurso comum e numa ocupação com o [dito]” (ST, §35, p.232; SZ, §35, p.168). Esse discurso comum possui o caráter da falação. Visto que o discurso comunicado se desprende da compreensão original do referente, o compartilhamento desse discurso assume o modo da repetição, daquilo que se passa adiante (Cf: ST, §35, p.232; SZ, §35, p.168). O que se repete e se passa adiante está no domínio da falação, que, pela amplitude que alcança na convivência mediana, adquire força persuasiva, mas permanece sem a sustentação de uma apropriação originária do sobre-o-que. A falação é a possibilidade de compreender o que é comunicado no domínio público sem que se tenha alcançado uma apropriação prévia daquilo sobre-o-que se discursa (Cf: ST, §35, p.232; SZ, §35, p.169). Na falação, o sobre-o-que permanece encoberto. A falação já carrega em si uma compreensibilidade elaborada, posto que se encontra em uma articulação significativa pré-figurada na medianidade impessoal. Isso implica que o discurso apresenta-se sempre já na abertura cotidiana impessoal da falação, carregando em si a própria possibilidade de se tornar falação, que, repetindo o dito, encobre a experiência originária com o ente intramundano (Cf: ST, §35, p.233; SZ, §35, p.169).

Como foi destacado, o pronunciamento do discurso é a linguagem. Na medianidade impessoal pública, a comunicação desse pronunciamento não compartilha com os existentes o ser aberto no sobre-o-que do discurso, mas sim compartilha aquilo que já se falou, isto é, o dito e repetido na falação. A linguagem impessoalmente compreendida é a falação. Esta possui sua própria articulação discursiva, ou seja, possui uma compreensibilidade significativamente ordenada, que possibilita que o ser-aí compartilhe uma interpretação na



linguagem impessoal. Em outras palavras, a falação revela-se como a forma cotidiana, na qual significações estão já articuladas (BRANDOM, 2002, p.336). Ora, em consonância com o que foi visto antes, o mundo que se abre no aí do ser-no-mundo cotidiano, ou seja, no relacionar-se do ser-aí com os entes no modo de ser cotidiano impessoal, encontra-se já em uma determinada ordenação dos nexos referenciais da totalidade de significações. Tais nexos revelam-se pré-configurados a partir das atividades em que o ser-aí se encontra sempre já decaído na medianidade cotidiana impessoal. A significatividade constitutiva da mundaneidade jaz ordenada em seus nexos referenciais a partir das interpretações cotidianas impessoais herdadas na medianidade. Posto que a falação é a forma cotidiana da linguagem, ela pertence ao domínio cotidiano impessoal, que já sempre se deu antes mesmo do mundo se abrir nesta ou naquela disposição. A própria disposição do humor determina-se no domínio prévio da medianidade cotidiana impessoal.

O predomínio da interpretação pública já decidiu até mesmo sobre as possibilidades de sintonização com o humor, isto é, sobre o modo fundamental em que [o ser-aí] é tocado pelo mundo. O impessoal prescreve a disposição e determina o quê e como se “vê” (ST, §35, p.233; SZ, §35, p.169-170).

Em suma, apresentou-se que, no fundamento ontológico da linguagem, encontra-se a significatividade pré-configurada no domínio público da cotidianidade impessoal, no qual a linguagem cotidiana já sempre se depara enquanto falação. A articulação discursiva, que perfaz a abertura do ser-no-mundo articulando em significações (pré-delineadas no domínio público impessoal) a compreensibilidade afetivamente disposta, vem à palavra. O significado aberto na lida cotidiana qualifica um dado utensílio com base nas interpretações herdadas que se perfazem na significatividade. A significatividade é, portanto, o fundamento da possibilidade de um significado vir à tona na dinâmica da compreensão e da interpretação que se apresenta na atividade em que o ser-aí se detém. Tal significado que especifica um utensílio enquanto algo como algo, em certa interpretação, pode ser enunciado na forma de palavra e como linguagem. Por conseguinte, a reconstrução elaborada nesta dissertação, após apresentar brevemente o projeto ontológico de *Ser e Tempo* e caracterizar a significatividade como estrutura formal constitutiva da mundaneidade do mundo, alcança a caracterização da significatividade enquanto fundamento da linguagem.

## CONCLUSÃO

O objetivo norteador desta dissertação foi a reconstrução do conceito de “significativade”, de acordo com a caracterização que este recebeu na primeira seção do tratado ontológico *Ser e Tempo* de Martin Heidegger. Com efeito, a partir do desenvolvimento dessa problemática, pode-se concluir que:

a) Heidegger lança mão do conceito de “significativade” para tematizar a constituição fundamental da estrutura ontológica do mundo; este último constitui a estrutura básica do ser-no-mundo, que diz respeito a uma hipótese interpretativa usada como ponto de partida da analítica da existência. Tal analítica é necessária para a apropriada elaboração da questão do sentido do ser, meta do tratado *Ser e Tempo*.

b) A significativade concerne a uma estrutura formal constitutiva da mundaneidade do mundo a partir da qual os entes que vêm ao encontro se tornam inteligíveis para a atividade cotidiana.

c) Os entes intramundanos aparecem, isto é, são determinados enquanto disponíveis com base em um significado específico (que pode vir à palavra e à linguagem) pré-delineado na totalidade das significações aberta na atividade cotidiana em que o ser-aí se detém.

d) A totalidade das significações se encontra sempre já pré-configurada em interpretações herdadas na cotidianidade mediana impessoal em que o ser-aí se encontra lançado.

e) A falação faz parte do âmbito mediano impessoal que delinea a significativade e, portanto, ela também a delinea previamente.

f) A gênese da linguagem em *Ser e Tempo* deve ser vista como situada no interior da elaboração da questão do sentido do ser. Tal elaboração exige um adequado tratamento fenomenológico que está, essencialmente, voltado para uma ontologia fundamental.

g) A apresentação genealógica da linguagem em *Ser e Tempo* precisa ser vista enquanto estratificada, em termos de níveis fundacionais, nos quais o fundamento mais originário é atinente à significativade.

Cabe notar que a exposição genealógica da linguagem não lançou luz aos níveis gramaticais e sintáticos de uma efetiva linguagem. Essa restrição deve-se ao objetivo do terceiro capítulo deste trabalho, o qual teve em vista a caracterização da significativade

enquanto fundamento da possibilidade da linguagem e, portanto, não pretende exaurir o tema da linguagem na primeira fase do pensamento heideggeriano.

Como consideração final, destaca-se duas questões: (1) é possível afirmar uma interpretação pragmatista para a caracterização do conceito de “significatividade” aqui explorada, na medida em que a abertura de mundo foi descrita como atividade em que os entes se apresentam enquanto disponíveis em virtude da pré-delineação da totalidade das significações no âmbito das atividades cotidianas impessoais do ser-no-mundo histórico? (2) Como resultado da peculiar hermenêutica da linguagem trazida à baila, poder-se-ia associar abordagens semânticas como, por exemplo, a “inferencialista” de Robert B. Brandom, na qual, brevemente falando, proposições enunciativas trariam em si um “material” inferencial baseado em normatividades práticas impregnadas de teorias na instância pública impessoal, com a concepção heideggeriana de linguagem?

Essas questões remetem a debates com a literatura especializada e exigem, portanto, a apresentação e a análise dos argumentos a favor e contra tais abordagens. Além do mais, um adequado posicionamento diante de tais debates impõe a apresentação do modo como a significatividade se reordena em seus nexos após a perda da totalidade das significações do mundo, isto é, após a “assignificatividade” (*Unbedeutsamkeit*). Esta última se manifesta no “nada” advindo da ruptura com os modos cotidianos impessoais de lidar com os entes pelo ser-aí em face da disposição fundamental da “angústia”. Tal apresentação, destarte, necessita o esclarecimento das estruturas existenciais do ser-aí no modo de ser próprio, as quais foram explicitadas por Heidegger na segunda seção de *Ser e Tempo*. Em virtude do escopo do presente trabalho, não obstante, a reconstrução dessas etapas do projeto ontológico heideggeriano, juntamente com a inserção nos debates acima citados, ficam apenas indicadas como possíveis temas para uma pesquisa ulterior.

## **BIBLIOGRAFIA PRINCIPAL**

HEIDEGGER, M. *History of the concept of Time: prolegomena*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1992.

\_\_\_\_\_. *Lógica: la pregunta por la verdad*. Trad.: Joaquín Alberto Ciria Cosculluela. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

\_\_\_\_\_. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Tradução de Juan José Garcia Norro. Madrid: Trotta, 2000.

\_\_\_\_\_. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

\_\_\_\_\_. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1988.

\_\_\_\_\_. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.

\_\_\_\_\_. *Ser y Tiempo*. Tradução de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.

### **Bibliografia secundária**

BAY, Tatiana Aguilar-Álvarez. *El lenguaje en el Primer Heidegger*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

BLATTNER, W. D. *Heidegger's Being and Time*. New York: Continuum, 2006.

\_\_\_\_\_. *Heidegger's Temporal Idealism*. Cambridge: Cambridge University press, 1999.

BRANDON, R. B. *Articulating Reasons: an Introduction to Inferentialism*. Cambridge: Harvard University press, 2000.

\_\_\_\_\_. *Dasein, the Being That Thematises*. In: *Historical Essays*, Harvard College, 2002.

BROGAN, W. A. *Heidegger and Aristotle: The Twofoldness of Being*. Albany: State University of New York Press, 2005.

CASANOVA, M. A. *Nada a Caminho*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

CORBEIL, Y. *Les Deux Angoisses d' "Être et Temps" et L' "Unbedeutsamkeit"*. In: *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 99, n.1, pp.26-45, 2001.

- DAHLSTROM, D. O. *Heidegger's Concept of Truth*. New York: Cambridge University Press, 2001.
- DASTUR, F. *Heidegger and the question of Time*. New Jersey: Humanities Press, 1998.
- DORFMAN, E. La Parole qui Voit, la Vision qui Parle: de la question du Logos dans "Être et Temps". In: *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 104, n.1, pp.104-132, 2006.
- DREYFUS, H. L. *Being-in-the-World: a commentary on Heidegger's Being and Time, division I*. Cambridge: The MIT Press, 1990.
- DUARTE, A. Heidegger e a Linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro. In: *Natureza Humana*, ano 7, n.1, pp.129-158, 2005.
- FIGAL, G. *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*. Tradução de Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- FREDE, D. The Question of Being: Heidegger's project. In: *The Cambridge Companion to Heidegger*. New York: Cambridge University Press, 1993.
- FULTNER, B. Referentiality in Frege and Heidegger. In: *Philosophy & Social Criticism*, vol. 31, n.1, pp.37-52, 2005.
- GADAMER, Hans-Georg. Classical and Philosophical Hermeneutics. In: *Theory, Culture & Society*, vol. 23, n.1, pp.29-56, 2006
- \_\_\_\_\_. *Hermenêutica em Retrospectiva: Heidegger em retrospectiva*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- \_\_\_\_\_. *O Problema da Consciência Histórica*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- GELVEN, M. *A Commentary on Heidegger's Being and Time*. Illinois: Northern Illinois University Press, 1989.
- GLENDINNING, S. *On Being With Others: Heidegger, Derrida, Wittgenstein*. New York: Routledge, 1998.
- GUTIÉRREZ, C. Del Círculo al Diálogo: el Comprender de Heidegger a Gadamer. In: *Fenomenologia Hoje II: Significado e Linguagem*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- HOFFMAN, P. Death, Time, History: Division II of Being and Time. In: *The Cambridge Companion to Heidegger*. New York: Cambridge University Press, 1993.
- INWOOD, M. *Heidegger*. New York: Oxford University Press, 1997.
- KING, M. *A guide to Heidegger's Being and Time*. New York: SUNY, 2001.

KUSCH, M. Husserl and Heidegger on meaning. *Synthese*, Londres, n. 77, Kluwer Academic Publishers, p.99-127, 1988.

LAFONT, C. Heidegger, Language, and World-Disclosure. New York: Cambridge University press, 2000.

\_\_\_\_\_. Heidegger on Meaning and Reference. In: *Philosophy & Social Criticism*, Londres, V.31, n.1, 2005.

\_\_\_\_\_. Was Heidegger an Externalist? In: *Inquiry*, V.000, n.000, pp.1-26, 2005.

MALPAS, J. *Heidegger's Topology: Being, Place, World*. Cambridge: Mass.: MIT Press, 2007.

MOURA, C. A. R. *Racionalidade e Crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001.

MULHALL, S. *Heidegger and Being and Time*. New York: Routledge, 1996.

OKRENT, M. Heidegger's Pragmatism: Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics. New York: Cornell University Press, 1988.

REIS, R. R. A dissolução da idéia da Lógica. In: *Natureza Humana*, ano 5, n.2, pp.423-440, 2003.

\_\_\_\_\_. A Ontologia Hermenêutica de *Ser e Tempo*. in: Róbson Ramos dos Reis; Ronái Pires da Rocha (org.). *Filosofia Hermenêutica*. 1. ed. Santa Maria: Editora da UFSM, 2000, V. 1, p. 134-150.

\_\_\_\_\_. "Heidegger: origem e finitude do tempo". In: *Revista Dois Pontos*, Curitiba, v.1, n.1, p.99-127, 2004.

\_\_\_\_\_. Observações sobre o papel da linguagem na fenomenologia-hermenêutica de *Ser e Tempo*. *Problemata*, João Pessoa, ano 1, n. 1, PPGF-UFPB, p. 25-45, 1998.

RIVEIRA, J. E. Bewandtnis. *Seminários de filosofia*, Anuário, vol.2, Pontificia universidad Católica de Chile, 1989, p. 29-48.

RORTY, R. Heidegger, Contingency, and Pragmatism. In: *A Companion to Heidegger*. Malden, USA: Blackwell Publishing, 2007, pp.511-532.

STEIN, E. Em busca da linguagem para um dizer não-metafísico. In: *Natureza Humana*, ano 6, n.2, pp.289-304, 2004.

TAYLOR, C. Heidegger on Language. In: *A Companion to Heidegger*. Malden, USA: Blackwell Publishing, 2007, p.433-455.

UGARTE, P. A. F. Signo y Remisión en Ser y Tiempo (§17). In: *Adef*, Buenos Aires, maio de 2001, pp.11-25.