

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

SENTIDO E COMPREENSÃO EM SER E TEMPO

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Thiago Carreira Alves Nascimento

SANTA MARIA, RS, BRASIL

2009

SENTIDO E COMPREENSÃO EM SER E TEMPO

Por

Thiago Carreira Alves Nascimento

Dissertação apresentação ao curso de Mestrado do Programa de pós-graduação em Filosofia, Área de Concentração em Fenomenologia e Compreensão, 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
Pós-Graduação em Filosofia**

A comissão examinadora, abaixo assinada,
aprova a Dissertação de Mestrado

SENTIDO E COMPREENSÃO EM SER E TEMPO

elaborada por
Thiago Carreira Alves Nascimento

como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Filosofia

COMISSÃO EXAMINADORA

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

Paulo Rudi Schneider, Dr. (UNIJUI)

Marcelo Fabri, Dr. (UFSM)

Santa Maria, 26 de março de 2009.

Agradecimentos

À Universidade Federal de Santa Maria, e à Coordenação e Secretaria da Pós-Graduação em Filosofia da UFSM pela oportunidade.

Ao CNPQ, pelo financiamento dessa pesquisa.

Aos colegas de mestrado: Adel Vanny e Juliana Mezzomo Flores pelas discussões em sala, comentários e críticas; Cláudio Reichert do Nascimento por sua assistência e amizade em vários momentos; a Debora Foutoura, Péricles e outros incontáveis pela amizade...

Rodolfo Uruth, pelos treinos de kenjutsu.

Aos meus familiares e amigos (Valter Carneiro, Juliana Zanini, Fricka, e o pessoal do “Círculo de Marília”: Rafael, Henrique, Hélio...).

Ao professor Róbson, pela chance, apoio e expansão dos horizontes filosóficos.

À Tereza, cuja ajuda foi fundamental em várias etapas dessa pesquisa.

RESUMO

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

SENTIDO E COMPREENSÃO EM SER E TEMPO

AUTOR: THIAGO CARREIRA ALVES NASCIMENTO

ORIENTADOR: RÓBSON RAMOS DOS REIS

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

O presente trabalho tem como objetivo promover uma análise acerca do conceito de sentido no âmbito de *Ser e Tempo* no contexto da temática da compreensão. A partir de uma caracterização inicial da noção de sentido apresentada por Heidegger, depreendemos a rede conceitual em torno dessa noção procedendo com uma explicitação da mesma. Localizando o ponto nodal dessa rede conceitual em torno da temática da compreensão e interpretação, seguimos com uma análise destas noções restringindo-nos ao contexto da explicitação da compreensão dos entes, com uma questão do modo como lidamos com os entes no mundo, por meio de uma estrutura pré-predicativa e predicativa. Nesse contexto, apresentamos uma leitura cujo foco incide sobre a noção de relação, revelando desse modo uma “tipologia” de relações presente em *Ser e Tempo* e mostrando a importância dessa noção no tocante à explicitação dos sentidos de ser. Dedicamos uma atenção especial à noção de signo por expressar um caso exemplar de relação, denominada de remissão, fundamental para a compreensão dos sentidos de ser dos entes, em especial, do ser disponível, bem como para entender a noção heideggeriana de significar. Seguindo esse mesmo fio condutor, discutimos uma crítica à concepção heideggeriana de sentido, cujo ponto principal versa sobre as noções de signo e remissão em *Ser e Tempo*, interpretadas como análogas aos conceitos de “sentido” e “referência” de Frege. Amparados em nossa análise, mostramos como essa analogia entre Frege e Heidegger fracassa justamente num ponto crucial: em tomar signo como um designador linguístico. Por fim, tecemos algumas considerações acerca da proficuidade da noção heideggeriana de sentido (se tomada em consonância com as noções de relações analisadas no trabalho) para se pensar, por exemplo, algo como comportamento intencional ou intencionalidade de um ponto de vista mais geral.

Palavras-chave: sentido; compreensão; interpretação; relação; remissão; signo.

Abstract

The main aim of this dissertation is to analyse the concept of sense in *Being and Time*, in the context of comprehension. From an initial characterization of the notion of sense presented by Heidegger, we make explicit the conceptual net in which this concept is caught, proceeding by an explanation of it. Locating the central point of this conceptual net in the context of comprehension and interpretation, we proceed by an analysis of such notions, but confining ourselves to the context of explanation of the comprehension of entities, as a matter of our coping with the things in the world and by means of a fore-predicative and predicative structure. In this sense, we present an approach which points out the notion of relation as a central issue, presenting in this sense a sort of “typology” of relations in *Being and Time*, and showing the importance of this notion regarding the explanation of the senses of being. We pay special attention to the notion of sign, for it means an exemplar type of relation, named by remission, which is fundamental to the comprehension of the entities senses of being, in special the sense of being of the present-at-hand, as well to a better understanding of the Heidegger’s notion of to signify. Following this path, we discuss a critical argument against Heidegger’s concept of sense, whose central point lies in the notions of sign and remission, understood as analogous of the Frege’s pair of concepts “Sinn” and “Bedeutung”. Assisted by our previous analysis, we show how this analogy between Frege and Heidegger fails, and in a single point: in considering sign as linguistic designator. By the end, we point out some considerations about the fruitfulness of the Heidegger’s notion of sense (if it was taken together another notions treated in this work as, for example, relation and sign) to think in a broader way matters about intentionality and related issues.

Key-words: sense; comprehension; interpretation; relation; remission; sign.

INTRODUÇÃO	1
1. COMPREENSÃO E INTERPRETAÇÃO	6
1.1. Caracterização prévia da noção de sentido.....	6
1.2. Compreensão como existencial do ser-aí	7
1.2.1. Poder-ser, possibilidade existencial e “saber” da compreenso.....	10
1.2.2 Projeto e Perspectiva	14
1.3 A interpretação como explicitação da compreensão.....	15
2 ALGO COMO ALGO: O ÂMBITO PRÉ-PREDICATIVO	17
2.1 Análise da noção de utensílio e das características concernentes ao seu manuseio.....	18
2.2 Explicitação da noção de remissão via análise da estrutura do signo	22
2.2.1 Esclarecimento da noção de remissão	26
2.3 Conformidade e significância.....	29
3 ALGO COMO ALGO: O ÂMBITO PREDICATIVO.....	36
3.1 Apresentação da definição heideggeriana de asserção	37
3.2 Modificação da estrutura-“como” – abertura para propriedades.....	39
3.3 Temáticas do λόγος e da verdade no contexto da problemática da asserção	43
3.4 Sobre uma crítica à concepção heideggeriana de sentido: a crítica de Lafont. 46	
3.4.1 Argumentação de Lafont da noção de designação heideggeriana	49
3.4.2 A concepção indireta de referencialidade de Frege.....	51
3.4.3 Argumentos em resposta à crítica de Lafont	54
CONCLUSÃO	60
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	66

INTRODUÇÃO

Steven Galt Crowell (2001), numa coletânea de artigos dedicada à fenomenologia, propôs a tese de que o que se afigurou como distintivo para a filosofia no século XX não foi somente o fato de as reflexões filosóficas terem versado majoritariamente sobre a linguagem, mas de primordialmente terem concernido com a noção de *sentido*. Independentemente da plausibilidade e validade dessa tese, é comum ter como referência os trabalhos de Frege, em especial *Über Sinn und Bedeutung*, como ponto de partida na contemporaneidade para as investigações acerca da linguagem e sua relação com o mundo, bem como para a linha de pensamento que se consolidou sobre a rubrica de “filosofia analítica da linguagem”. A distinção proposta por Frege entre “sentido” (*Sinn*) e “referência” (*Bedeutung*) de uma sentença pode ser vista como a grande novidade trazida por tais reflexões, na medida em que proporcionou explicar a linguagem e suas construções semânticas a partir de princípios simples, concebíveis por regras matemáticas (Mendelsohn 2005, p. xv). Tendo como referencial as idéias de Frege, uma longa tradição de discussão se seguiu, seja acerca da própria noção de sentido como uma descrição ou modo de apresentação de algo (Russell, Strawson), seja de sentido como “condição” para a referencialidade (Kripke, Putnam, Donnellan), ou ainda, seja sobre a possibilidade de se definir ou formular uma teoria do sentido (Quine, Dummett). Em todo caso, o que se tem é uma reflexão acerca da natureza e “funcionamento” da linguagem.

Entretanto, o que dizer de um filósofo contemporâneo que, reconhecidamente, não pertenceu ao âmbito de discussão da tradição acima mencionada, cuja problemática central, apresentada em sua obra capital *Ser e Tempo*, versa sobre a pergunta acerca do “sentido do ser”? Uma vez que essa pergunta não se vincula, necessária e exclusivamente, ao âmbito de reflexões acima indicado, o que se deve entender por “sentido” quando uma reflexão sobre o mesmo não se limita aos domínios da linguagem? Em suma, *o que significa perguntar-se pelo sentido de algo?*

O objetivo desta dissertação é apresentar uma resposta a essa questão via uma reconstrução da rede conceitual concernente ao conceito de sentido tal como apresentado por Heidegger em *Ser e Tempo*. Não se trata, porém, de um estudo comparativo entre concepções sobre o conceito de sentido que foram apresentadas na contemporaneidade, nem mesmo no próprio âmbito da fenomenologia. A razão da suspensão de tal estudo comparativo se deve simplesmente ao fato de que para levá-lo adiante, ter-se-ia antes de formular claramente qual é a posição, compreensão e domínio de questões para o qual o conceito de sentido se refere no

pensamento de Heidegger. Esse é o principal objetivo do presente trabalho: explicitar a rede conceitual concernente ao conceito de sentido em *Ser e Tempo*, bem como as problemáticas subjacentes ao mesmo.

De acordo com estudos historiográficos das últimas décadas (cf. Crowell, 2001; Kisiel, 1993; Dahlstrom, 2001; Vigo, 2007), a noção de sentido (*Sinn*) apresentou um papel central na formulação da questão do ser apresentada por Heidegger em *Ser e Tempo*, remetendo a um contexto de discussões relativas à filosofia da lógica no âmbito do neokantismo do século XIX-XX. Pode-se dizer que a este contexto de discussão estão ligados dois pensadores que exerceram uma influência notável no pensamento de Heidegger, Hermann Lotze e Emil Lask, e um tema comum a ambos: a noção de “validade” (*Geltung*). Esta noção é formulada por Lotze para designar o domínio do lógico, contraposto ao domínio do ser (efetivo), cuja *realidade* pode ser natural (física) ou psíquica. Lask, por sua vez, se apropriará da noção de valor para explicar a constituição do sentido (*Sinn*), via uma “proto-relação de forma categorial e material sensível” (Vigo, 2007 p. 155-181). A noção de validade, nesse contexto, vincula-se a um dos grandes debates concernentes a essa época em torno da superação do psicologismo na lógica, tarefa empreendida pelos neokantianos bem como por Husserl nas *Investigações Lógicas*. A familiaridade de Heidegger com tal contexto de discussões pode ser facilmente confirmada com a leitura de seus primeiros escritos (Heidegger, 1976), cujo principal ponto de interesse versa sobre as distinções entre as regiões de ser e das categorias da significação. Em *Ser e Tempo*, no âmbito dos parágrafos 32 e 33, nos quais Heidegger trata das problemáticas da compreensão e interpretação, sentido e asserção, a temática da validade é brevemente mencionada também. Visto que nesta tradição neokantiana a noção de sentido esteve a princípio vinculada a temáticas em torno da filosofia da lógica, uma explicitação do conceito de sentido tal como entendido por Heidegger em *Ser e Tempo* pode vir a contribuir com as discussões contemporâneas de cunho analítico mencionadas acima em torno desse conceito, discussões majoritariamente de cunho lógico-lingüístico, na medida em que estas discussões também se remetam e apresentem temas e problemáticas comuns no tocante à filosofia da lógica em geral.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger propõe a pergunta acerca do sentido do ser. Pode-se dizer que tal pergunta nesse contexto apresenta um duplo propósito: por um lado, retomar o antigo questionamento ontológico sobre o ser dos entes, por outro, visa uma explicitação da própria compreensão de ser. Nesse caso, para Heidegger, repetir a questão do ser, ou perguntar-se por seu sentido, é buscar por uma compreensão da questão mesma, o que significa dizer que a

questão só poderá ser bem colocada, própria e efetivamente, quando se alcançar uma clara compreensão do que com ela se questiona.

Uma vez que a questão do ser diz respeito ao ente enquanto ente, ou seja, ao ente no tocante ao seu ser, o primeiro passo é identificar um ente ao qual se possa ter um acesso adequado para o questionamento. Identificando esse ente como “aquele que nós mesmos somos”, *ser-aí*, Heidegger em *Ser e Tempo* propõe uma analítica do *ser-aí*, ou, se considerado que o modo de ser desse ente é caracterizado como *existência*, uma *analítica existencial*. Há pelo menos três pressupostos básicos implicados nesse questionamento relevantes para a temática aqui em questão, quais sejam:

- *Ser-aí* é um ente que coloca em questão seu próprio ser;
- *Ser-aí* é um ente que se compreende em seu próprio ser (possui certa compreensão de ser);
- *Ser-aí* é um ente cuja compreensão de ser se perfaz como sua determinação.

Tais pressupostos podem ser representados pela seguinte tese:

Possuímos uma compreensão mediana de ser;

Se a essa tese acrescentamos uma premissa, qual seja, de que ***cotidianamente somos e nos encontramos dispersos no mundo, juntos às coisas e a outros entes como nós (ser-aí)***, então temos os seguintes “corolários”:

- compreendemos-nos a partir dos entes com que lidamos cotidianamente e no mundo;
- compreendemos-nos a partir de outros entes *ser-aí*.

Esses “corolários” versam sobre a estrutura existencial do *ser-aí*, a qual é designada por Heidegger como *ser-no-mundo*. Ou seja, *ser-no-mundo* designa o comportamento do *ser-aí* face ao ser, seja o seu próprio, de outros (*ser-aí*) ou entes em geral.

Se a pergunta pelo sentido do ser implica uma explicitação de certa compreensão de ser, pode-se dizer que o que Heidegger está indicando por *sentido* designa uma via através da qual se torna possível compreender *algo* como ser. Dados os limites e o intento aqui planejado de explicitar a rede conceitual relativa ao conceito de sentido em *Ser e Tempo*, no tocante à análise a ser empreendida, deter-nos-emos apenas nos sentidos de ser relativos ao comportamento do *ser-aí* em relação aos entes em geral, ou seja, na compreensão do sentido de ser dos entes não dotados do modo de ser do *ser-aí*. Para tanto, procederemos da seguinte maneira:

No primeiro Capítulo, *Compreensão e Interpretação*, apresentaremos algo como as “notas” relativas à noção de sentido. Em seguida, visto que tais “notas” remetem à *compreensão* enquanto um existencial do *ser-aí* e à *interpretação* enquanto a apropriação/explicitação da compreensão, apresentaremos e comentaremos as “notas” constituintes dessas noções. Esse primeiro capítulo tem por finalidade apresentar as noções básicas a partir das quais se poderá entender o que está em questão na compreensão de algo.

O segundo Capítulo, *Algo como Algo: o âmbito pré-predicativo*, tem como objetivo central explicitar como se efetiva a compreensão dos entes que vêm ao encontro “dentro do mundo” no modo da cotidianidade mediana. Neste âmbito, serão analisados os temas concernentes ao sentido de ser da disponibilidade. Será dedicada uma atenção especial aos conceitos de remissão, conformidade e significatividade. A idéia geral consiste em mostrar que subjacente à temática da compreensão dos entes no sentido da disponibilidade jaz um holismo no plano das significações, sistematizado em operações conformativas, isto é, projetadas teleologicamente pelo *ser-aí*.

No terceiro Capítulo, *Algo como Algo: o âmbito predicativo*, serão explicitadas quais são as mudanças na compreensão de ser para que o ente possa ser compreendido não mais como disponível, isto é, como algo com que se lida cotidianamente no âmbito de uma ocupação, mas como subsistente. Ao ente compreendido como subsistente pertence à possibilidade de se apresentar via atributos, características próprias não necessariamente vinculadas com o modo de ser do *ser-aí*. O ponto deste capítulo será então esclarecer como se dá o acesso ou abertura para propriedades e predicação, característica de asserções ou enunciados declarativos. Neste âmbito, ainda dedicaremos uma seção ao estudo da crítica de C. Lafont à noção de sentido apresentada por Heidegger em *Ser e Tempo*. De maneira breve, tal crítica consiste em assimilar as noções heideggerianas de sentido e compreensão de ser à concepção fregeana de designação, transportando as críticas tradicionalmente dirigidas à concepção fregeana a *Ser e Tempo*. Após a exposição da crítica e baseado no conteúdo apresentado nos capítulos precedentes, mostraremos a inconsistência da argumentação crítica, fundamentada numa má compreensão da problemática concernente à noção de sentido e remissão em *Ser e Tempo*.

Por fim, na *Conclusão* retomaremos as “notas” explicitadas da rede conceitual na qual se circunscreve o conceito de sentido e apresentaremos alguns apontamentos gerais a respeito do estatuto desse conceito em *Ser e Tempo*. Ademais, apresentaremos algumas indicações acerca do papel que a noção heideggeriana de sentido pode representar em futuras aproximações com outras concepções.

Todas as citações de *Ser e Tempo* serão feitas a partir da edição brasileira (Heidegger, 1993), modificada quando necessário. Os seguintes termos ou conceitos receberão a seguinte tradução:

Dasein – ser-aí

Sinn – sentido

Verstehen – compreensão

Entwurf - projeto

Woraufhin - perspectiva

Worumwillen – em-vista-de-que

Zuhanden – disponível

Zuhandenheit – disponibilidade

Vorhanden – subsistente

Vorhandenheit – subsistencialidade

Zeug – utensílio

Zeugganzheit – totalidade de utensílios

Umsicht – visão circunspectiva

Sicht - visão

Bedeutung – significado

Bedeutungsamkeit – significatividade

Bewandtnis – conformidade

Verweisung – remissão

Um-zu – ser-para

Bezug, Beziehen, Relation – relação (discriminados conforme o uso).

Aussage – asserção

Aufzeigung – indicação

Auffallen - conspicuidade

1. COMPREENSÃO E INTERPRETAÇÃO

Neste capítulo serão caracterizadas as “notas” relativas à noção de sentido. Em seguida, visto que tais notas remetem à *Compreensão* enquanto um existencial do ser-aí, e à *Interpretação* enquanto sua explicitação da compreensão, as “notas” constituintes dessas noções serão também apresentadas e comentadas. Este primeiro capítulo tem por finalidade apresentar as noções básicas a partir das quais se poderá entender o que está em questão na compreensão de algo.

1.1. Caracterização prévia da noção de sentido: algumas notas

A noção de sentido é caracterizada por Heidegger no âmbito do §32 de *Ser e Tempo*, “Compreensão e interpretação” (Heidegger, 1979, p. 151). Devido ao alto grau de relevância do texto, a passagem será citada por inteiro:

No projeto da compreensão, o ente se abre em sua possibilidade. O caráter de possibilidade sempre corresponde ao modo de ser de um ente compreendido. O ente intramundano em geral é projetado para o mundo, ou seja, para um todo de significatividade (*Bedeutsamkeit*) em cujas relações remissionais (*Verweisungsbezügen*) a ocupação se consolida antecipadamente como ser-no-mundo. Quando o ente intramundano é descoberto com o ser do ser-aí, isto é, chega a uma compreensão, dizemos que ele tem *sentido*. Rigorosamente, porém, o que é compreendido não é o sentido, mas o ente e o ser. Sentido é aquilo em que se sustenta a compreensibilidade de alguma coisa. Chamamos de sentido o que pode articular-se na abertura da compreensão. O conceito de sentido abrange a armação formal (*formale Gerüst*) daquilo que pertence necessariamente ao que é articulado pela interpretação que compreende. *Sentido é a perspectiva do projeto estruturado pela posição prévia, visão prévia e concepção prévia, em termos do qual algo se torna compreensível como algo*. Na medida em que compreensão e interpretação constituem existencialmente o ser do *aí* (*Da*), sentido deve ser concebido como a armação existencial-formal (*formal-existenziale Gerüst*) da abertura pertencente à compreensão. Sentido é um existencial do ser-aí e não uma propriedade colada sobre o ente, que se acha por ‘detrás’ dela ou que paira não se sabe onde, numa espécie de ‘reino intermediário’. Sentido ‘tem’ apenas o ser-aí, na medida em que a abertura do ser-no-mundo pode ser ‘preenchida’ por um ente que nela se pode descobrir. *Somente o Ser-aí pode ser com ou sem sentido*. Isso significa: o seu próprio ser e o ente que se lhe abre podem ser apropriados na compreensão ou recusados na incompreensão.

O longo trecho acima citado permite tanto subtrair o contexto no qual está em jogo a noção de sentido, bem como certas características constituintes da mesma.

Primeiramente, como indicam as primeiras linhas do texto, o contexto evocado por Heidegger concerne à compreensão do ente intramundano no âmbito da ocupação, tema dos §§ 15-18, a ser analisado no capítulo subsequente. Esse contexto sugere uma explicitação das

noções de *compreensão* (1.2 – 1.3), abertura de mundo, remissão e significatividade (2.1 – 2.3).

Após uma breve referência ao contexto no qual opera a noção de sentido, Heidegger apresenta uma primeira caracterização dessa noção, qual seja: (1) sentido é algo envolvido na compreensão dos entes; (2) sentido propriamente *não é o “objeto” da compreendido*, isto é, o compreendido como tal, mas o ente e seu ser; (3) sentido *sustenta* a compreensibilidade de algo; (4) sentido é o que se pode *articular* na abertura da compreensão.

Subsequentemente, Heidegger afirma que o *conceito* de sentido “abrange a armação formal (*formale Gerüst*) daquilo que pertence necessariamente ao que é articulado pela interpretação que compreende”. Neste ponto, “conceito de sentido” parece afigurar-se como uma caracterização mais geral da compreensão de ser, primeiramente apresentada a partir dos entes intramundanos no âmbito da ocupação, porém não restrita somente a esta (o que é “articulado pela interpretação que compreende”, pode ser entendido como, por exemplo: ser do ser-aí interpretado como cuidado cujo sentido é a temporalidade).

Por fim, Heidegger oferece uma espécie de rede conceitual à qual a noção de sentido se encontra vinculada, designando-a com as seguintes noções: (I) perspectiva (*Woraufhin*); (II) projeto (*Entwurf*); (III) posição prévia; (IV) visão prévia; (V) concepção prévia; (VI) algo como algo; (VII) armação existencial-formal; (VIII) existencial do ser-aí.

No que se segue, procederemos com o esclarecimento das noções aqui mencionadas e que se encontram vinculadas à noção de sentido.

1.2 Compreensão e abertura

Compreensão é um existencial do ser-aí, ou seja, um constituinte ontológico deste (Heidegger, 1979, §9). Juntamente com a tonalidade afetiva, compreensão constitui o ser do ‘aí’, ou seja, a abertura para mundo do ser-aí. Como constituintes da abertura do ser do ‘aí’ do ser-aí, toda tonalidade afetiva possui certa compreensão, bem como esta se encontra em sintonia com aquela. Tonalidade afetiva e compreensão são determinadas pelo discurso, que consiste na “articulação da compreensibilidade” (*ibidem*, §34, p. 161). Entretanto, a temática da compreensão não será desenvolvida no âmbito e em relação com a tonalidade afetiva, nem com o discurso, visto que as principais noções concernentes à Compreensão poderão ser desenvolvidas sem necessariamente se recorrer aos outros dois existenciais mencionados.

Sobre a Compreensão, diz Heidegger (*Ibid.*, p. 143-4):

O que se pode na compreensão enquanto existencial não é algo, mas o ser como existir. Na compreensão subsiste existencialmente o modo de ser do *Ser-aí* enquanto poder-ser (*Sein-können*). O *Ser-aí* não é algo subsistente (*Vorhandenes*) que, como suplemento, ainda possui a possibilidade de poder alguma coisa, mas primariamente é possibilidade de ser (*Möglichsein*). *Ser-aí* é o que pode ser e como é a sua possibilidade. A possibilidade essencial do *Ser-aí* versa sobre os modos caracterizados de ocupação com o ‘mundo’, da preocupação com os outros e, nisso tudo, à possibilidade de ser para si mesmo, em função (*umwillen*) de si mesmo. A possibilidade de ser, que o *Ser-aí* existencialmente sempre é, distingue-se tanto da possibilidade lógica e vazia como da contingência de algo subsistente em que isso ou aquilo pode ‘se passar’. Como categoria modal do subsistente, possibilidade designa o que *ainda não* é efetivo (*Wirkliche*) e o que *nunca* será necessário. Ela caracteriza o *meramente* possível. Do ponto de vista ontológico, é inferior à efetividade e à necessidade. Em contrapartida, como existencial, a possibilidade é a determinação ontológica mais originária e mais positiva do *Ser-aí* [...].

E mais adiante (*ibidem*, p. 144):

A possibilidade como existencial não significa um poder-ser solto no ar, no sentido da ‘indiferença de arbítrio’ (*libertas indifferentiae*). [...]

Compreender é o ser desse poder-ser, que nunca é algo ainda pendente como não subsistente, mas que, como algo que nunca é essencialmente subsistente, “é” com o ser do *Ser-aí* no sentido da existência. O *Ser-aí* é de tal maneira que ele sempre compreendeu ou não compreendeu ser dessa ou daquela maneira. Com tal compreensão, ele ‘sabe’ *a quantas* ele mesmo anda, isto é, a quantas anda o seu poder-ser. Esse ‘saber’ não nasce primeiro de uma percepção imanente de si mesmo, mas pertence ao ser do *aí* do *Ser-aí* que, em sua essência, é compreensão [...].

Primeiramente caracterizada como *poder-ser*, compreensão não implica primariamente tematização ou esclarecimento, muito menos um fenômeno primário do conhecimento (cf. *Ibid.*, §31, p. 143; *idem*, 1992, §31d). Nos trechos acima apresentados, transparecem pelo menos três “notas” concernentes à noção de compreensão, quais sejam: (1) que na compreensão o *ser-aí* é como *poder-ser*, e este implicando (2) em possibilidade, porém, qualificada como *existencial*, em distinção à noção modal tradicional de possibilidade; e (3) que a compreensão do *ser-aí* implica uma espécie de *saber de si mesmo*.

A noção de *poder-ser* é apresentada conjuntamente à noção de possibilidade, a qual diz respeito aos modos de “ocupação com o mundo e preocupação com os outros”. No entanto, Heidegger não oferece, nesse contexto, uma caracterização explícita da noção de possibilidade, qualificada como *existencial*. Visto isso, a estratégia interpretativa que utilizaremos para qualificá-la consistirá em recolher certas características “excludentes” que Heidegger apresenta para dizer o que *não é* tal possibilidade existencial.¹

¹ Digno de nota é que nas *Interpretações Fenomenológicas de Aristóteles* (Heidegger, 2001, p. 63-64) Heidegger apresente a noção de “possibilidade” como uma categoria da vida. Nesse âmbito, Heidegger caracteriza o significado do substantivo “vida” articulando-o de acordo com 3 sentidos: (1) vida como *unidade de sucessão e maturação* do viver entendido como (i) estar vivo e (ii) viver a vida, experienciar algo; (2) uma unidade de

Sobre como *não* deve ser entendida a noção de possibilidade existencial, Heidegger apresenta as seguintes indicações: (1) possibilidade lógica; (2) contingência de algo subsistente; (3) “indiferença de arbítrio”. Ou seja, a noção de possibilidade existencial *não deve ser entendida* segundo sua acepção lógica, contingente ou “de arbítrio”.²

A chave para caracterizar positivamente as noções de poder-ser e possibilidade existencial pode ser subtraída da citação acima apresentada, em especial, do trecho em que Heidegger caracteriza a possibilidade no tocante ao seu contexto:

A possibilidade essencial do *ser-aí* versa sobre os modos caracterizados de ocupação com o ‘mundo’, da preocupação com os outros e, nisso tudo, à possibilidade de ser para si mesmo, em função (*umwillen*) de si mesmo (Heidegger, 1979, p. 143).

Se se interpreta “possibilidade essencial” como remetendo ao modo³ de ser do ser-aí, isto é, existência (*Ibid.*, p. 42ss), tem-se que essa noção de possibilidade é tal que se dá ou diz respeito ao ser-aí no tocante a sua existência.⁴ Os modos que caracterizam a existência, listados por Heidegger acima (ocupação com o ‘mundo’, preocupação com os outros e ser em função de si mesmo), podem servir, portanto, como uma via de acesso para uma

sucessão que carrega *possibilidades* e são suas possibilidades; e como síntese das anteriores, (3) vida como unidade da extensão na possibilidade e como possibilidade – *destino*. O vínculo dessa caracterização com a filosofia da vida e a idéia de facticidade é patente; uma questão a se colocar é *como* e *até* em que medida a noção de possibilidade existencial apresentada em *Ser e Tempo* apresenta vínculos com problemáticas concernentes à filosofia da vida, e *quais* seriam estes. McDonnell (2007) defende a tese de que a pergunta heideggeriana acerca do ser deve-se mais a uma apropriação da obra de Dilthey, especificadamente de sua “psicologia descritiva”, do que uma apropriação da obra de Husserl. Moran (2000) defende justamente a tese contrária, qual seja, de que a pergunta heideggeriana pelo ser e sua abordagem da intencionalidade refletem um desenvolvimento das idéias de Husserl a esse respeito, porém, dando privilégio a uma abordagem “prática” da intencionalidade, em detrimento da teórica (supervalorizada por Husserl). Esse ponto pode ser visto como uma espécie de impasse, visto que, se por um lado é patente a influência e importância da tradição hermenêutica de Dilthey no jovem Heidegger, por outro, a fenomenologia de Husserl e seus problemas não podem ser simplesmente serem deixados de lado no tocante à sua influência no desenvolvimento do pensamento de Heidegger. Se uma obra como *Hermenêutica da Facticidade* (Heidegger, 1988a) favorece uma leitura mais hermenêutica, por outro lado, uma obra como os *Prolegômenos* (Heidegger, 1992) favorece uma leitura mais husserliana. Em todo caso, esse impasse não deve influir diretamente no que tange ao tópico central desta dissertação, acerca do conceito de sentido. Visto isso, no que tange ao esclarecimento propriamente dito das noções em questão, seguiremos uma outra linha interpretativa, proposta por Schmitt (1969), Dreyfus (1991) e Blattner (1999) que, de uma maneira geral, entende a noção de possibilidade existencial e do saber a esta pertencente como uma habilidade oriunda de um saber-como (know-how) próprio às práticas ordinárias (*copying*). *Não se trata de desconsiderar totalmente o vínculo com a tradição hermenêutica sugerido pela temática da compreensão, mas de interpretar e explicitar as próprias teses oriundas desta com um outro arcabouço conceitual, implicando numa interpretação menos historiográfica e mais conceitual.*

² De maneira geral, pode-se conceber a possibilidade lógica como “uma proposição cuja negação não implica contradição lógica”, a possibilidade contingencial (do subsistente) como “o que *ainda não* é real e que *nunca* será necessário” (Heidegger, 1979, p. 143), e a indiferença de arbítrio como “liberdade de escolha”. Blattner (1999, p. 38), diferentemente de Schmitt (1969), considera que nesse âmbito Heidegger usa o termo “subsistente” (*Vorhandenen*) num sentido amplo, a tal ponto de incluir não apenas tipos naturais, mas mentais e matemáticos. Nesse sentido, tal noção de possibilidade não precisa ser pensada como restrita ao âmbito da natureza.

³ Sobre a noção de “modo”: “Modo quer dizer, muitos antes, um *como do ser* do ente, que o próprio ente” (Heidegger 1999, p. 126).

⁴ Formalmente caracterizada, existência significa o comportamento do ser-aí para com seu próprio ser em sua compreensão de ser (*idem*, 1979, p. 52ss).

caracterização positiva da noção de possibilidade existencial. De fato, em outros textos em que Heidegger se remete à compreensão do ser-aí podemos constatar noções e explicações similares. Por exemplo, nos *Prolegômenos* (Heidegger, 1992, p. 413-415) é afirmado que a compreensão é um modo primário de ser voltado a algo (mundo e si mesmo), o qual é definido pelo “Eu posso”, sendo este correlativo à compreensão de algo. Nos *Problemas Fundamentais* (*idem*, 1988, §20, p. 277), compreensão é caracterizada como um modo de “acontecimento” (e este caracterizado historicamente [facticidade]) do ser-aí, como o “autêntico sentido da ação”.

A tese central de Heidegger nesse contexto é que uma compreensão de ser está em jogo em todo comportamento para com entes. Para mostrar que a noção de *poder-ser* pode ser entendida no sentido de uma capacidade ou habilidade, interpretaremos a tese acerca da compreensão de ser como relativa ao comportamento para com entes via a ocupação do ser-aí com o “mundo”, com os entes intramundanos (um dos modos caracterizados acima no qual versa a possibilidade essencial do ser-aí). Ficará claro que essa explicitação se coaduna com a linha interpretativa acima indicada, segundo a qual a noção de possibilidade existencial e do saber a esta pertencente é visto como uma habilidade oriunda de um saber-como (*know-how*) próprio às práticas ordinárias (*copying*).

1.2.1 *Pode-ser, possibilidade existencial e “saber” da Compreensão*

Como dito, a compressão dos entes não se dá primariamente de modo temático, mas segundo a sua função desempenhada no âmbito de nosso comportamento “prático”, no lidar cotidiano. Neste âmbito, segundo Heidegger, um dos modos de nos ocuparmos com os entes é tomando-os como utensílios, isto é, como algo que é para algo, que possui uma função. O caráter de ser-para de um utensílio implica uma remissão a outros utensílios e esta a uma totalidade de utensílios, por exemplo: uma chave de fenda implica uma remissão aos parafusos e a outros utensílios para os quais estes podem ser usados (estante de aço, compensados, etc). É mediante a totalidade de utensílios, porém, que se constitui a função própria de um utensílio, seu ser-para. Ou seja, o que em essência é um utensílio, ser algo para algo, é relativo à sua pertinência a um todo de utensílios, que, de um ponto de vista ontológico, é anterior às partes. Isso significa dizer que a essência de algo como, por exemplo, uma caneta dá-se a partir de sua pertinência ao papel, tinta, escrita, apagador-corretivo e outros utensílios dispostos em conjunto, não primariamente à sua própria constituição

“natural”⁵. *O ser de algo (do ente) é compreendido no próprio manuseio*, ou seja, no caso de uma caneta, no próprio ato de usá-la para escrever, etc. O ente assim compreendido possui o sentido de ser da disponibilidade (Este se afigura como tema do próximo capítulo, no qual será abordado mais detida e profundamente). Tal compreensão implica necessariamente uma *familiaridade* com o utensílio no tocante à sua utilidade e finalidade, ou seja, aos nexos remissionais ao qual o mesmo pertence. Dado que um utensílio é sua “utensilidade” (*Zeughaftigkeit*), seu caráter de utensílio, de servir para algo, (Heidegger, 1979, p. 68), compreender o ente como utensílio significa saber manuseá-lo sem que a prática em questão seja comprometida, isto é, *ser capaz* de manusear um utensílio para cumprir uma determinada tarefa com “sucesso” (usar uma caneta para escrever, etc). A prática na ocupação torna-se comprometida quando o instrumento não mais corresponde a seu emprego específico (o lápis se quebra ou perde sua utilidade para um fim), aparecendo no modo da conspicuidade, a qual revela numa perturbação dos nexos remissionais dos utensílios (*ibidem*, p. 74). Se a compreensão do ente tomado como utensílio, no sentido de ser do disponível, implica uma familiaridade com os nexos remissionais constituintes do mesmo e uma capacidade que torna possível seu manuseio específico, nesse contexto, parece-nos natural dizer que a capacidade oriunda da compreensão do ser do utensílio está relacionada com a habilidade do operante em manuseá-lo (que pode implicar no “sucesso” da operação na qual o utensílio é utilizado). Diz Heidegger (*Ibid.*, p. 69 – itálicos nossos):

Ao se lidar com o utensílio no uso, a ocupação se subordina ao ser para (*Um-zu*) constitutivo do respectivo utensílio; *quanto menos se olhar de fora a coisa martelo, mais se sabe usá-lo*, mais originário se torna o relacionamento com ele e mais desentranhado é o modo em que se dá o encontro naquilo que ele é, ou seja, como utensílio.

Sendo assim, a habilidade oriunda do manuseio pode ser entendida como decorrente da compreensão efetiva dos nexos remissionais constituintes do utensílio, proporcionando a capacidade de tomar algo como utensílio para uma determinada finalidade. Nesse sentido, pode-se conjecturar que a habilidade do manuseio relativa a um utensílio é “proporcional” à compreensão dos seus nexos remissionais. A prática relativa ao manuseio do utensílio dá origem a um “saber”, que corresponde à compreensão da função específica do mesmo – seu “ser para”.

⁵ O que não significa dizer que o utensílio também não carregue consigo tal remissão (Heidegger, 1979, §15, p. 70). O ser-para do utensílio não é, porém, sinônimo de propriedades no sentido de determinação de algo, ou seja, a utilidade de um utensílio não se deve a sua constituição tão-somente, mas à sua pertinência/apropriação no âmbito de um todo de relações remissivas de utensílios.

Entendida a noção de habilidade oriunda da possibilidade existencial, do poder-ser do ser-aí, como proveniente de um “saber”, o ponto é agora explicitar como o ser-aí *sabe* acerca de si mesmo, sobre suas possibilidades, e o que significa tal “saber”.

Segundo Heidegger, a própria compreensão “se deixa referenciar nessas e para essas remissões” (*Ibid.*, p. 87), ou seja, o ser-aí se compreende a partir de uma familiaridade do contexto no qual se efetivam suas próprias práticas, para aquilo em face do que se comporta; sua “ação” no mundo. O ponto aqui é o seguinte: se a compreensão do ser-aí implica uma certa habilidade no tocante ao comportamento para com os entes, e se o ser-aí se compreende a partir de uma familiaridade do próprio contexto no qual se efetiva tal comportamento, pode-se dizer que o saber que o ser-aí tem acerca de si mesmo é oriundo de seu comportamento para com os entes, suas práticas, ou seja, um saber concernente às suas habilidades no tocante à ocupação com os entes em geral. Nesse contexto, para o esclarecimento da noção de possibilidade existencial e poder-ser, foi tomado como fio condutor o modo em que o ser-aí se ocupa os entes no mundo. Entretanto, da mesma forma em que se ocupa com os entes em geral no mundo, o ser-aí demonstra uma preocupação para com os outros e em função de si mesmo. Visto que a habilidade e o saber resultante do lidar com os entes intramundanos é resultado de uma compreensão dos mesmos, nesse sentido, *por analogia*, pode-se dizer que o comportamento do ser-aí em face de outros (ser-aí) e consigo mesmo, comportamento o qual é guiado por uma compreensão de ser, também se efetiva em função de uma habilidade e um saber. Essa habilidade permite ao ser-aí reconhecer-se perante outros (ser-aí), bem como compreender-se a si mesmo. Pode-se dizer que o saber oriundo de tal compreensão diz respeito às próprias possibilidades de ação do ser-aí às quais este se encontra vinculado num determinado contexto, das possibilidades ou modos do ser-aí se relacionar com os outros (*Ibid.*, §26). Por exemplo: Eu *sei que sou* capaz de dirigir um automóvel, pois *sei como* dirigi-lo; eu *sei que posso* pular numa piscina, pois *sei como* nadar; eu *sei que posso* manusear uma *bokutô*, pois *sei como* manuseá-la. Nesse sentido, o saber concernente às próprias possibilidades existenciais do ser-aí pode ser visto como um *reflexo* (ou uma auto-remissão a partir) de suas práticas bem sucedidas no âmbito de sua ocupação com os entes em geral. Nisso se inclui o próprio modo do ser-aí se comportar em face de outros e, portanto, visto que também se compreende a partir de outros, em relação a si mesmo.

Entretanto, poder-se-ia problematizar tal leitura no seguinte sentido: se as noções de possibilidade existencial e o saber oriundo desta são explicados a partir do comportamento do ser-aí no âmbito de sua ocupação, seja com os entes ou com outros, em que medida tal análise não se afiguraria como limitada, visto não contemplar o modo em que o ser-aí se exime de se

remeter por suas ocupações, isto é, quando na angústia?⁶ Esse ponto exige uma análise que ultrapassaria os limites e os objetivos aqui visados, pois desenvolvê-lo implicaria em incorporar a temática da totalidade do ser-aí, do ser-para-a-morte, discutida por Heidegger na segunda parte de *Ser e Tempo*, desviando-nos assim de nosso objetivo central. No que segue apenas procuraremos indicar algumas diretrizes de como essa questão pode ser desenvolvida.

Como dito acima, a noção de possibilidade existencial implica numa capacidade e habilidade do ser-aí que se perfaz no âmbito de sua ocupação com os entes. Na angústia, porém, é o próprio ser-no-mundo com que o ser-aí se angustia. Ou seja, o ser-aí na angústia deixa de se compreender a partir do mundo; este, como significatividade, perde seu “sentido” para o ser-aí – o ser-aí se angustia com o próprio ser-no-mundo, e não com os entes (*Ibid.*, p. 186-7). A questão é a seguinte: com que então o ser-aí se relaciona na angústia, visto que sua remissão aos entes foi “suspensa”?

Uma resposta a essa questão pode ser entrevista na afirmação de Heidegger segundo a qual a angústia proporciona uma abertura privilegiada a si mesmo, resultando numa singularização do ser-aí no tocante ao seu ser-no-mundo.⁷ Segundo Heidegger (*Ibid.*, §40, p. 188):

A angústia revela no ser-aí o *ser para* o poder-ser mais próprio, ou seja, o *ser-livre para* (*Freisein für*) a liberdade de assumir e escolher a si mesmo. A angústia arrasta o ser-aí para o *ser-livre para...* (propensio in...), para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é. O ser-aí como ser-no-mundo entrega-se, ao mesmo tempo, à responsabilidade desse ser.

Ou seja, a angústia é um modo de acesso privilegiado ao próprio ser do ser-aí, o qual, enquanto existencial, é poder-ser, possibilidade. Na angústia o ser-aí pode compreender-se em função de nada além de si mesmo, seu próprio ser. Nesse sentido, pode-se pensar a capacidade de poder-ser além daquilo a que está “disposto” no seu contexto de ocupação (entes intramundanos, e outros “ser-aí”). Por exemplo: apesar de ter-me dedicado desde o início da minha graduação a estudar filosofia, e que meu contexto de vida esteja voltado para me aprofundar nesses estudos e me tornar um profissional da área, *eu posso* largar tudo isso e estudar matemática, isto é, começar outra graduação, etc. Além disso: *eu posso* abandonar o contexto de relações sociais no qual eu estou inscrito, e me exilar como monge num mosteiro

⁶ Diz Heidegger que na angústia “O que se estreita não é isso ou aquilo, também não é totalidade do subsistente tomado como soma, mas a possibilidade do disponível em geral, ou seja, do próprio mundo”, e “A angústia retira assim a possibilidade de o ser-aí, na queda (*verfallend*), compreender-se a si mesmo a partir do ‘mundo’ e da interpretação pública (*öffentlich*)” (Heidegger, 1979, §40, p. 187).

⁷ A questão do acesso privilegiado a si mesmo, da singularização, revelado na angústia e sua pertinência à problemática da primeira pessoa, da “origem da razão”, é tratado por Crowell (2001).

shaolin, na China. Isso, no entanto, não implica que *de fato* tais possibilidades sejam realizáveis.

Exceto esta última tentativa de explicar a noção de possibilidade existencial em relação ao fenômeno da angústia, a interpretação proposta aqui, em linhas gerais, se coaduna com a interpretação acima mencionada, na linha de Schmitt, Dreyfus e Blattner. Este último, por exemplo, parte de 3 teses para explicar a temática da existência e da compreensão, quais sejam: (I) se ser-aí é A, então ele o é porque se entende como A; (II) Todas as características do ser-aí são características de habilidade; e (III) ser-aí pode ser considerado tanto em sua própria constituição ontológica como essencialmente auto-compreensão, bem como num modo abstrato e factual, como algo que meramente ocorre (Blattner, 1999 p. 32-4). Blattner toma essas teses como fio condutor para explicar a noção de possibilidade existencial que qualifica a compreensão do ser-aí. Nesse sentido a tese III permite Blattner explicar como o ser-aí pode se compreender de modo impróprio, compreendendo-se a partir de suas características de estado (uma mulher que é alta e magra), bem como de modo próprio, compreendendo-se a partir de suas características de habilidade (o caminhar e a postura elegante da mulher que é alta e magra).

1.2.2 Projeto e Perspectiva

Segundo Heidegger, a compreensão sempre conduz a possibilidades porque tem a estrutura existencial do projeto, visto que projeta o ser do ser-aí para seu em-vista-de-que (*worum-willen*) tanto quanto para a significância (mundo) (Heidegger, 1979, §31, p. 145).

Projeto, diz Heidegger (*ibidem*), é a “[...] constituição ontológico-existencial do espaço de articulação [*Spielraums*] do poder-ser factual [*faktischen*]”. Ou seja, se o poder-ser factual diz respeito a uma situação ou estado no qual o ser-aí se encontra disposto, um contexto, logo, a noção de projeto se refere ao comportamento do ser-aí face ao que se encontra numa relação consigo, seja com os entes em geral ou com outros ser-aí. O projetar da compreensão, segundo Heidegger, sempre implica uma perspectiva, na qual as possibilidades são apreendidas. A idéia geral, tal como observa Dreyfus (1991, p. 190), é a de que há um plano de fundo condicionando as possibilidades de ação, ou seja, há um âmbito no qual cada situação se dá e pelo qual pode ser determinada. Sendo assim, como lembra Heidegger, o projetar não tem o sentido de “planejar”, mas possibilidades de compreensão.

Se projeto implica um espaço de articulação no qual se efetiva o poder-ser fatualmente, e que ser é compreendido no tocante a remissão do ser-aí a mundo e seu em-

vista-de-que, isso significa que ser é compreendido no projeto, ou seja, na apropriação de suas possibilidades projetadas na compreensão.

A noção de projeto, que caracteriza a compreensão, diz respeito às possibilidades que são abertas na compreensão e que são relativas ao comportamento do ser-aí no tocante, por exemplo, ao que ele se ocupa e, neste caso, às finalidades inerentes a essa ocupação ou prática. A perspectiva é como o “flanco”, por assim dizer, que condiciona, por exemplo, a execução de uma prática.

1.3 A interpretação como explicitação da compreensão

Segundo Heidegger, interpretação é a elaboração do projetar da compreensão, ou seja, a composição apropriativa das possibilidades que são projetadas na compreensão. Tomando como ponto explicativo a compreensão de ser que se efetiva no âmbito da ocupação do ser-aí, diz Heidegger (Heidegger, 1979, p. 148-9):

Todo preparar, acertar, colocar em condições, melhorar, completar, se realizada de tal modo que o disponível na circunvisão é interpretado em relação aos outros em seu ser-para e vem a ser ocupado, segundo essa interpretação recíproca. O que se interpreta reciprocamente na circunvisão de seu ser-para como tal, que se *explicita* da compreensão, possui a estrutura de *algo como algo*.

Nesse sentido, no âmbito da ocupação cotidiana com os entes, toda e qualquer relação com uma remissão do ente compreendido como disponível, isto é, no tocante a um de seus ser-para, já é interpretação. Como salienta Heidegger, nesse contexto, toda interpelação possível a respeito do ente tem como resposta a função do mesmo no âmbito de uma ocupação, e não uma determinação (uma mesa é algo que serve para escrever, algo que serve para ceiar, etc; não um artefato de determinada matéria-prima, montado de determinada forma e com tal e tal configuração). Ademais, tal interpretação não necessita ser tomada no sentido cognitivo, muito menos em termos enunciativos, de comunicação temática sobre os entes. Isso significa que já no âmbito pré-predicativo há uma compreensão e interpretação dos entes vistos como disponíveis (*ibidem*, p. 149). Nesse ínterim, Heidegger apresenta o que pode ser tomado como a “estrutura formal” na qual se funda a interpretação de algo como algo (*Ibid.*, p. 150), qual seja: posição prévia, visão prévia e concepção prévia.⁸

A posição prévia é o âmbito no qual se circunscreve a ocupação, isto é, na totalidade conformativa à qual o ente disponível pertence; por exemplo, uma cutelaria. A visão prévia é

⁸ Carman (2003, p. 212) entende esses três aspectos como “condições hermenêuticas” de interpretação.

o “recorte” de uma possibilidade de interpretação aberta na compreensão, isto é, o parâmetro a partir do qual o compreendido será interpretado; por exemplo, na ocupação de fundir um metal, na totalidade de instrumentos e utensílios disponíveis, procurar tomar um objeto específico (martelo) para tal finalidade. A concepção prévia é a interpretação segundo a qual o ente em questão será compreendido: o “conceito” de martelo, no âmbito de uma cutelaria, quer dizer um instrumento que serve para fundir metais, como espadas, etc. Note-se que, porém, uma vez que a interpretação não precisa ser explicitamente expressa, e em linguagem predicativa, da mesma forma, a concepção prévia não deve ser entendida no sentido de constituinte proposicional, representativo de “estar para algum objeto” ou como “conteúdo”. Neste âmbito, a concepção acerca de “algo” está estritamente vinculada a um contexto de práticas oriunda da compressão existencial da qual ela emerge. Como nota Carman, a emergência da interpretação pela compreensão numa “prática”, sua explicitação, envolve normas práticas em dois níveis, quais sejam, da inteligibilidade prática e no comportamento efetuando a explicitação. Nesse sentido, diz Carman (2003, p. 215):

[A] Interpretação emerge, então, quando esses dois níveis de normatividade governam e torna inteligível aquilo nós fazemos: primeiro, normas governando algum domínio dado de práticas; segundo, normas governando como se comportar de tal maneira a salientar aspectos dessas práticas.

Os dois níveis remetidos por Carman, indicam, primeiro, um domínio de afazeres, práticas normatizadas, e segundo, uma espécie de responsividade da ação no tocante a essas mesmas práticas.

Com este breve esclarecimento acerca da noção de interpretação, encerra-se a apresentação das noções básicas relativas ao conceito de sentido, que passarão a ser aprofundadas nos capítulos que se seguem. No próximo capítulo, *Algo como Algo: o âmbito pré-predicativo*, a estrutura da interpretação, brevemente apresentada neste capítulo, será aprofundada e esclarecida no tocante ao sentido de ser da disponibilidade, ou seja, no âmbito das ocupações cotidianas do ser-aí.

2. ALGO COMO ALGO: O ÂMBITO PRÉ-PREDICATIVO

O objetivo central deste capítulo é explicitar o que está em questão na compreensão dos entes no sentido de ser da disponibilidade. Este modo de ser dos entes diz respeito à sua compreensão tal como se efetiva no encontro do ser-aí com os mesmos no âmbito de uma ocupação, no modo da cotidianidade mediana. Dado o objetivo desta dissertação, em geral, e deste capítulo, em particular, deter-nos-emos nos §§15-18, nos quais a temática do ente compreendido no sentido de ser do disponível é apresentada e analisada.

Para Heidegger, a compressão dos entes não se dá primariamente de modo temático, mas segundo a sua função desempenhada no âmbito de nosso comportamento “prático”, no lidar cotidiano. No entanto, no âmbito do lidar cotidiano, ocupamo-nos com entes de maneira geral, isto é, com mais diversos fins e em diversos sentidos de ser, bem como nos ocupamos e encontramos-nos dispostos em relação aos outros ser-aí. Um dos modos em que nos ocupamos com os entes é tomando-os como utensílios, isto é, como algo que é para algo, que possui uma função. Segundo Heidegger, há dois aspectos importantes ligados ao caráter de ser-para de um utensílio: (1) que a estrutura do ser-para do utensílio carrega uma remissão de algo para algo; implicando que (2) esta sempre se encontra vinculada a uma totalidade de utensílios. Dado que o caráter de ser-para dos utensílios implica uma remissão a outros utensílios segundo sua pertinência, é, porém, mediante uma totalidade de utensílios que a função própria de um utensílio, seu ser-para, *constitui-se*. Ou seja, o que em essência é um utensílio, ser algo para algo, é relativo à sua pertinência a um todo de utensílios, que, de um ponto de vista ontológico, é anterior às partes. Isso significa dizer que a essência de algo como, por exemplo, uma caneta dá-se a partir de sua pertinência ao papel, tinta, escrita, apagador-corretivo e outros utensílios dispostos em conjunto, não primariamente à sua própria constituição “natural” – o que não significa dizer que o utensílio também não carregue consigo tal remissão (Heidegger, 1979, p. 70). O ser-para do utensílio não é, porém, sinônimo de propriedades no sentido de determinação de algo, ou seja, a utilidade de um utensílio não se deve tão-somente à sua constituição (material), mas à sua pertinência/apropriação no âmbito de um todo de relações remissivas de utensílios. Assim sendo, o ser do (ente enquanto) utensílio dá-se a partir de sua pertinência (relação de remissão) a uma totalidade de utensílios, descoberta no lidar (circunspectivo) da ocupação, i.é. no lidar subordinado à multiplicidade de remissões de utensílios. Essa totalidade de remissões (ser-para), segundo Heidegger, implica um para que (*Wozu*), ou seja, uma finalidade constada na obra a ser realizada, carregando uma remissão primordial ao ser do ser aí (*ibidem*, p. 84). O utensílio compreendido em seu modo

de ser Heidegger denomina de disponibilidade. O caráter ontológico do ente enquanto disponível, isto é, de seu ser remetido a outros entes, no tocante de sua serventia (*Wozu*) e finalidade (*Wofür*), no âmbito de uma totalidade, Heidegger denomina de *conformidade*.

Introduzida a temática geral do presente capítulo, no que tange ao seu desenvolvimento, tomaremos como fio condutor a seguinte tese interpretativa⁹: *a noção de “Verweisung” é o ponto nodal que sustenta a rede conceitual proposta por Heidegger para explicar o sentido de ser da disponibilidade*. De fato, como pretendemos fazer ver no capítulo subsequente, tal estratégia interpretativa demonstrar-se-á eficaz para a compreensão e explicitação das noções de significância e asserção. Sendo assim, este capítulo terá a seguinte estrutura: (2.1) uma análise das “notas” relativas à noção de utensílio e concernentes ao seu manuseio, visando mostrar a importância e papel da noção de remissão nesse contexto; (2.2) explicitação da noção de remissão via análise da estrutura do signo; (2.2.1) esboço de uma definição da noção de remissão; (2.3) conformidade e significância, visando explicitar o próprio ser da disponibilidade, bem como o que Heidegger entende por “significar”. Em todos os casos, como veremos, a noção de remissão desempenha o papel central para o esclarecimento e formulação conceituais.

2.1. Algumas “notas” relativas ao utensílio e de seu manuseio

Como brevemente indicado acima, Heidegger no §15 de *Ser e Tempo* apresenta o modo como o ser dos entes intramundanos, os entes com que lidamos cotidianamente, primariamente é compreendido, ou seja, como utensílios. Nesse mesmo íterim, Heidegger apresenta certas “notas” para caracterizar aquilo que se deve entender por utensílio, bem como acerca do modo lidamos com os mesmos. Segue abaixo, respectivamente, uma lista dessas características concernentes ao utensílio e ao seu manuseio – facilmente notar-se-á que há características dos utensílios que também se apresentam no contexto do seu manuseio.

A noção de utensílio é caracterizada de acordo com as seguintes “notas” (Heidegger, 1979, p. 68-9):

- o ser do utensílio é dependente de um todo de utensílios (*Zeugganzes*);
- o utensílio é “algo para...” (*etwas, um zu...*), ou seja, ser-para;
- os modos de ser-para do utensílio são: serventia, contribuição, aplicabilidade, manuseio;

⁹ Esse ponto é sugerido pelo próprio Heidegger ao afirmar que “Die Struktur des Seins von Zuhandenen als Zeug ist durch die Verweisung bestimmt” (Heidegger, 1979, p. 74).

- os modos de ser-para do utensílio constituem uma totalidade de utensílios;
- a estrutura ser-para do utensílio implica uma remissão de algo para algo (Verweisung von etwas auf etwas);
- o utensílio sempre corresponde ao seu caráter de utensílio (Zeughaftigkeit) pela ou a partir da pertinência a outros utensílios;
- a totalidade de utensílios é anterior a cada utensílio em particular no tocante a sua função;
- a totalidade de utensílios pode ser tomada como um utensílio.

Essas são as “notas” que Heidegger apresenta para caracterizar o utensílio, podendo ser sintetizado no seguinte: o ser do utensílio é uma função (ser-para), que implica uma remissão a outros utensílios, cuja pertinência é determinante para o seu caráter de utensílio. Isso significa que todo utensílio é dependente, no tocante a seu caráter próprio, de outro utensílio. Assim, cada utensílio circunscrito numa prática conduz (remete) a outro utensílio, implicando numa totalidade que, pelo fato de constituir os modos de aplicabilidade do mesmo, é ontologicamente anterior às partes. De fato, esta última nota implica uma primazia do todo frente às partes; no entanto, se considerada que a totalidade pode ser vista também como um utensílio, ver-se-á que esse mesmo todo é “acessado” devido ao fato dele mesmo ser compreendido, também, como um utensílio (por exemplo, como diz Heidegger, um quarto ou uma casa também podem ser vistos como utensílios). Nesse caso, temos a seguinte configuração: tem-se primeiramente em vista um utensílio, o qual representa um todo no qual estão “instalados” utensílios “singulares”. O próprio todo, sendo concebido como a totalidade dos utensílios no tocante aos seus diversos modos de ser-para, função, remete aos utensílios “instalados”, e assim sucessivamente. Ou seja, esse todo ao qual cada utensílio de uma prática se encontra ontologicamente dependente é constituído por um sistema de *relações funcionais* que proporcionam práticas, operações, e não por um conjunto de objetos. Nesse sentido, não é a *quantidade* de utensílios (ou de objetos) que é fundamental para a efetivação de práticas, mas a disposição dos mesmos no tocante a uma rede de relações remissivas, proporcionando uma funcionalidade por meio da qual a prática se efetiva. Entretanto, o ponto é que, segundo Heidegger, o que “primeiro vem ao encontro” é esse todo de utensílios, e a partir dele os utensílios “instalados” ou singulares, como exemplificado pelo próprio Heidegger (*ibidem*, p. 68): primeiro tem-se o encontro com o quarto, no qual subsiste a “instalação” dos utensílios, tais como prateleira, mesa, cadeira, etc. Pode-se dizer que há, nesse sentido, dois níveis no

que tange à compreensão dos utensílios no âmbito de uma ocupação: um compreendido como uma totalidade, e um segundo que deve ser considerado como parte do daquele, portanto subordinado ao primeiro. Esses pontos deverão tornar-se mais claros depois que apresentarmos as “notas” que caracterizam o lidar com os utensílios.

O lidar com o utensílio é caracterizado de acordo com as seguintes “notas” (*Ibid.*, p. 69-71):

- o lidar com o utensílio não o apreende tematicamente, como uma coisa meramente encontrada (*vorkommendes Ding*);
- ao lidar com o utensílio no uso, a ocupação se subordina a seu ser-para;
- o ser do utensílio, descoberto na ocupação, é compreendido no sentido da disponibilidade;
- o modo de lidar com os utensílios se subordina à multiplicidade de remissões (*Verweisungsmannigfaltigkeit*) do ser-para;
- a visão do subordinar-se à multiplicidade de remissões dos utensílios é a circunvisão (*Umsicht*);
- o modo de lidar cotidiano não se detém direta e primordialmente com a ferramenta (*Werkzeug*), mas com a obra visada;
- a obra visada sustenta a totalidade de remissões;
- a obra, na qual se emprega os utensílios, possui o modo de ser do utensílio;
- a obra implica uma remissão ao para que (*Wozu*) ela foi produzida;
- a obra como utensílio implica uma remissão aos “materiais” do que é feita;
- a obra implica uma remissão ao portador, ao usuário.

Visto que a obra é também caracterizada como utensílio, bem como sustentando a totalidade de remissões, fica claro sua equivalência com o todo de utensílios. Há, portanto, uma finalidade (para que; função) que é constatada na obra, um todo que, por sua vez, sustenta (e se constitui de) uma multiplicidade de remissões, enquanto função de cada utensílio pertencente como parte “própria” desse todo. A finalidade da obra, por sua vez, implica uma remissão ao usuário ou portador, ou seja, uma remissão tanto àquele que fabrica o artefato como àquele a quem se destina o artefato fabricado, finalidade que já não faz mais parte de tal rede de relações e não possui o modo de ser do utensílio, remetendo ao ser-aí.

Essa remissão ao portador¹⁰ Heidegger a denomina de um “para que” primordial, ou seja, um “em-vista-do-que” (*Ibid.*, p. 84).

O ponto a se salientar com essas notas é o seguinte: a noção de remissão faz-se presente em quase todas as “notas” acima listadas, em especial, no tocante às “notas” relativas ao lidar com o utensílio.

De fato, Heidegger continua sua análise mostrando que num “distúrbio” dos nexos remissionais dos utensílios, ou seja, na ocorrência de uma espécie de quebra dos nexos remissionais, o próprio ente compreendido no sentido de ser do disponível pode perder seu caráter de disponibilidade, revelando assim o sentido de ser do subsistente inerente a aquele (*Ibid.*, p. 74).

A impossibilidade de emprego de algo (fazendo o utensílio aparecer no modo da conspicuidade), a falta de algo para algo (importunidade), e a impertinência de algo para algo revelam, “negativamente”, o vínculo ou laço remissional entre os entes com que lidamos e que, assim, compõe e anuncia o mundo circundante (*Ibid.*, p. 74):

Na conspicuidade, importunidade e impertinência, o disponível perde, de certo modo, a sua disponibilidade. No modo de lidar com o que está disponível, porém, sempre se compreende a disponibilidade, se bem que de maneira não temática. Ela não desaparece, mas se despede, por assim dizer, na surpresa do que não pode ser empregado. A disponibilidade se mostra mais uma vez, mostrando também a determinação mundana do disponível.

Esses modos em que o disponível se revela como algo subsistente, justamente por perturbar o fluxo de uma ocupação, reforçam o papel que a noção de remissão tem para a compreensão do sentido de ser do disponível, para a própria abertura para mundo, assim como para a compreensão ontológica do ente que nesse contexto se apresenta.

A análise do signo, abordada mais adiante, tem justamente o objetivo de explicitar a noção de remissão, mostrando “positivamente” o que no âmbito do §16 fora apenas indicado de maneira “negativa”, ou seja, o sistema subsistente de relações por meio do qual se explicita o mundo circundante na ocupação.

Por fim, outro ponto digno de nota diz respeito ao fato de que as relações *de* e *entre* remissões não são “estruturadas” segundo medidas ou coordenadas, mas via pertinência a um todo, afigurando-se como uma relação entre parte/todo. Estruturar tais relações segundo medidas ou coordenadas implicaria entender as relações de remissões como passíveis de formalização matemática, tomando assim a própria estrutura do mundo como algo formal,

¹⁰ Que pode ser entendida como de caráter social. Cf. Brandom (2001).

como algo subsiste. Note-se que a estrutura das relações de remissões enquanto uma relação de pertinência a um todo proporciona entender os entes não como conjuntos ou classes (o que implicaria “propriedades/características” disjuntivas), mas segundo *totalidades*, e para isso a noção de remissão é fundamental. Na seção subsequente (2.3), mostraremos como esse ponto é fundamental para se compreender a idéia heideggeriana de significação, bem como suas implicações.

2.2. Explicitação da noção de remissão via análise da estrutura do signo

A análise do signo em *Ser e Tempo* visa explicitar a noção de remissão, que determina o ser do disponível enquanto utensílio, bem como a estrutura ontológica da mundanidade do mundo (Heidegger, 1979, p. 77). O privilégio que possui o signo no tocante à explicitação da remissão deve-se ao fato de que nos demais utensílios suas remissões permanecem “ocultas”¹¹, enquanto que o signo, como utensílio, consiste precisamente em mostrar (*Zeigen*), indicando a “estrutura ontológica da disponibilidade, totalidade referencial e mundanidade” (*ibidem*, p. 82).

Nos *Prolegômenos* (*idem*, 1992), curso que precede *Ser e Tempo*, Heidegger faz notar a ampla discussão que a noção de signo circunscreve até o início do século XX (Lebniz, Spengler, Cassirer), bem como o tratamento desse tema dispensado por Husserl nas *Investigações Lógicas*, em relação à expressividade lingüística e como uma “chave” para interpretação da *totalidade* dos entes, do mundo. Diz Heidegger:

Em particular, a fenomenologia tem de tempos em tempos atentado para a urgência de trazer a guisa de uma vez por todas, definitivamente, aquele complexo de fenômenos que usualmente é sumarizado sob o título de ‘signos’. Porém, [essas abordagens] têm permanecido meras aproximações. Husserl fez alguma coisa no segundo volume das *Investigações Lógicas*, onde a primeira investigação trata dos signos em conexão com a demarcação do fenômeno do significado verbal a partir do fenômeno universal (como ele diz) dos signos. Além do mais, o escopo universal dos fenômenos tais como signo e símbolos prontamente dão margem para usá-los como uma chave para interpretar a totalidade dos entes, o mundo como um todo. Não menos uma figura como Leibniz viu em sua *characteristica universalis* a sistematização da totalidade dos entes pela via de uma orientação do fenômeno do signo. Recentemente, Spengler, seguindo o procedimento de Lamprecht, tem aplicado a idéia de símbolo à história da filosofia e metafísica em geral, sem providenciar uma clarificação propriamente científica do grupo de fenômeno nomeado por isso. Mais recentemente, em seu trabalho *Filosofia das Formas Simbólicas*, Cassirer tem tentado explicar os vários domínios da vida (linguagem,

¹¹ Somente explicitadas quando as mesmas são “perturbadas”, nos modos da conspicuidade (*Auffälligkeit*), importunidade (*Aufdringlichkeit*) e impertinência (*Aufsässigkeit*), permanecendo na “não conspicuidade” (*Unauffälligkeit*) (*SZ*, p. 75).

conhecimento, religião, mito) vendo-os basicamente como um fenômeno da expressão do espírito (*idem*, 1992, p. 203)

Dado o contexto, Heidegger se mostra bem cauteloso ao abordar a temática do signo, visto que, como ele próprio observa, mesmo na fenomenologia de Husserl as discussões acerca da noção de signo “têm permanecido meras aproximações”. Isso claramente indica, por um lado, a importância do fenômeno do signo e a proficuidade de uma investigação sobre o mesmo, e, por outro, a insatisfação de Heidegger com as abordagens até então oferecidas, justificando assim tal cautela de sua parte. Note-se que Heidegger é bem enfático ao sugerir que o próprio caráter “geral” da noção de signo permite com que esta seja usada em diversos tipos de abordagens e campos de investigação. Apesar dessa consideração, e de alguns outros poucos apontamentos, no tocante ao conteúdo, o texto se aproxima muito ao apresentado em *Ser e Tempo*.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger faz notar a multiplicidade do que pode ser tomado como signo (*idem*, 1979 p. 78):

Dentre os signos, existem anúncios, prenúncios, vestígios, marcas, distintivos cujo mostrar difere em cada caso, mesmo abstraindo-se daquilo que cada vez serve como sinal. Deve-se distinguir entre esses ‘signos’, rastro, resto, monumento, documento, testemunho, símbolo, expressão, manifestação, significado.

Visto a multiplicidade do que se pode tomar como signo, Heidegger escolhe um tipo bem particular de signo, um utensílio do cotidiano que funciona como tal, qual seja: a seta de automóveis. *Esse ponto é de suma importância, pois ao reconhecer que há vários tipos de signo, ou seja, do que se pode tomar como signo, Heidegger explicitamente sugere que o próprio “significado” daquilo que se deve entender por signo depende da função mesma para a qual o signo está, do contexto e para que um signo seja usado.* Nesse sentido, o signo entendido como uma expressão lingüística tem um papel ou uma função bem diferente, por exemplo, do que um laço de gravata (para não se esquecer de algo) ou um pedaço de um ramo de cidreira deixada na porta de casa.

O que nesse contexto leva Heidegger a explicitar a noção de remissão pela via estrutura do signo é que, enquanto um tipo de relação universal, o signo afigura-se como um fio condutor para caracterização ontológica de qualquer ente (*Ibid.*, p. 77), e nesse sentido Heidegger parece seguir a tradição de discussões mencionada nos *Prolegômenos*. De fato, o que importa a Heidegger nesse momento é explicar como se tem acesso às relações por meio

das quais se pode caracterizar ontologicamente os entes¹². Esse ponto é comprovado pela asserção de Heidegger da seguinte tese (*idem*): “deve-se [...] mostrar que a própria ‘relação’, devido a seu caráter formal geral, tem sua origem ontológica numa remissão”. Com essa tese Heidegger claramente afirma a primazia ontológica de um *tipo* de relação frente à própria noção de relação em geral; tese essa que causa estranheza ao leitor¹³, principalmente devido ao fato dela ter sido asserida logo após o próprio Heidegger reconhecer que remissão é um *tipo* de relação, sub-classe da própria noção geral de relação. Heidegger reconhece a hierarquia das relações apresentando-o pelo seguinte silogismo: Toda remissão é uma relação (todo V é B); todo indicar (do signo) é uma remissão (todo Z é V), logo todo indicar é uma relação (todo Z é B); e de outro modo: Todo indicar é uma relação (todo Z é B), e *nem* toda relação indica (*não é o caso* que todo B é Z).

Por outro lado, a afirmação da primazia ontológica da relação de remissão frente à noção de relação em geral é claramente um fruto da tese de Heidegger acerca da primazia da compreensão do sentido de ser do disponível face à compreensão dos entes no sentido de ser da subsistência, que a princípio poderia ser justificado da seguinte maneira: se a idéia geral de relação implica um subconjunto ou subproduto de dois itens quaisquer que mantêm um determinado vínculo, e se, porém, o vínculo entre esses itens é primariamente apreendido via seu nexos remissional, logo, o tipo de relação “remissão” funda ontologicamente, isto é, afigura-se como a via de acesso à noção mais geral de relação.

A despeito disso, o ponto importante da análise de Heidegger concerne a seu reconhecimento de que há vários tipos de signos, e que este, enquanto utensílio, também possui uma função que é determinada pelo seu escopo de uso. Como aponta Heidegger: “Quanto mais restrita a esfera de uso, mais inequívoca é a remissão” (*idem*, 1992, p. 191), bem como “A envergadura do que se pode mostrar nesse signo corresponde à limitação do uso e da compreensão” (*idem*, 1979, p. 81), ou seja, quanto maior o domínio de usabilidade ou de utilidade de um utensílio, maior é a equivocidade da remissão; quanto menor sua esfera de uso, mais inequívoca se torna a remissão. Isso explica a razão do signo possuir uma noção mais abrangente de remissão se comparado, por exemplo, a um utensílio como o martelo. *Aquilo para que o signo está depende de qual função ele é chamado a desempenhar no âmbito de uma prática*. Nesse sentido, pode-se dizer que para Heidegger o próprio conceito

¹² Ao caracterizar a relação como determinação formal e formalizável, Heidegger se refere às *Idéias* e às *Investigações Lógicas* de Husserl (seção dos *Prolegômenos* referente à ontologia formal e à investigação I sobre signo e significado). Seria pertinente ver nesse ponto se o resultado de tal análise empreendida por Heidegger teria conseqüências para a ontologia formal husserliana no tocante a seus fundamentos (intencionalidade).

¹³ Lafont (2000, p. 33ss) chama atenção para esse ponto.

de signo não exhibe notas características fixas, como se pudéssemos facilmente dizer o que é ou não, ou o que pode ou não pode ser tomado como signo. Prova disso é a possibilidade de se criar signos, e a de se tornar o que quer que seja como signo (Ibid., p. 80).

Para sua análise, Heidegger escolhe um tipo de utensílio-signo que é bem próprio a seus propósitos – a seta de automóvel. Nesse caso, tem-se um utensílio que está disponível na ocupação e que remete a outros utensílios (direção, placas, etc); que remete a uma totalidade de utensílios (todo o contexto em questão: desde os utensílios do carro, bem como placas de trânsito, etc); que remete a outros usuários (pedestres e outros motoristas), permitindo assim ainda revelar o seu mundo circundante (Ibid., p.82-3). Seguem-se duas passagens nas quais esse ponto é tratado (Ibid., p. 79-80):

Propriamente, *não* ‘apreendemos’ o signo quando somente o olhamos e constatamos ser ele uma coisa que mostra/indica (*Zeigding*). Mesmo quando seguimos com os olhos a direção mostrada pela seta e vemos algo simplesmente dado no sentido em que aponta a seta, também não nos encontramos, em sentido próprio, com o signo. Ele se volta para a visão circunspectiva (*Umsicht*) do modo de lidar na ocupação e isso de tal maneira que a visão circunspectiva, seguindo-lhe a indicação, dá uma ‘visão panorâmica’ explícita de cada laço (*Umhafte*) do mundo circundante. A visão panorâmica da circunspecção não *apreende* o que está disponível; antes, ela recebe uma orientação do mundo circundante.

Signo não é uma coisa que se ache numa relação de amostragem (*zeigender*) com outra coisa, *mas um utensílio que, explicitamente, eleva um todo de utensílios à visão circunspectiva, de modo que a determinada mundana do disponível se anuncie conjuntamente.*

Um primeiro aspecto do utensílio-signo é que seu papel não é indicar algo pura e simplesmente, ou seja, ser um modo de apresentação ou designação de algo, na medida em que não desempenha a função de encontrar ou identificar algo. Pelo contrário, o signo desempenha a função de explicitar as remissões relativas ao âmbito de nossa ocupação com as coisas, ou seja, os *nexos funcionais* por meio dos quais as coisas com que nos ocupamos se encontram *dispostas em relação*. Ademais, segundo Heidegger, a “visão panorâmica” da multiplicidade de remissões (funcionais), como multiplicidade de referências de utilidade (ser-para) dos utensílios, da mesma forma, não apreende algo que se encontra disponível, ou seja, um ente ou um objeto, mas recebe uma *orientação*, isto é, resulta num comportamento (normativo de quem por ela se guia) face ao que se apresenta. Nesse sentido, a idéia de normativo reside em que, no exemplo citado, o pedestre é avisado da presença do carro em sua via; outros motoristas são avisados da conversão do automóvel, resultando na diminuição de sua própria velocidade, etc. Ou seja, *há uma vinculação implícita entre regras e o uso do signo enquanto utensílio, enquanto revelador da estrutura da mundanidade do mundo. O*

ponto para Heidegger, portanto, é explicar como os entes tornam-se primariamente acessíveis a nós no âmbito de nosso comportamento cotidiano e como o encontro com entes nesse modo nos “abre” o mundo, não como uma expressão pode se referir a um objeto no mundo.

Entretanto, Heidegger pode até ter fornecido um bom exemplo de aplicação e funcionamento de um tipo de signo que tomado como utensílio é caracterizado pela remissão. Isso não significa, porém, que uma definição de remissão tenha sido apresentada. Visto a já salientada importância da noção de remissão para a temática aqui em questão, esse ponto poderia ser interpretado como uma lacuna¹⁴.

Em suma, sobre a concepção heideggeriana de signo podemos dizer pelo menos três coisas: (1) Heidegger tem muito claro para si a multiplicidade de significações da noção de signo; (2) Heidegger entende que a esfera remissional do signo é proporcional ao seu escopo de uso; (3) no âmbito de *Ser e Tempo*, o signo possui uma função similar a de um utensílio, cuja finalidade é indicar e guiar no âmbito de um comportamento ou da ação (considerada como normativa, na medida em que envolve regras), porém, neste contexto, o signo não desempenha de forma alguma uma função lingüística, como significação, expressão ou designação.

No que se segue, teceremos alguns comentários mais pontuais acerca da noção de remissão a partir de algumas de suas “notas” reunidas até o momento. O objetivo desse esboço será chamar atenção para a importância dessa noção como uma chave ou fio condutor para a análise de outros pontos e temas presentes em *Ser e Tempo* (tais como verdade, asserção, linguagem).

2.2.1 Esclarecimento da noção de remissão

A noção de remissão é primeiramente introduzida para indicar a estrutura do ser do utensílio, ou seja, que o utensílio tem a estrutura ontológica do “ser-para”, que um utensílio é sempre “algo para...”. No âmbito da temática do signo, a qual visa explicitar tal noção, Heidegger denomina de “concreção ôntica” o indicar do “para que” de uma serventia (remissão ontológica) do utensílio-signo (seta do automóvel). O ponto aqui em questão é obter uma caracterização mais explícita dessa noção de remissão com base nos elementos disponíveis.

¹⁴ A crítica de Lafont (2000) tem como ponto nodal justamente essa questão.

Com as “notas” listadas na seção 2.1, obtivemos que: o utensílio, que possui a estrutura ontológica do “ser-para” é caracterizado de acordo com sua função específica, ou seja, serventia, utilidade, etc. Segundo uma das “notas”, os modos de ser-para constituem uma totalidade. Como vimos, essa totalidade, que também é concebida como um utensílio, é formada pelos modos de ser-para dos utensílios; porém, uma vez que cada utensílio se encontra dependente a esse todo, este deve ser concebido como anterior às partes.

Cada modo do ser-para implica uma remissão de algo para algo. Esta “nota” pode ser interpretada em pelo menos dois sentidos: (1) um primeiro, segundo o qual cada utensílio é caracterizado de acordo com a *pertinência* a outros utensílios; e (2) num sentido um pouco mais específico, a remissão de algo para algo pode ser interpretada como sendo a referência direta de uma função a outra função, as quais se afiguram como “passos” de uma função mais abrangente que é o todo, isto é, a finalidade. Isso pode ser entendido da seguinte maneira: o ser de cada utensílio está subordinado a um todo do qual faz parte, que é a totalidade dos modos de ser dos utensílios, e que cada utensílio constitui seu caráter a partir de outros utensílios. Isso implica pelo menos dois pontos: (I) que cada utensílio cumpra uma função específica no âmbito de uma prática (cujo fim é todo de utensílios); e (II) que o cumprimento (fim) da função específica de um utensílio é parte de uma função de outro, no sentido de que a função sucessora só poderá ser efetiva se decorrente do sucesso da anterior, e assim sucessivamente até a completude da totalidade. Por exemplo: o martelo serve para bater no prego, que se prega na madeira, que sustenta o alicerce para o telhado de uma casa, o qual serve como base tanto para uma caixa d’água bem como para as telhas, que tem a finalidade de proteger fulano das intempéries do clima. Com exceção do último passo, que remete a um usuário/portador, todos os passos mencionados caracterizam-se como relações de funções remissivas, cada qual afigurando-se como um passo “necessário”¹⁵ para o cumprimento da função subsequente e, por fim, da finalidade visada (cobertura da casa) e esta a seu propósito (em-vista-de-que), ou seja, para a proteção de fulano.

A partir desse ponto emerge outro tipo de questão: pode a relação de remissão ser descrita ou resumida a outro tipo de relação? Qual o papel da noção de função (ser-para) no tocante ao esclarecimento da noção de relação de remissão?

Primeiro será preciso esclarecer qual é a noção de “função” que está em jogo nesse caso, para depois tentar elucidar a relação de remissão, visto que tal relação está implicada pela noção de função, entendida como estrutura do utensílio (ser-para).

¹⁵ Seria o caso de podermos qualificar melhor esse modal; por ora, designemo-lo como ontológico-existencial, por ser oriundo da compreensão ontológico-existencial do ser-aí.

A idéia de função nesse contexto, tal como mostramos na seção anterior, não parece designar algo prene de complementação por algo (no sentido de um “valor de verdade”). Pois, fosse assim, o utensílio-signo teria a função de indicar um objeto, ou seja, estaria para (representando) um objeto, o que vimos não ser o caso.¹⁶ O signo-utensílio, caracterizando uma função e explicitando uma relação de remissão, indica uma orientação-resposta para uma prática, tendo um comportamento (tomada de direção) como seu resultado, ou seja, uma operação. Nesse sentido, é como se cada utensílio, em sua própria constituição ontológica, indicasse uma “regra” (modo de ser-para) para o cumprimento de uma parte (passo) da tarefa implicada como parte do todo de uma prática que se afigura como sua finalidade (e isso pode ser entendido assim devido a que *o ser-para específico de cada utensílio é descoberto e apreendido no uso*). Cada “para que” que representa um utensílio no âmbito de um todo, ao remeter a outro “para que” (portanto, outro utensílio) funciona com uma espécie de procedimento operativo guiado por regras (no caso, utilidade, serventia, etc de acordo com a pertinência a outros utensílios em vista de um fim, ou mesmo, se considerarmos a função normativa do caso de um utensílio-signo como a seta de um automóvel) para a execução de uma determinada finalidade (rotina). Nesse caso, poder-se-ia interpretar tais remissões do ser-para de um utensílio como “regras” caso as mesmas estejam sob ou impliquem um procedimento normativo (justamente o caso apresentado com a análise do signo). Visto isso, propomos entender a relação de remissão da seguinte maneira:

Dados dois elementos quaisquer a e b ,

$R_{v \text{ Def}}$: pertinência de a e b em conformidade a um todo Z , o qual se afigura com uma finalidade relativa a um dado propósito.

Nesse sentido, se tomamos em consideração tal caracterização, a formalização apresentada por Brandom (2001) em *Heidegger's categories in Being and Time* é errônea, pois (1) trata as relações de remissões como predicados, ponto que é explicitamente negado por Heidegger (Heidegger, 1979, p. 83), e (2) por não levar em consideração que as relações de remissão são explicitadas de acordo com a relação de dependência entre parte/todo (e nesse sentido, se se tratasse de uma formalização, talvez fosse o caso dessa dar-se via uma mereologia e não um cálculo de predicados de primeira ordem).

¹⁶ Sobre a noção de função em seu sentido lógico-matemático, cf Frege (1978) e Russell (1993).

Essa breve discussão acerca da noção de remissão teve por intuito salientar e deixar um pouco mais claro o papel de tal noção no âmbito da temática da compreensão em *Ser e Tempo*.

O mais próximo que Heidegger chega de um esclarecimento da noção de remissão é quando no §18 de *Ser e Tempo* a noção de conformidade é apresentada para caracterizar a subsistência de relações de remissões às quais constituem o caráter ontológico dos entes compreendidos no sentido de ser do disponível. Nesse âmbito, novamente vem a guisa as funções dos utensílios, sua utilidade no tocante a uma finalidade, e a remissão ao portador (indicado pelo “para que” primordial, ou seja, o em-vista-de-que).

2.3 Conformidade e significatividade

Até o presente momento, vimos que o ente enquanto utensílio encontra-se remetido a outros entes em virtude de sua função desempenhada no âmbito de uma ocupação, conforme um fim visado. Compreendido em seu modo de ser, o utensílio revela o sentido de ser da disponibilidade. Fizemos notar nesse contexto a importância da noção de remissão, um tipo de relação, no tocante ao esclarecimento do sentido de ser da disponibilidade. No que se segue, procuraremos mostrar como a noção de remissão se faz presente para a explicação da noção de significar e da estrutura do mundo como um todo.

A noção de remissão será caracterizada de modo mais preciso por Heidegger com a introdução da noção de conformidade. Diz Heidegger (Heidegger, 1979, p. 83-4):

O que diria nesse caso remissão? O ser do disponível tem a estrutura da *remissão*, isso significa: ele possui, em si mesmo, o caráter de *estar remetido a*. O ente é descoberto na medida em que está remetido a algo como o ente que ele mesmo é. O ente tem *com* o ser que ele é algo *junto*. O caráter ontológico do disponível é a *conformidade*. Na conformidade se diz: deixar e fazer, conformar-se de algo com algo. É essa relação de “com... em...” que se pretende indicar com o termo remissão.

A estrutura da remissão revela o ser do disponível, o qual é ontologicamente caracterizado pela *conformidade*. A noção de conformidade visa capturar o estado relacional de remissão de um ente a outro ente, indicando assim uma estrutura subsistente de relações de remissão. Nesse sentido, complementa Heidegger (*Ibid.*, p. 85):

Esse deixar e fazer, conformar-se, com que algo já sempre em conjunto se tenha liberado numa conformidade é um *perfeito a priori*, que caracteriza o modo de ser do próprio ser-aí. Compreendido do ponto de vista ontológico, esse deixar e fazer, conformar-se, consiste numa liberação prévia dos entes em sua disponibilidade

intramundana. A partir do estar em libera-se o estar com da conformidade. É na ocupação que o estar com se encontra com esse disponível. Na medida em que se lhe mostra um *ente*, ou seja, na medida em que se descobre em seu ser, o ente já se acha disponível no mundo circundante e não ‘pela primeira vez’ apenas como ‘matéria do mundo’ subsistente

Na conformidade, dá-se o acesso ao ser dos entes a partir da disponibilidade dos mesmos conforme a finalidade visada numa ocupação. A questão que urge nesse ponto, no entanto, diz respeito à caracterização da liberação prévia do ser dos entes numa conformidade como *perfeito a priori*, que caracteriza o modo de ser do *ser-aí*. Dito de outra maneira: qual é a problemática subjacente em questão? Numa nota marginal, Heidegger diz que esse *perfeito a priori* pode ser entendido no sentido de um “perfeito ontológico ou transcendental”. Se tomarmos a noção de conformidade como pontal central, de fato, como indicam alguns comentadores (Crowell 2001; Kisiel 1995), tal noção é uma “herança” conceitual de Lask, inscrita numa problemática acerca da filosofia da lógica oriunda do neokantismo, cujo principal problema versa sobre a constituição e “acesso” das categorias lógicas e dos objetos em geral, problemática relativa à *lógica transcendental* (Crowell, 2001 p. 83). Nesse caso, a idéia de transcendental visa indicar que uma tematização dos objetos se dá via a estrutura de sua *inteligibilidade*, capturada pela noção de conformidade. A inteligibilidade é assim fruto da “iluminação” do ser dos entes liberada pelo ser do *ser-aí* no âmbito de uma ocupação, no contexto de uma conformidade, deixando assim que os entes mostrem-se, por assim dizer, em seu próprio ser.¹⁷

Como já notado no âmbito da análise dos utensílios, a conformidade também se estrutura a partir de uma relação parte/todo. De forma análoga ao utensílio, uma conformidade só é descoberta com base em uma descoberta prévia de uma totalidade conformativa (Heidegger, 1979, p. 85), apresentando também uma primazia do todo em relação às partes¹⁸. Segundo Heidegger, essa totalidade conformativa guarda uma relação (*Bezug*) ao mundo, sendo que no âmbito dessa totalidade conformativa, na qual o ente é liberado, abre-se uma perspectiva em que o disponível se torna acessível como ente intramundano. Tal perspectiva, diz Heidegger, é a própria compreensão do mundo, ao qual o *ser-aí* já sempre se encontra

¹⁷ Seria esse o caso de dizer que há certo “idealismo” ontológico de Heidegger neste ponto, visto que o acesso aos entes se dá por meio do ser do *ser-aí*? A problemática acerca do realismo x idealismo é abordada por Heidegger no §43 de *Ser e Tempo*; o ponto para Heidegger é mostrar como tanto uma como a outra concepção colocam seus respectivos problemas de forma inadequada – o realismo, reduzindo a explicação do ser ao ente, e o idealismo ao sujeito ou à consciência (Heidegger, 1979, p. 202ss). Esse tema foi motivo de discussão na literatura especializada (cf. Dreyfus & Spinoza, 1999; Wrathall, 1999; Malpas 1999; Rorty 1999; Hoffman 2000).

¹⁸ Em verdade, na medida em que a conformidade define o caráter ontológico do disponível, e este compreendido por sua relação de remissão, parece natural que a conformidade seja também esclarecida nesses termos, por meio de uma relação parte/todo.

vinculado. O ponto em questão nesse contexto é como se efetiva (ou se estabelece) a relação entre o ser-aí e os entes, e como mundo “se dá” (*Ibid.*, p. 72) a partir dessa relação. Diz Heidegger (*Ibid.*, p. 86):

O deixar e fazer previamente junto... com... funda-se numa compreensão de algo como deixar e fazer, conformar-se, numa compreensão do estar junto e do estar com de uma conformidade. Isso e o que lhe subjaz mais remotamente como o ser para isso, em cuja conformidade se dá o em-vista-de-que, em última instância, retorna todo para quê, tudo isso já deve estar previamente aberto numa certa compreensibilidade. Mas em que o ser-aí se compreende pré-ontologicamente como ser-no-mundo? Na compreensão do contexto de relações supramencionado, o ser-aí já se remete a um ser para, a partir de um poder-ser explícito ou implícito, próprio ou impróprio, em função do qual ele mesmo é. Assim, delinea-se um ser para isso, como possível estar junto de um deixar e fazer em conjunto, o qual estruturalmente deixa e faz entrar junto *com* alguma coisa. A partir de um em-vista-do-que, o ser-aí sempre se remete ao estar com de uma conformidade, ou seja, já permite sempre, na medida em que é, que o ente venha ao encontro como disponível. A perspectiva dentro da qual se deixa e se faz o encontro prévio dos entes constitui o contexto em que o ser-aí se compreende previamente segundo o modo da remissão de si.

Dado que o deixar e fazer, conformar-se remete a uma compreensibilidade, os nexos remissionais que a constitui devem também já estar numa certa compreensibilidade. Assim, a compreensão de mundo, como observado acima, se efetiva por meio de uma remissão de si mesmo por parte do ser-aí ao contexto de relações constituintes da conformidade. Essa remissão de si do ser-aí indica uma relação conformativa que se estabelece entre o ser dos entes numa conformidade e o ser do próprio ser-aí. O mundo, por sua vez, constitui-se como esse contexto de uma compreensão auto-remissiva do ser-aí.

Compreendendo-se no modo da remissão de si (*Sichverweisens*), o ser-aí já se encontra, portanto, familiarizado com o mundo, com essas relações de remissão que constitui o mundo. É a partir da familiaridade com essas relações de remissão para as quais o próprio ser-aí se remete que se constitui o significar. Ou seja, o significar é a apreensão, por parte do ser-aí, dessas relações de remissões inerentes aos entes, que constitui o mundo. O todo das relações do significar, Heidegger denomina de significatividade. Diz Heidegger (*Ibid.*, p. 87):

A compreensão [...] contém, numa abertura prévia, as relações mencionadas. Detendo-se nessa familiaridade, a compreensão se atém a essas relações como o contexto em que se movem as suas remissões. A compreensão mesma se deixa remeter nessas e para essas relações. Apreendemos o caráter de relação dessas relações de remissão como *significar*. Na familiaridade com essas relações, 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-vista-de-que 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 conjuntura. Essas relações 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 das relações desse significar. A significatividade é o que constitui a estrutura do mundo que o ser-aí já é sempre como é.

Disso temos que mundo é a estrutura subsistente de relações de remissão; o significar visa justamente, e de maneira também remissiva, tais relações. O que Heidegger entende por significar não implica necessariamente uma estruturação lingüística explícita, visto que é a própria significância que dá origem a “significados”, fundando a possibilidade da palavra e da linguagem (*Ibid.*, p.87), e muito menos tem um “objeto” ou ente em especial como seu referente. Em outras palavras: significar, para Heidegger, não é discriminar ou apontar entes, mas a apreensão de relações de remissão, ou seja, relações que implicam conformidade a finalidades, não podendo ser vista como “propriedades” de entes (*Ibid.*, p. 83).

Por fim, dois aspectos que temos procurado salientar ao longo do texto devem ser mencionados:

(1) Heidegger procede em sua análise apresentando seus conceitos-chave por meio de uma relação todo/parte. Nesse contexto, esse ponto é digno de nota, pois tal tipo análise não permite uma formalização da temática das relações subsistentes entre os entes via um cálculo de predicados, tal como erroneamente o fez Brandom (2002) (para isso conferir o item. 2.2.1 acima), justamente por não permitir entender as relações que constituem a estrutura do mundo como “predicados”. Por outro lado, uma vez que neste âmbito o que está em questão é a primazia ontológica das relações frente às objetualidades, explicitadas a partir de seus nexos de pertinência a totalidades, a sugestão consiste em oferecer uma interpretação mereológica desses nexos, a fim de explicitar a própria estrutura de relações subsistentes constitutiva da significatividade. Tal interpretação basear-se-ia, comparativamente, nas 3ª e 4ª *Investigações Lógicas* de Husserl, visto que: *primeiro*, a mereologia husserliana afigura-se como meio de explicitação de noções formais tais como objeto, categoria, etc, e, *segundo*, a mereologia husserliana afigura-se como instrumental explicativo para a idéia de uma “gramática pura”, ou seja, de uma teoria formal da significação. Nesse sentido, poder-se-ia *cogitar* que as “regras” que formalmente *estruturariam* as significações são oriundas do “significar” (comportamento intencional do ser-aí para com os entes) e *correspondem ontologicamente* aos “laços” ontológicos entre os entes. Essa idéia consiste em explicitar mereologicamente as relações conformativas entre os entes, significadas pelo ser-aí segundo sua pertinência interna, isto é, a remissão ontológica de um ente a outros. Tal sugestão é apenas um modo de indicar o desenvolvimento da tese heideggeriana segundo a qual a “doutrina da significação está enraizada na ontologia do ser-aí” (*Ibid.*, §34, p. 166).

(2) cabe notar que as relações que constituem a estrutura do mundo, Heidegger as indica com o termo alemão “Bezug”, e as relações de remissão, que indicam conformidade a finalidades e a estrutura ontológica do disponível, Heidegger as indica com o termo alemão “Verweisung”. As relações de caráter formal, matemático, são expressas pelo termo alemão “Relation”, utilizando-se do termo “Beziehung” para indicar a noção geral de relação e o tipo de relação entre entes subsistentes (como mostraremos no próximo capítulo).

Note-se que a estrutura do mundo é constituída pelo todo de relações do significar, ou seja, a significatividade é formada pelas relações de remissão apreendidas pelo ser-aí na familiaridade com mundo. A importância da noção de relação nesse ponto, bem como sua originalidade, é atestada na seguinte passagem (*Ibid.*, p. 88):

Pode-se apreender formalmente a conexão de remissões que constitui o mundo como significatividade no sentido de um sistema de relações. Deve-se, porém, atentar para o fato de que tais formalizações nivelam de tal modo os fenômenos que, em relações (*Beziügen*) tão ‘simples’ como as que a significatividade abriga, perdem o conteúdo propriamente fenomenal. Essas ‘relações’ (*Relationen*) e ‘relatas’ (*Relate*) do ser-para, do em-vista-do-que, do estar com de uma conformidade, em seu conteúdo fenomenal, resistem a toda funcionalização matemática; também não são algo pensado, posto pela primeira vez pelo pensamento, mas relações (*Bezüge*) em que a visão circunspectiva da ocupação sempre se detém como tal. Esse ‘sistema de relações’ constitutivo da mundanidade dissolve tão pouco o ser do disponível intramundano que, na verdade, é só com base na mundanidade do mundo que ele pode descobrir-se em seu ‘em si substancial’. E somente quando o ente intramundano em geral puder vir ao encontro é que subsiste a possibilidade de se tornar acessível o que, no âmbito deste ente, é subsistente. Com base neste ser subsistente é que se podem determinar ‘propriedades’ desses entes em ‘conceitos de funções matemáticas’. Conceitos de função dessa espécie só se tornam ontologicamente possíveis remetendo-se a um ente cujo ser possui o caráter de pura substancialidade. Conceitos de função não são outra coisa do que conceitos formalizados de substância.

A passagem acima é esclarecedora no sentido de atentar para o fato de que uma formalização das relações que constituem o mundo como significatividade implicaria numa perda do próprio conteúdo fenomenal por meio do qual o mundo se revela, isto é, essa passagem mostra a importância da própria relação por meio da qual se descobre o ser dos entes no mundo. Fica claro também nesse contexto tanto a especificidade das relações que constituem o mundo, bem como a hierarquia, por assim dizer, dos tipos de relações. Nesse sentido, essa passagem se afigura como mais uma evidência em favor da tese do §17 *acerca da primazia da relação de remissão* frente à noção geral de relação, além de sugerir que as propriedades dos entes e determinações devem ser entendidas a partir de outro tipo de relação, “disponibilizada” por outro sentido de ser, qual seja, do subsistente. Ou seja, relações que

visam determinar propriedades dos entes, e que pode ser matematicamente formalizadas, segundo Heidegger, só são possíveis com o sentido de ser do subsistente.

A sugestão aqui empreendida é a de que outros tipos de relação, e no caso, mais gerais, necessitam de serem disponibilizadas por uma outra compreensão dos entes, isto é, outro sentido de ser. Esse é o ponto que será salientado no próximo capítulo, qual seja: de que a “abertura” para propriedades, proporcionada pela modificação da compreensão com a asserção, da estrutura-“como” da interpretação, implica um outro tipo de “relacionar-se” do ser-aí para com os entes, não mais residindo no âmbito de relações de remissão.

A compreensão dos entes no sentido de ser da disponibilidade envolve um lidar circunspectivo com o qual os entes são apreendidos segundo a função desempenhada no âmbito de uma ocupação. Como vimos, tal compreensão se encontra subordinada a uma estrutura de relações remissivas constituinte do próprio ser dos entes, cujo significado se afigura como fruto da remissão do ser-aí a tal estrutura. Como diz Heidegger (*Ibid.*, p. 148-9):

O que se interpreta reciprocamente na visão circunspectiva de seu ser-para como tal, ou seja, que se *explicita* na compreensão, possui a estrutura de *algo como algo*. À questão da visão circunspectiva que pergunta: o que é esse disponível determinado, a interpretação da visão circunspectiva responde do seguinte modo: ele é para... A indicação do para-que não é simplesmente a denominação de algo, mas o denominado é compreendido *como* isto, que se deve tomar como estando em questão. O que se abre na compreensão, o compreendido, é sempre de tal modo acessível que pode explicitar-se em si mesmo “como isto ou aquilo”. O “como” constitui a estrutura da explicitação do compreendido; ele constitui a interpretação. O modo de lidar da visão circunspectiva e interpretação com o disponível intramundano, que o “vê” *como* mesa, porta, carro, ponte, não precisa necessariamente expor o que foi interpretado na visão circunspectiva numa asserção determinante. Toda visão pré-predicativa do que está disponível já é em si mesma uma compreensão e interpretação.

A estrutura de *algo como algo* diz respeito à interpretação enquanto explicitação da compreensão, ou seja, à explicitação da compreensão do sentido de ser em jogo no âmbito do comportamento do ser-aí em face aos entes. O ente que é interpretado no âmbito de uma visão circunspectiva, ou seja, no lidar da ocupação subordinada à multiplicidade de remissões dos utensílios, é interpretado de acordo com sua função na ocupação, seu ser-para. É nesse sentido que Heidegger afirma que a resposta à pergunta a respeito do ente assim interpretado advém se sua função, seu ser-para: o que é isso, um talher? – algo que *serve para* comer, pegar comida, etc. Esse “como” da interpretação que se efetiva no âmbito da visão circunspectiva

Heidegger denomina de *hermenêutico-existencial*¹⁹ (*Ibid.*, p. 158), em contraste com o “como” apofântico da asserção (que será tratado a seguir).

Visto que o ser do disponível tem a estrutura da remissão, podemos afirmar que a interpretação hermenêutica implica uma relação de remissão entre o que é assim compreendido, afigurando-se esse tipo de relação como característico da interpretação hermenêutica que se efetiva no âmbito da visão circunspectiva.

No que se segue, abordaremos a temática da asserção, com a qual veremos as modificações na estrutura-“como” da interpretação que proporciona a abertura para propriedades, ou seja, a determinação ôntica dos entes no sentido de ser da substancialidade. Nesse ínterim, mostraremos que essa modificação da estrutura-“como” demanda um outro tipo de relação do ser-aí para com os entes, relação característica dos entes compreendidos como subsistentes e caracterizada pelos termos alemães “Bezug” e “Beziehung”.

¹⁹ Dahlstrom (2001, p.195) divide o “como” hermenêutico em ôntico e ontológico, o primeiro designando a própria operação ou ação (por exemplo, usar o talher para comer), e o segundo designando a própria compreensão do sentido de ser da disponibilidade (por exemplo, usar o talher como algo disponível).

3. ALGO COMO ALGO: O ÂMBITO PREDICATIVO

Neste terceiro capítulo, serão apresentados os elementos envolvidos na compreensão do sentido de ser do subsistente. O objetivo central é mostrar como a compreensão de sentido de ser se altera possibilitando tomar os entes como “objetos” de asserção, ou seja, como “substrato” de propriedades.

Segundo Heidegger, a temática da asserção tem três propósitos centrais, quais sejam: primeiro, para mostrar a modificação da estrutura-“como” da compreensão e interpretação; segundo, por remeter à problemática da ontologia antiga, na medida em que o *λόγος* afigurou-se como o fio condutor para o acesso aos entes e na determinação do ser dos entes; e terceiro, por remeter à problemática em torno da verdade, visto que a asserção foi tomada como sendo o lugar próprio e primário da verdade.

A noção de relação será utilizada neste capítulo com o propósito de esclarecer do sentido de ser do subsistente, que no capítulo anterior serviu como fio condutor para o esclarecimento do sentido de ser da disponibilidade. O ponto reside em mostrar que a modificação da estrutura-“como” da interpretação segue-se de uma modificação no modo como o ser-aí se relaciona com os entes, indicado pelo tipo de relação estabelecida entre o ser-aí e os entes no sentido de ser em questão – nesse caso, não uma de relação de remissão, mas uma relação de “subsistência”. Para tanto, este capítulo está estruturado da seguinte forma: (3.1) apresentação da definição heideggeriana de asserção, seguido de (3.2) as modificações na estrutura-“como” da compreensão e interpretação que proporcionam a abertura para propriedades. Tomando como fio condutor a noção geral de relação e seus tipos, já apresentados no capítulo anterior, mostraremos como é possível (3.3) uma abordagem das demais temáticas mencionadas por Heidegger em torno da noção de asserção, a respeito do *λόγος* e da verdade, a partir de uma análise dos tipos de relação mencionados. Por fim, discutiremos na seção (3.4) uma crítica a noção heideggeriana de sentido, cujo ponto incide sobre a noção de remissão. Mostraremos a incoerência de tal crítica apontando como um de seus principais problemas a desconsideração do papel da noção de relação em geral, e da remissão em particular, no âmbito da analítica do ser-aí, expresso pelo desconhecimento por parte da crítica do papel da análise do signo para a caracterização da noção de remissão.

3.1 Apresentação da definição heideggeriana de asserção

Em *Ser e Tempo*, Heidegger apresenta três significados de asserção:

(1) Asserção como indicação. De acordo com Heidegger, esse primeiro significado de asserção versa sobre o sentido originário do λόγος enquanto ἀπόφανσις. Nesse contexto, diz Heidegger, uma asserção que diga algo de algo, por exemplo, “martelo é pesado”, não revela um “sentido” do ente, mas o ente no modo de ser da disponibilidade, ou seja, o ente é como que “destacado” no tocante a seu ser. Esse ponto é de suma importância, pois mostra claramente que Heidegger não assimila as propriedades dos entes enunciados numa asserção como um “sentido” ou modo de apresentação dos mesmos. Ou seja, para Heidegger, *a asserção sobre um ente no tocante a alguma propriedade não deve ser entendida como enunciando um “sentido” do ente, como se “sentido” fosse entendido como uma propriedade ou característica dos entes* (esse ponto será retomado na seção 3.4).

(2) Asserção como predicção. Nesta acepção, temos a noção de asserção entendida como a determinação de um sujeito (S) por um predicado (P). De acordo com Heidegger, “toda predicção só é o que é como indicação” (Heidegger, 1979, p. 155), estando, por isso, fundada na primeira acepção. Segundo Heidegger, a determinação que se dá através da predicção restringe a visão (*Ibid.*, p. 147), ou seja, o ente descoberto em si, indicando assim a determinação do ente em questão (o fato de o martelo, no âmbito de uma ocupação, ser pesado, etc).

(3) Asserção como comunicação, declaração. Nesta acepção, a asserção tem a função de compartilhar com os outros o ser para do que foi descoberto e determinado. Segundo Heidegger, nessa acepção há uma comunhão com o ser-no-mundo, visto que à própria asserção, entendida como comunicação existencial, pertence o pronunciar (*Ibid.*), pois “como ser-no-mundo, o ser-aí já se pronunciou como ser-em um discurso” (*Ibid.*, p. 165), e que “o ser-com é partilhado ‘explicitamente’ no discurso” (*Ibid.*, p. 162). Com esta terceira acepção de asserção, têm-se implicados alguns outros elementos da analítica do ser-aí, quais sejam: discurso, linguagem e ser-com (sociabilidade). Indiquemos brevemente o “laço” conceitual que os unem.

Heidegger faz notar na análise da mundanidade do mundo que, junto com os entes que nos vêm ao encontro dentro do mundo, há também uma remissão ao portador ou usuário, ou seja, a outros entes com o modo de ser do ser-aí. O encontro com os outros, diz Heidegger, se dá “[...] a partir do *mundo* em que o ser-aí se mantém, de modo essencial, empenhado nas

ocupações guiadas por uma visão circunspectiva” (*Ibid.*, p. 119)²⁰. Desse modo, o ser-com, assim como o ser-em, se afigura como uma determinação ontológica do ser-aí, de maneira tal que o mundo do ser-aí, e este enquanto ser-no-mundo determinado pelo ser-com, é sempre mundo compartilhado (*Ibid.*, p. 118). Sendo assim, não é difícil perceber o papel que tem o discurso nesse âmbito, na medida em que, como afirma Heidegger, o ser-com é “partilhado 'explicitamente' no discurso”. O discurso, diz Heidegger, é “[...] a articulação 'significativa' da compreensibilidade do ser-no-mundo, a que pertence o ser-com, e que já sempre se mantém num determinado modo de convivência ocupacional”, sendo a linguagem o pronunciamento do discurso (*Ibid.*, p. 161). Nesse sentido, enquanto comunicação existencial, a asserção desempenha um papel importante no âmbito da analítica do ser-aí, visto que é por meio da asserção que se efetiva, por assim dizer, o elo ontológico entre a comunidade do ser-aí e do que é descoberto no âmbito de cada ocupação. Ou seja, se se pode dizer que é no modo do ser-em que o ser-aí descobre os entes, o sentido de ser destes, e no ser-com que o ser-aí se descobre junto a outros²¹, é no plano da asserção que o ser-aí se manifesta de acordo com sua própria constituição fundamental (*Ibid.*, §12). A asserção afigura-se como parte do discurso cotidiano, no modo em que na maior parte das vezes o ser-aí se encontra, junto ao contexto de suas ocupações e com os outros. Sendo assim, pode-se afirmar que a asserção, apesar de ser caracterizada como um modo derivado de interpretação, é um “componente” fundamental para a caracterização ontológica do ser-aí. Esta afirmação, por exemplo, foi ponto de discussão para Brandom (2002, pp. 324-347), que sustentou que uma espécie de prática lingüística de cunho assertivo é uma característica constituinte essencial do ser-aí. A argumentação de Brandom segue uma linha que procura mostrar a necessidade do discurso para a constituição fundamental do ser-aí, passando por seus modos cotidianos (como o falatório), até a necessidade da asserção para a linguagem (como explicitação ou pronunciamento do discurso) (*Ibid.*, p. 331).²²

²⁰ “O mundo do ser-aí libera [...] entes que não apenas se distinguem dos utensílios e das coisas mas que, de acordo com o seu modo de ser *de ser-aí*, são e estão 'no' mundo em que vêm ao encontro segundo o modo de ser-no-mundo. Não são algo subsistente e nem algo disponível. São *como* o próprio ser-aí liberador – são também co-presentes (*es ist auch mit da*)” (Heidegger, 1979, p. 118).

²¹ “Na medida em que em geral o ser-aí *é*, ele possui o modo de ser da convivência [*Miteinanderseins*]”, (*ibidem*, p. 125)

²² Pensamos que uma argumentação similar, acerca da necessidade da asserção como constituinte característica essencial do ser-aí, pode ser apresentada nos seguintes termos: dado que a asserção se efetiva no cotidiano, sendo, por definição, essencial para a comunicação, tem-se (1) o modo de ser do ser-aí na cotidianidade é prescrito pelo impessoal (Heidegger, 1979, § 27); (2) o impessoal, assim como o ser-com, é um constituinte fundamental do ser-aí – implicando que o impessoal se afigura como a fonte da inteligibilidade do ser-aí, sua “medida” (cf. Reis, 2001) ; (3) asserção é fundamental para o ser-aí. Claro está que esses passos não representam a argumentação *per se*, apenas um esboço de um caminho alternativo que pode ser empreendido para tal.

Segundo Heidegger, o que se visa com o que é “transmitido” numa asserção é o ente mesmo, e não um “sentido” como valor. Esse ponto merece destaque, pois, assim como acima foi mostrado que sentido não deve ser entendido como “propriedade” ou “modo de apresentação” dos entes, Heidegger com isso enfatiza que também não está entendendo sentido como algo que “vale”. Apesar de dedicar apenas um parágrafo à temática da “validade”, alguns comentadores (Crowell, 2000; Vigo, 2007) têm mostrado a importância de tal problemática para Heidegger. Como aponta Vigo (2007), Heidegger em seus escritos anteriores a *Ser e Tempo* promove um debate significativo com a tradição neokantiana vinculada à problemática da validade. Tal debate se refere à questão em torno da filosofia da lógica do século XIX, mais precisamente às distinções categoriais, regiões de ser.

Resumida as três acepções de asserção, Heidegger propõe então a seguinte definição: “asserção é uma indicação determinante informativa” (Heidegger, 1979, p. 156). No que se segue, exporemos o que entra em questão no caso da asserção e como ela se torna um modo derivado de interpretação.

3.2 Modificação da estrutura-“como” – abertura para propriedades

Segundo Heidegger, a questão central no tocante à modificação da estrutura-“como” com a emergência da asserção é a seguinte: em que sentido a asserção se afigura como um modo de interpretação, relevado pela estrutura de “algo como algo”? Ou seja, como a asserção explicita a compreensão de ser dos entes? No que tange a essa questão, Heidegger oferece a princípio cinco pontos, quais sejam: (1) a indicação que faz a asserção se dá com base no que já abriu na compreensão e descobriu na visão circunspectiva; (2) asserção não é uma entidade “aérea”, subsistente, mas se detém no ser-no-mundo; (3) a asserção necessita de uma posição prévia própria para mostrar no modo de determinação; (4) a asserção necessita de uma visão prévia que desloque o predicado e o inclua no ente; e (5) requer uma concepção prévia para a articulação do significado, pertencente à asserção enquanto comunicação determinante (Heidegger, 1979, p. 156-7). Desses cinco pontos mencionados, fica claro que à asserção corresponde uma interpretação dos entes, a exemplo de como se efetiva no âmbito da ocupação, de acordo com a estrutura tríplice da interpretação, ou seja, da posição prévia, visão prévia e concepção prévia (cf. Cap. 1.3). O ponto reside em entender como tal estrutura deve se modificar para que a asserção surja. Diz Heidegger (*Ibid.*, p. 157-8):

O ente sustentado na posição prévia, por exemplo, o martelo, de início, está disposto como utensílio. Se este ente se torna 'objeto' de uma asserção, já se realiza previamente com a proposição assertiva uma mudança na posição prévia. O *disponível com que* lidava o fazer, isto é a execução, torna-se aquilo 'sobre' o que a asserção indica. A visão prévia visa algo subsistente no disponível. *Através* da visualização e *para* ela o disponível vela-se como disponível. No âmbito (*Innerhalb*) desse descobrir do subsistente que encobre a disponibilidade, determina-se o encontro de tudo que é subsistente, em seu modo de ser tal e tal (*so-und-so*). Só agora é que se abre o acesso às *propriedades*. O que a asserção determina *como* que algo subsistente é haurido do subsistente como tal. A estrutura-“como” da interpretação se modificou. O “como” já não basta para cumprir a função de apropriar-se do que se compreende numa totalidade conformativa. No tocante às suas possibilidades de articular relações de remissão, o “como” separou-se da significatividade, constitutiva do mundo circundante. O “como” é forçado a nivelar-se com o subsistente.

Pode-se identificar nessa passagem pelo menos oito “passos” por meio dos quais se efetiva a modificação da estrutura-“como”, quais sejam: (1) tem-se um ente disponível como utensílio sustentado numa posição prévia; (2) se se visa a asserção, ocorre uma mudança na posição prévia; (3) o próprio lidar, e não a função do utensílio, torna-se o “alvo” de indicação da asserção; (4) a visão prévia visa algo subsistente no disponível; (5) o disponível vela-se como disponível; (6) no âmbito do descobrir o subsistente determina-se o subsistente em seu modo de ser tal e tal; (7) abre-se assim o acesso à propriedades; (8) aquilo com que a asserção determina algo subsistente é haurido do subsistente.

O ponto central dessa mudança que permite a emergência da asserção reside nos “passos” 2 e 3, ou seja, na mudança da posição prévia e no modo de *relacionar-se* com o ente, visto que é o próprio lidar que se torna “alvo” de indicação da asserção. Segundo Heidegger, tal mudança na posição prévia implica uma separação do “como” das relações de remissão constitutivas da significatividade, portanto, do mundo circundante. Isso significa que as relações por meio das quais os entes eram apreendidos sofreu uma alteração, o modo como as mesmas se estabelecem no tocante ao “como” (da interpretação) alterou-se. Como afirma Heidegger em outro contexto, com a asserção o modo de ser original e peculiar de algo como utensílio, por exemplo, uma caneta, nivela-se com o seu estar presente, de modo subsistente, e de tal maneira que a determinação com que a asserção apresenta esse ente se dá com base num ocultar da função primordial do mesmo enquanto um utensílio-disponível no tocante ao seu ser-para (Heidegger, 2004, p.130ss).

O primeiro ponto concernente à modificação da compreensão de ser diz respeito à estrutura, por assim dizer, do relacionar-se do ser-aí com os entes, isto é, o ente deixa de ser visto no âmbito de uma função (caracterizada por uma relação de remissão) para ser ele próprio objeto dessa visão, ou seja, visto não em conformidade a outros entes mas como algo

subsistente por si mesmo. Compreender o ente a partir de si mesmo, e não em conformidade com outros, significa deixar de compreendê-lo (apreendê-lo) segundo uma relação de remissão, seu ser-para, sua função no âmbito de uma ocupação (a “execução”). O velamento do disponível como tal deve-se à “suspensão” da relação de remissão por meio da qual o ente torna-se acessível no âmbito de uma ocupação. Nesse caso, a mudança na posição prévia corresponde à mudança do modo do ser-aí de comportar-se, relacionar-se com o(s) ente(s). Todavia, do fato de que, segundo a descrição de Heidegger, o subsistente se torne acessível apenas com o velamento do disponível, não se segue que no âmbito da ocupação haja uma hierarquia de primordialidades no tocante à compreensão dos sentido de ser, isto é, os sentidos de ser não estão dispostos de acordo com um “cake model” (bolo em camadas). A idéia do “bolo em camadas” se refere às abordagens que entendem haver uma primazia e privilégio de um sentido de ser frente a outros (Brandom, 2002, p. 328). Como fizemos notar na seção anterior, há e podem ser concebidas argumentações para confirmar a necessidade e importância da asserção no âmbito da analítica do ser-aí, ou seja, do caráter fundamental da asserção para a caracterização do próprio ser-aí.

Temos sugerido ao longo da dissertação que a mudança da compreensão do sentido de ser segue-se de uma mudança no modo do ser-aí relacionar-se, comportar-se com os entes, mudança a qual pode ser atestada pela exibição de um tipo de relação característico a cada comportamento. Foi indicado acima (cap. 2.3) uma espécie de tipologia de relações e seus significados, depreendidos a partir de uma análise do próprio texto de *Ser e Tempo*. Visto que analisamos, no presente caso, o sentido de ser do subsistente, o tipo de relação inerente a este sentido de ser, tal como fizemos notar no capítulo anterior, é o de uma relação intramundana, porém, não de remissão, caracterizada pelo termo alemão “*Bezug*”. Além da passagem já citada acima na qual Heidegger afirma que com a asserção o “como” separa-se da significatividade, portanto, das relações de remissão que a constituem, tal ponto pode ser textualmente comprovado com a seguinte passagem (Heidegger, 1979, p. 224):

A asserção pronunciada, no entanto, é um disponível de tal modo que tem em si mesma uma relação (*Bezug*) ao ente descoberto, na medida em que preserva a descoberta. A verificação de seu ser descobridor diz agora: verificar a relação *para* o ente da asserção que preserva a descoberta. A asserção é um disponível. O ente para o qual ela tem uma relação descobridora é um disponível intramundano ou um subsistente. A própria relação se dá como algo subsistente. A relação, no entanto, reside no fato de que a descoberta, preservada na asserção, é sempre descoberta de... [...] Transformando-se numa relação (*Beziehung*) entre subsistentes, a relação (*Bezüg*) recebe agora o caráter de subsistente. Descoberta de... transforma-se em concordância (*Gemäßheit*) subsistente de algo subsistente, isto é, da asserção pronunciada, transforma-se em *um* subsistente, o ente discutido. E quanto mais a concordância for vista como relação (*Beziehung*) entre subsistentes, ou seja, quanto

mais o modo de ser dos membros da relação forem compreendidos indiscriminadamente como algo subsistente, mais a relação (*Bezug*) se mostrará como concordância subsistente entre dois subsistentes.

Essa passagem foi extraída do contexto no qual Heidegger aborda a questão da verdade (*Ibid.*, §44b) em consonância com a temática da asserção, visando explicar como o conceito tradicional de verdade como correspondência deve sua origem à verdade como abertura, ser-descobridor. Entretanto, torna-se claro com essa passagem que a emergência da asserção implica uma modificação no modo do ser-aí se relacionar ou comportar-se com os entes, isto é, dos sentidos de ser, modificação a qual é caracterizada por uma “tipologia” de relações. No entanto, deve-se atentar para algo importante neste ponto: Heidegger refere-se à asserção como um disponível, cujo diferencial é justamente proporcionar uma relação entre e com outros disponíveis ou com um subsistente, sendo, porém, a relação mesma tomada como algo subsistente. Ou seja, não é o caso que, como poder-se-ia facilmente pensar, a asserção seja apenas e simplesmente um subsistente, já que, como diz Heidegger, a asserção pode ser tomada como um disponível²³; o ponto aqui é acerca do *tipo de relação* que a asserção implica: uma relação de subsistência. Note-se que a “verificação” que deve se efetivar por meio da asserção não diz respeito a um ente por meio desta apontado, mas à própria relação indicada, isto é, se podemos nos expressar desta maneira, à “estrutura relacional” na qual o ente indicado se encontra conformado. Como já notado no capítulo anterior, e que fica claro na passagem acima, a relação caracterizada pelo termo “*Bezug*” refere-se ao lidar que ainda mantém um vínculo com a ocupação intramundana (por exemplo, a indicação de uma relação entre um disponível e um subsistente, ou vice-versa); já a relação caracterizada pelo termo “*Beziehung*” refere-se a uma relação entre subsistentes, não necessariamente vinculados ao âmbito da ocupação intramundana.

Heidegger mesmo faz notar que ocorre uma variedade de graus entre uma interpretação estritamente vinculada a compreensão ocupacional, e o caso extremo de uma asserção teórica sobre subsistentes (*Ibid.*, p. 158). Na literatura em que se aborda esse tema (Dreyfus 1991; Brandom 2002; Carman 2003), em geral, costuma-se reconhecer dois casos dessa gradação mencionada por Heidegger: a asserção ligada ao uso cotidiano, a qual também pode ser usada como um disponível ou utensílio, e a asserção no caso da tematização (Heidegger, 1979, §69b, p. 357-9).

²³ Brandom (2002, pp. 298-323) concebe a asserção como uma espécie de utensílio, cuja função é realizar inferências.

Em suma, vimos nesta seção como e o que envolve a modificação da compreensão de sentido de ser, no caso, do sentido de ser da disponibilidade para o da substancialidade. Mostramos que tal modificação implica uma mudança no modo do ser-aí se relacionar ou comportar-se com os entes, atestada pelo tipo de relação que entra em questão em tal modificação.

No que se segue, apresentaremos as outras duas problemáticas enunciadas por Heidegger como relativas à temática da asserção, quais sejam, do λόγος e da verdade. O fio condutor para a elucidação de tal elo já foi apresentado com a citação textual feita acima, na qual a temática da asserção é abordada no âmbito de uma discussão a respeito do conceito de verdade.

3.3 Temáticas do λόγος e da verdade no contexto da problemática da asserção

De acordo com Heidegger, a relação da temática do λόγος com a temática da asserção se deve ao fato de que, no âmbito da ontologia antiga, o λόγος constituiu o fio condutor de acesso ao ente e na determinação do ser dos entes. No tocante à noção de verdade, a relação desta com a asserção reside em que, segundo Heidegger, pela tradição, a asserção tem sido considerada como “o 'lugar' próprio e primário da *verdade*” (Heidegger, 1979, p. 154). Já no §7b de *Ser e Tempo*, no contexto da elucidação do método fenomenológico, Heidegger se refere à temática do λόγος e sua relação com as noções de asserção e verdade. Neste contexto, a relação entre asserção e λόγος reside em que este último foi determinado pelo primeiro, mais especificamente, de que o caráter revelador do λόγος foi determinado como apofântico (assertivo). O λόγος como discurso apofântico tem assim uma função reveladora, descobridora, sendo neste caráter de ser-descobridor que se efetiva a relação da asserção (λόγος ἀποφαντικός) com a verdade (Ibid., p. 32-33).

Tanto a temática do λόγος bem como da verdade foram objeto de análise em vários cursos de Heidegger, desde pouco antes da publicação de *Ser e Tempo*, por exemplo, *Logik* (Heidegger, 1976), até pelo menos o início da década de 1930 como, por exemplo, *Conceitos Fundamentais da Metafísica* (idem, 2003) e *Problemas Fundamentais da Fenomenologia* (idem, 1988). Dado, por um lado, a complexidade e consistência do tema, e por outro, os objetivos circunscritos desta dissertação, uma análise mais abrangente das temáticas do λόγος e verdade em consonância com a asserção escaparia aos nossos propósitos.²⁴ Sendo assim, nosso objetivo aqui é apenas apresentar o elo de ligação entre as três temáticas, ou seja, qual o

²⁴ Para uma análise e abordagem mais sistemática do tema: Dahlstrom (2001).

ponto de ligação que faz com que a temática da asserção encontre-se vinculada às temáticas do λόγος e verdade.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger diz que o próprio λόγος foi tomado na tradição da ontologia como algo subsistente, implicando assim que as palavras articuladas pelo discurso afigurassem-se como subsistentes. Daí originou-se a caracterização do λόγος como articulação de um conjunto de palavras pela idéia de “ligação” e “separação” (σύνθεσις e διαίρεσις). Para Heidegger, a pergunta pelo λόγος parou nesse ponto, na sua caracterização como “ligação” e “separação”, cujo fundamento não compreendido pela tradição jaz na estrutura do “algo como algo” (*idem*, 1979, p. 159).

Já, por exemplo, em outro contexto (*idem*, 2003), Heidegger afirma que a articulação do discurso (λόγος) em palavras, ao contrário da emissão de sons de um animal qualquer, caracteriza-se por ser significativa, ter significado. Nesse ínterim, Heidegger assere uma tese, primeiramente apresentada no âmbito do §18 de *Ser e Tempo*, de que a significação (compreensibilidade) é anterior à fonetização (exteriorização pela fala, linguagem), não um suplemento deste (*Ibid.*, p. 351). Uma outra tese, que se segue desta primeira, diz respeito a “interpelação” do λόγος aos entes, isto é, a tese de que “o λόγος não produz de início uma ligação com o ente enquanto tal, mas *se funda* nele” (*Ibid.*, p. 389). Isso significa que, para Heidegger, o λόγος enquanto discurso não é simplesmente uma maneira de se referir, seja em pensamento ou em intenção (mental), a um ente como algo que esteja além dele próprio.

O ponto central que constitui o elo de ligação entre as três temáticas aqui em questão (asserção, verdade e λόγος), reside em que, de acordo com a leitura heideggeriana da tradição, o que caracteriza λόγος ἀποφαντικός como discurso mostrador ou revelador é a possibilidade dele ser verdadeiro ou falso (*Ibid.*, p. 354-5). É nesse sentido que a tradição entendeu a asserção como o “‘lugar’ próprio e primário da verdade”, justamente pelo fato de que a própria asserção, o discurso mostrador, ter sido caracterizado de acordo com a possibilidade de ser verdadeiro ou falso (bipolaridade da proposição ou enunciado assertivo). Diz Heidegger (*idem*, 1979, p. 218-219):

A asserção é *verdadeira* significa: ela descobre o ente em si mesmo. Ela propõe, indica, “deixa ver” (ἀπόφανσις) o ente em seu ser e estar descoberto. O *ser verdadeiro* (*verdade*) da asserção deve ser entendido no sentido de *ser-descobridor*. A verdade não possui, portanto, a estrutura de uma concordância entre conhecimento e objeto, no sentido de uma adequação entre um ente (sujeito) e um outro ente (objeto).

Enquanto ser-descobridor, o ser-verdadeiro só é, pois, ontologicamente possível com base no ser-no-mundo. Esse fenômeno, em que reconhecemos uma constituição fundamental do ser-aí, constitui o *fundamento* do fenômeno originário da verdade.

Temos assim a seguinte configuração: a asserção, em seu caráter mostrador, de descobridora dos entes, funda-se na verdade originária enquanto abertura do ser-aí. (ibidem, p.220). Negando, porém, que a verdade tenha a estrutura de uma concordância entre entes, concepção a qual Heidegger diz ter sido passada pela tradição, o ponto que fica em aberto é como justificar tal concepção, isto é, o que realmente significa tal concepção da verdade como concordância. Diz Heidegger (Ibid., p. 225):

Com o pronunciamento da asserção, a descoberta dos entes se volta para o modo de ser do disponível intramundano. Na medida, porém, em que nela, enquanto descoberta de..., se mantém uma relação (Bezug) a um subsistente, a descoberta (verdade), por sua vez, se torna uma relação (Beziehung) entre subsistentes (intellectus et res).

Nesse trecho torna explícito como a noção de “relação”, mais especificamente, como cada estrutura ou nível de compreensibilidade implica um tipo específico de relação. Como fizemos nas seções anteriores, temos que, neste caso, a relação entre uma asserção e o que ela descobre no âmbito do mundo circundante é caracterizado pelo termo “Bezug”, afigurando-se, portanto, como uma relação intramundana, que pode envolver tanto o disponível quanto o subsistente. Por outro lado, a relação indicada pelo termo “Beziehung” aparece para caracterizar uma relação entre subsistentes, não mais necessariamente conectada a um contexto de práticas. Note-se que Heidegger não explica a concepção tradicional de verdade como correspondência ou concordância como a relação entre a asserção e o ente descoberto, *mas por um tipo de específico de relação*, isto é, Heidegger caracteriza como se efetiva tal tipo de relação e como a mesma é possível no âmbito da compreensão de ser. Sendo assim, a concepção tradicional da verdade como correspondência é explicada por Heidegger como oriunda de um “modo” de se considerar os entes, representado por um tipo específico de relação. A concepção tradicional de verdade como correspondência, de acordo com a leitura heideggeriana, pode ser vista como uma implicação do privilégio ontológico do sentido de ser do subsistente frente ao do disponível, ou melhor, de se tomar como base para a explicação dos entes em geral o comportamento (intencional) cognitivo teórico frente ao “prático” (cf. Moran, 2000; Brandom, 2002).

Do que brevemente foi apresentado aqui, dois pontos devem ser notados: primeiro, que a relação entre asserção e λόγος diz respeito ao “acesso” daquilo que jaz num âmbito de compreensibilidade, ou seja, dos entes e o ser destes, e de que a asserção não constitui primariamente tal compreensibilidade, mas permite que esta seja descoberta e compartilhada (pelas formas da comunicação); e segundo, que a relação da asserção com a verdade se dá na

medida em que aquela foi caracterizada a partir desta, isto é, a asserção é caracterizada tradicionalmente a partir da possibilidade de ser verdadeira ou falsa. Num confronto com a tradição, pelo apontamento de pontos problemáticos e em aberto (tal como a questão acerca da caracterização do λόγος como “ligação” e “separação”), por uma desconstrução²⁵ das concepções tradicionais acerca das temáticas do λόγος e verdade, Heidegger mostra como ambos encontram seu “fundamento” na abertura do ser-aí, no ser-no-mundo.

De forma análoga a outros casos mencionados nas seções anteriores, mostramos aqui como o tratamento de um problema, no caso a explicação do fundamento da concepção tradicional de verdade como correspondência, recebe sua “solução” a partir de uma diferenciação no plano da compreensibilidade de ser, isto é, pela explicitação do tipo de relação em questão. No que se segue, analisaremos uma crítica à concepção heideggeriana de sentido e remissão, cujo ponto incide, em particular, sobre a noção de signo e seu papel no tocante à explicitação da noção de remissão, e em geral, sobre uma má compressão da própria dinâmica de relações com que Heidegger explica os diversos modos de relacionar-se com os entes e a compreensibilidade de ser.

3.4 Sobre uma crítica à concepção heideggeriana de sentido: a crítica de Lafont

Cristina Lafont (2000) promove uma crítica contundente ao projeto de *Ser e Tempo*, a partir de uma perspectiva da filosofia analítica da linguagem. A tese geral de Lafont consiste em sustentar que a suposta reificação²⁶ da linguagem que aparece nos escritos pós *Kehre* pode ser remetida a *Ser e Tempo*. O elemento comum entre as duas fases do pensamento de Heidegger residiria na concepção segundo a qual *sentido determina a referência*, ou seja, de que o modo em que os entes são compreendidos *determina* a quais entes podemos nos referir. Tal concepção, oriunda do âmbito da filosofia analítica da linguagem, concerne à noção de designação, de que os referentes das expressões lingüísticas são sempre compreendidos via descrições, via um “sentido”.²⁷ Assim, por exemplo, a expressão “A Estrela Vespertina” seria um sentido ou modo de apresentação do referente (objeto) “Vênus”. Nesse contexto, a

²⁵ Sobre a noção de desconstrução como apropriação crítica da tradição cf. Heidegger (1988) – Problemas *Fundamentais da Fenomenologia*.

²⁶ Apontada por Rorty (1993), e por Habermas (1992).

²⁷ Tugendhat (1998, p. 97-124), por meio de uma análise de inspiração lingüística, procurou mostrar que a formulação da pergunta do ser como pergunta pelo sentido do ser (bem como a própria pergunta pelo ser) “não possui um sentido justificado”, uma vez que para que se entenda o que Heidegger tem em vista, deve-se levar em conta o que ele já almeja como resposta, ou seja, que o sentido do ser é o tempo. No entanto, de que não se trata do sentido da expressão “ser” parece ficar claro pelo uso que faz Heidegger das aspas para se referir a questão do ser na primeira página de *Ser e Tempo*.

concepção de designação fregeana²⁸ é considerada como um paradigma dessa perspectiva, também denominada de “idealismo lingüístico”. No entanto, essa concepção de designação foi fortemente criticada por filósofos proponentes das chamadas “teorias da referência direta” (Kripke²⁹, Putnam³⁰, Donnellan³¹). Para tanto, tais filósofos serviram-se da noção de designador rígido, ou seja, de que uma expressão pode referir-se a um objeto sem mediação de um “sentido”, bem como de distinções conceituais e contextuais no tocante ao uso e compreensão de descrições (“sentidos”) como designadores. As implicações³² apontadas por essas teorias dizem respeito à possibilidade de indeterminação do referente (objeto), relativismo cognitivo (verdade) e influência dos estados mentais no tocante a identificação do referente (debate internalismo x externalismo mental) (Putnam, 1975, p. 218). Sendo assim, motivada pelas concepções de designação rígida, o ponto central da crítica de Lafont reside em mostrar que Heidegger em *Ser e Tempo* defende uma concepção de designação segundo a qual os referentes das expressões são identificados via um “sentido”, via descrições, assemelhando-se à concepção defendida por Frege.³³ Para tanto, Lafont

²⁸ Frege expõe sua concepção acerca da designação nos artigos “Função e Conceito” e “Sentido e Referência”.

²⁹ *Naming and Necessity* (Kripke, 1972). O ponto para Kripke é que nomes próprios são designadores rígidos, ou seja, um nome que em todos os mundos possíveis designa o mesmo objeto (Ibid., p. 48). Uma vez “batizado” o objeto com um determinado nome, o mesmo deverá ser reconhecido a partir de então e identificado por meio de uma rede (histórico) causal.

³⁰ The meaning of ‘meaning’. In: Putnam (1975). Putnam estabelece certas notas conceituais para o conceito de “sentido”, e critérios ou condições para a referencialidade, tais como: marcas sintáticas (nome de massa, tal como ‘água’, etc); marcas semânticas (tipos naturais, tal como ‘líquido’, etc); esteriótipos vinculados ao nome (‘líquido para matar a sede’, ‘sagrado’ etc); e extensão conceitual (fórmula química do composto, ‘H₂O’, etc). Há níveis de competência lingüística que os falantes podem possuir e compartilhar, mas em todo caso a referência de um termo só é propriamente estabelecida através desse processo de identificação (Ibid., p. 269).

³¹ Reference and Definite Descriptions (Donnellan, 1966). Donnellan mostra que descrições definidas podem ter um duplo sentido, quais sejam: um sentido atributivo (quando se pretende dizer algo de algo, por exemplo, alguma característica de uma determinada pessoa, algo sobre ela, como sua roupa, etc) e um sentido referencial (quando se pretende apenas indicar ou apontar para algo, por exemplo, alguém que está num determinado lugar na sala; para tanto, não é preciso que as descrições oferecidas concordem com o objeto visado, a despeito do que, segundo Donnellan, ainda sim permite a identificação do referente).

³² Em verdade, algumas dessas teses, como a da inacessibilidade da semântica, refletindo na impossibilidade de tradução entre linguagens, o relativismo lingüístico e da verdade são preconizadas por uma tradição de discussão em torno da própria lógica, entendida como cálculo ou linguagem (Heijenoort, 1967; Hintikka, 1994; Kush, 2003). A idéia da “linguagem como cálculo *versus* linguagem como meio universal” também tem se afigurado na literatura como um meio de aproximar as idéias de Frege e Heidegger acerca da linguagem (Kush, 2003).

³³ Lafont afirma que Frege e Husserl sustentam concepções semelhantes acerca de sentido e referência; e que Heidegger entende por sentido o “modo de ser-dado do que é designado” (Lafont 2000, p. 183). No entanto, a literatura recente (Hill & Rosado Haddock, 2000) tem mostrado o engano de se conceber como análogas as concepções de Frege e Husserl acerca de conceitos como sentido e referência (diferença a qual é comprovada por testemunho textual do próprio Frege). Uma leitura atenta das *Investigações Lógicas* I (§§32-33) e IV (especificamente §3) revelará que Husserl não concebe o conceito de sentido (ou significado) como análogo ao de “conceito” (sentido não denota o conceito de algo enquanto conjunto de propriedades), apresentando ainda uma solução ao problema da designação dos nomes próprios (segundo Husserl, de modo direto). A questão de como se deve compreender a referência de nomes próprios é efetivamente o ponto crítico invocado pelos filósofos das teorias da referência direta (em especial, Kripke 1972, p. 24).

argumenta que Heidegger não tem outro modo de explicar a referencialidade aos entes senão via uma atribuição de propriedades.

De um ponto de vista mais geral, o objetivo do livro de Lafont consiste em depreender as implicações da concepção de linguagem como abertura de mundo, concepção da qual Heidegger seria partidário e que remete à tradição vinculada a Hamann-Herder-Humboldt (Lafont 2000, p. 01), criticando-as de um ponto de vista da filosofia analítica da linguagem. A concepção de linguagem como abertura de mundo posiciona-se criticamente frente à concepção de linguagem como um mero instrumento para designação de entes ou como instrumento para a comunicação de pensamentos pré-lingüísticos (*idem*, p. 02), concepção sustentada pelas “filosofias da consciência”, que Heidegger também pretende superar. Frente a essa concepção instrumental da linguagem, a concepção de linguagem como abertura de mundo sustenta que o mundo é estruturado simbolicamente pela linguagem, sendo relativo a cada época (período histórico) e à pluralidade de culturas. Isso implica que uma linguagem histórica representa uma abertura ou visão de mundo própria. Sendo assim, os referentes das expressões se tornam relativos a cada linguagem ou visão de mundo, relativos aos conceitos expressos por cada abertura ou visão de mundo, implicando na impossibilidade de acordo acerca de um mesmo assunto, bem como restrições no tocante a traduções (*idem*, p. 03). Uma vez que Lafont filia Heidegger à tradição da linguagem como abertura de mundo, sua interpretação deverá subtrair da análise heideggeriana da abertura de mundo, do “encontro” com os entes, seu ponto crítico, isto é, que o *ser-aí* habita um mundo simbolicamente estruturado. A pretensa inconsistência apontada por Lafont na obra de Heidegger reside em dizer que este assume, ao mesmo tempo, duas teses tidas como contraditórias, quais sejam: (1) que a projeção de sentido é holista e plural, vinculada às vicissitudes históricas; e (2) que sentido determina referência. Essa interpretação coloca em xeque o caráter distintivo da própria estrutura-“como” por meio da qual se efetiva a abertura de mundo e a compreensão dos entes, pois já no âmbito pré-predicativo haveria uma atribuição de propriedades e, por conseguinte, identificação dos entes por meio destas. Nesse sentido, a distinção defendida por Heidegger entre pré-predicativo e predicativo perderia sua razão de ser.

No que se segue, faremos uma reconstrução do argumento de Lafont acerca da concepção heideggeriana de designação, estabelecendo suas teses e depreendendo suas implicações. Apresentaremos algumas evidências textuais para indicar que Heidegger não compartilharia das problemáticas subjacentes ao cabedal conceitual apresentado por Lafont (filosofia analítica da linguagem). Assumindo hipoteticamente a validade de tal discussão, mostraremos que mesmo assim a interpretação de Lafont incorre em um *duplo* erro: *por um*

lado, em desconhecer o debate da filosofia analítica da linguagem em torno da tese de que sentido determina a referência, isto é, de que de tal tese não se seguem as implicações apontadas por Lafont, e, *por outro lado*, na má-compreensão do papel do signo no tocante à explicitação da noção de remissão, ou seja, de que para Heidegger, diferentemente de Frege, *signo não está para objetos*.

3.4.1 Argumentação de Lafont da noção de designação heideggeriana

Visto que o objetivo de Lafont é mostrar que Heidegger é adepto da tese segundo a qual os referentes de expressões são compreendidos via descrições, “sentidos”, o ponto colocado em questão é como Heidegger entende a referencialidade aos entes.

Heidegger abordará a questão da referencialidade nos §§ 15-18 de *Ser e Tempo*. Em especial, é o §17 que se torna alvo de análise para Lafont, pois é nele que Heidegger apresentará sua noção de remissão (*Verweisung*), mostrando como os entes se encontram pré-dispostos numa totalidade remissional (*Verweisungsganzheit*).

De acordo com Lafont, Heidegger depreende sua concepção de remissão a partir de uma análise dos variados modos de seu emprego conceitual, resultando em duas noções, quais sejam: (1) um sentido vago e comum de referir entendido como “ter a ver com”, “estar relatado a”, e (2) o uso semiótico específico de “remeter de um signo a algo”. Ademais, Heidegger teria interpretado o sentido semiótico de remissão como sendo paradigmático, *generalizando-o*. Desse modo, a compreensão da totalidade remissional é esclarecida sobre a base da estrutura do signo (Lafont 2000, p. 31-2). Assim, o primeiro passo da reconstrução de Lafont consiste em mostrar que Heidegger não consegue explicar a noção de remissão concernente à análise do utensílio sem recorrer à noção semiótica do termo, à idéia de signo (*Zeichen*).

Utensílios em geral (como o martelo, por exemplo), no tocante ao seu ser-para, estão remetidos a um “para que” (*Wozu*), ou seja, uma finalidade (constatada na obra a ser realizada), que constitui seu caráter. Segundo Lafont, o signo, por outro lado, consiste em remeter e não somente a entes disponíveis, mas ao que ainda não é tomado como tal. É nessa possibilidade de estar remetido ao que ainda não é tomado como disponível que consiste o caráter específico do signo enquanto “mostrar” (*Zeigen*). Para Lafont, esse ponto indica um processo semiótico de desvelamento dos entes, implicando ainda numa concepção de linguagem como um instrumento ôntico (Ibid, p. 34-5).

A explicação de Heidegger da noção de remissão por meio de uma análise do signo, numa equação dos dois sentidos de remissão acima apontados, segundo Lafont, só é plausível na medida em que o “martelar do martelo” e o “mostrar do signo” sejam ambos tomados como atividades do *ser-aí*. No entanto, observa Lafont, Heidegger dá indicações de que o “mostrar do signo” não pode ser compreendido como meramente um resultado da atividade do *ser-aí*, tornando assim “vulnerável” seu caráter de remissão teleológica³⁴ (Ibid., p. 41). Ou seja, para Lafont, *é somente mediante a estrutura do signo que Heidegger consegue tornar plausível sua noção de remissão.*

Tendo cumprido o primeiro passo de sua argumentação apontando que Heidegger necessita recorrer à idéia de signo para explicar sua concepção de remissão, Lafont precisa então mostrar *como e por que* a referencialidade via signo implica uma atribuição (implícita) de propriedades. No entanto, Lafont não é clara no tocante a esse ponto. A explicação mais explícita para tanto é fornecida no seguinte trecho (Ibid., p. 188):

Nossa compreensão de algo como mesa, porta, carro ou ponte já determina o que ‘vemos’ somente na medida em que estes signos (nomes gerais) não são meramente puras expressões designativas; isto é, somente se ao usá-las ‘nós não simplesmente designamos algo; mas aquilo que é designado é compreendido *como* aquilo que estamos tomando *como* sendo esta coisa em questão’ [SZ, §32 p. 149]). Assim, porque tal designação é entendida como uma atribuição implícita de propriedade, através desta atribuição o ente em questão torna-se acessível com [dentro] o mundo (sendo classificado como algo). O ente é então diferenciado de todos os outros através das propriedades que lhe são *prescritas*. Por essa compreensão de nomes como atributos, em que eles são assimilados a predicados, Heidegger *reduz a relação de designação à relação de atribuição.*

Sendo assim, ao nomear algo como “cadeira”, “porta”, Heidegger não pretenderia apenas se referir a tais entes, mas dizer algo no tocante ao seu “ser”, tomando-os como nomes gerais, signos. Isso, para Lafont, já significaria dizer “algo de algo”, ou seja, uma predicação, por meio da qual Heidegger reduziria a relação de designação à relação de atribuição. A estrutura dessa argumentação consiste nas seguintes premissas: (p1) Heidegger explica sua noção de remissão via uma concepção semiótica do “referir-se” de um signo; (p2) a noção semiótica de remissão implica uma concepção indireta de designação; (p3) na medida em que não apenas designa, mas pretende dizer algo sobre o ente, tal noção de remissão trata nomes gerais (signos) como atributos; (p4) entender a relação de designação como uma relação de atribuição de propriedades é característicos de teorias (como a de Frege), segundo as quais sentido determina remissão (idealismo lingüístico); (p5) Heidegger incorre num idealismo lingüístico.

³⁴ Considerada por Heidegger como finita e remetida a um *ser-aí*.

A interpretação de Lafont consiste em mostrar p1 a p3, ou seja, que Heidegger explica a referencialidade via estrutura do signo, e que esta implica uma relação indireta e atributiva de designação. Se se deve colocar em xeque a interpretação de Lafont, a questão central é a seguinte: *o que deve ser entendido por signo para que o mesmo implique numa “atribuição de propriedades”*, e o que, nesse contexto, devemos entender por “determinar”?

A noção de “determinação” pode ser apreendida a partir de dois pontos: (1) pela interpretação da diferença ontológica como uma substituição para a distinção empírico/transcendental; e (2) pela própria noção de determinação implícita no arcabouço crítico (teorias da referência direta) remetido por Lafont³⁵. De maneira breve, poder-se-ia entender “determinar” nesse contexto no seguinte sentido: as condições de possibilidade da experiência são as condições de possibilidade de constituição dos objetos da experiência (Kant [Lafont, 2000, p. xiii]), ou seja, as categorias (sentidos de ser) por meio das quais compreendemos os entes são constitutivas para o que eles são. Seja como for, “determinar” nesse contexto está qualificando a referencialidade indireta do signo, isto é, de que *a referencialidade via estrutura do signo implica uma atribuição de propriedades ao ente designado, determinando-o*. No que se segue, apresentaremos de maneira sucinta a concepção fregeana de designação, a fim de tornar o argumento de Lafont um pouco mais claro no tocante ao fundamento de sua crítica.

3.4.2 A concepção indireta de referencialidade de Frege

Tal como pressuposto por Lafont, de fato, em “Sentido e Referência” Frege entende signo como um designador que está para um nome próprio, sendo que ao signo sempre corresponde um sentido determinado. Diz Frege (1978, p. 62):

Neste contexto fica claro que, por “signo” (*Zeichen*) e por “nome”, entendi qualquer designação que represente um nome próprio, cuja referência seja um objeto determinado (esta palavra tomada na acepção mais ampla), mas não um conceito ou uma relação, que serão discutidos em outro artigo. A designação de um objeto

³⁵ A noção de “determinação” pode também ser explicada recorrendo ao texto de Putnam (The meaning of ‘meaning’) do qual Lafont retira seu argumento crítico. Em seu texto, Putnam explica a idéia de sentido como “determinando” o referente assimilando sentido a descrições ou propriedades que compõe o conceito de um objeto. No entanto, Lafont não usa essa estratégia para provar sua tese. Outro argumento contra a leitura de Lafont seria então mostrar que (1) Heidegger não assimila a noção de ‘conceito’ a um ‘conjunto de propriedades’ ou ‘atributos’ de um objeto (o que penso ser muito próximo da concepção de Husserl nas *Investigações Lógicas* – cf. nota 7); ou (2) mostrar que o conjunto de características (“sentidos”) que podem servir para compreender algo não implica na determinação de sua extensão conceitual (ex.: vários modos de se compreender a palavra “história” não implicam numa univocidade de extensão conceitual, isto é, cada sentido implicaria um domínio diferente de objetos). Esta é a estratégia argumentativa usada por Leslie MacAvoy (2005).

singular pode também consistir em várias palavras ou outros sinais. Para sermos breves, chamaremos cada uma destas designações de nome próprio.

Para Frege, portanto, um signo sempre *expressa* um sentido determinado, sendo um “modo de apresentação” do objeto (porém, este não deve possuir um único sinal – ou seja, a *relação* entre “sentido” e “designado” é do tipo “muitos-um”). O signo enquanto nome próprio expressa ou diz algo do objeto designado de maneira mediata, indireta. Assim, pode-se dizer que, como um modo de apresentação, o signo refere-se ao designado (objeto) atributivamente.³⁶

Frege estabelece uma distinção entre o sentido de uma sentença, enquanto o modo de apresentação do referente, e a referência da sentença (o objeto por ela designado). O sentido da sentença deve ser entendido como o pensamento da mesma (Ibid., p. 67-8), e a referência como o valor de verdade da sentença (Ibid., p. 69). Para citar seu exemplo clássico, as sentenças “A estrela vespertina” e “A estrela da manhã” são sentidos ou modos de apresentação do planeta “Vênus”, a referência da sentença. Assim, por exemplo, quem quer se referir ao planeta “Vênus”, pode tanto fazê-lo por meio do primeiro sentido (descrição) ou do segundo; ou seja, quaisquer que sejam os sentidos (modos de apresentação) que um referente possa ter, é por meio deles que o referente é identificado. Claro está, nesse contexto, que essa discussão é motivada em Frege por um princípio cognitivo, ou seja, de que é “[...] a busca pela verdade, onde quer que seja, o que nos dirige do sentido para a referência” (Ibid., p. 69). A idéia subjacente essa discussão é a de que sentenças do tipo “ $a = b$ ”, que representam uma igualdade, possuem um valor cognitivo, expressam um pensamento – o ponto para Frege é justamente como conceber a própria relação de igualdade (cf. Ibid., p. 61). Apesar da discussão em torno do conceito de sentido em Frege, bem como de sua apropriação pela literatura filosófica posterior (cf. Chalmers 2002), deve ficar claro que Frege não entende a noção de sentido como uma entidade ou conteúdo mental (Frege, 1978, p. 64-5). Desse modo, as críticas “mentalistas” à sua teoria, como se sentido se tratasse de um conteúdo mental ou representação inerente à mente de cada sujeito (cf. Putnam 1975, p. 218), devem ser redirecionadas às apropriações e interpretações posteriores de seu pensamento, não ao próprio Frege. No entanto, o ponto é saber que espécie de “tesouro comum de pensamentos” da humanidade é isso que Frege visa com a noção de sentido (Frege, 1978, p. 65) e em que “lugar” ele se encontra.

³⁶ Conferir Frege (1978, p. 116) “Digressões sobre o Sentido e a Referência”.

Para os propósitos em questão, não é imprescindível uma análise pormenorizada do texto de Frege, nem uma referência à longa tradição de discussão que se seguiu dessa concepção. O ponto em questão era apenas mostrar as evidências textuais para ilustrar melhor o argumento de Lafont, ou seja, de que para Frege signo funciona como um designador indireto da referência. Para tanto, elaboramos a seguinte lista de critérios para a designação indireta via signo, subtraída da própria citação acima do texto de Frege, quais sejam: (1) *que signo esteja para um nome próprio, tendo um objeto determinado como referência*; (2) *que a referência não seja um conceito*; (3) *que a referência não seja uma relação*; ³⁷ (4) *que o signo expresse o sentido de algo, enquanto modo de apresentação do mesmo (ibidem, p. 62)*. A não satisfação de tais condições implica: (I) que mesmo aceitando a possibilidade da analogia Frege/Heidegger, a noção de signo, tal como exposta por Heidegger, por si só não é suficiente para explicar a referencialidade aos entes do modo requerido pela tese crítica (na medida em que não se dá via uma atribuição de propriedades); (II) na incoerência da analogia Frege/Heidegger no tocante a referencialidade via signo.

Nesse contexto, outro ponto digno de nota é que, no próprio âmbito da filosofia analítica da linguagem, filósofos que argumentam em favor da concepção fregeana sustentam que a idéia de “determinação” invocada pelas teorias da referência direta não condiz exatamente com a proposta da concepção de designação (indireta) via sentido ³⁸. A própria noção fregeana de sentido é, ademais, tema de debate nessa tradição, devido principalmente a seu caráter ambíguo ³⁹. Ou seja, no tocante à argumentação de Lafont, *não bastaria mostrar que Heidegger defende uma concepção de designação via atribuição de propriedades e apresentar contra-argumentos de teorias rivais para “refutá-lo”; seria necessário mostrar que efetivamente a concepção de Heidegger implica numa determinação do referente – ponto*

³⁷ Se signo deve estar para algo, um objeto, e este caracterizado como “[...] tudo o que não é uma função, de modo que uma expressão dele não contém lugar vazio” (Frege, 1978, p. 47), fica claro que o requisito 2 pode ser entendido como uma consequência explicativa de 1.

³⁸ Para esse ponto, cf. Chalmers “On Sense and Intension” (2002), cujo argumento diz respeito a uma noção mais fraca de determinação, ou seja, há condições tanto epistemológicas quanto “naturais” (de efetividade e correspondência dos sentidos no mundo atual) para que um sentido possa designar atributivamente um referente. Por outro lado, Putnam (The meaning of ‘meaning’), que defende uma concepção direta da referencialidade, não nega que um ente possa ser referenciado via atributos (por exemplo, isso é proposto em sua noção de *esteriótipos*); o ponto criticado é que esta seja a única forma de se entender a referencialidade aos entes.

³⁹ Um exemplo pode ser encontrado em *On Frege’s Two Notions of Sense*, onde Rosado Haddock (2000) aponta que Frege defende ao longo de sua obra duas noções de sentido, intercambiando-as; uma relacionada à expressão lingüística, e outra, relacionada a noção (vaga) de conteúdo conceitual.

este que não é tornado claro por Lafont em nenhum de seus textos ou esclarecimentos subsequentes.⁴⁰

No que se segue, após a apresentação de evidência textual para indicar que os problemas colocados por Lafont são alheios à temática heideggeriana, assumiremos hipoteticamente que esse primeiro ponto procede. Então, cedendo legitimidade à problemática levantada por Lafont, argumentaremos que Heidegger não compreende signo de maneira análoga a Frege, mostrando que as condições para designação indireta via signo, subtraídas do próprio texto de Frege, não são satisfeitas pela concepção heideggeriana.

3.4.3 Argumentos em resposta à crítica de Lafont

As discussões centrais no âmbito filosofia analítica da linguagem dizem respeito a questões acerca da idéia de “significado” em geral, de como expressões linguísticas podem capturar ou como se referir aos entes, da relação entre linguagem e mundo (semântica), da unidade e construção de palavras para a formação de unidades gramaticais (sintática), do modo como a linguagem é usada num determinado contexto e por um determinado grupo de falantes (pragmática), etc. No entanto, no contexto específico acima apresentado, acerca das teoria da referência, seja indireta ou direta, o ponto em questão é *como uma expressão linguística capta ou se refere a um determinado objeto, isto é, quais são as condições (linguísticas) para a referencialidade*. Nesse sentido, o confronto de uma reflexão filosófica oriunda desse contexto de problemas com a problemática ontológica-hermenêutica de Heidegger exigiria, em primeiro lugar, um ponto ou conjunto de problemas em comum, para que, em seguida, seus argumentos e concepções pudessem ser avaliados de acordo com seu alcance e validade.

Ao fim parágrafo 34 de *Ser e Tempo*, cujo título é “Discurso e Linguagem”, Heidegger faz a seguinte afirmação: “A investigação filosófica deve renunciar a uma ‘filosofia da linguagem’ a fim de poder questionar e investigar ‘as coisas mesmas’ e dever colocar-se em condições de trazer uma problemática clara, do ponto de vista dos conceitos” (Heidegger, 1979, p. 166). Ou seja, para Heidegger, o questionamento oriundo de uma “filosofia da linguagem” não seria capaz de responder ontologicamente pelo modo de ser da linguagem,

⁴⁰ Seja em “Heidegger on meaning and reference” (2005) ou em “Précis of *Heidegger, Language, and World-disclosure*” (2002), Lafont simplesmente se resume a afirmar que a atribuição implícita de propriedades se deve a que na compreensão de algo como algo, na abertura de mundo, os entes são diferenciados uns dos outros através de uma atribuição de propriedades, implicando numa concepção indireta de designação. Lafont então diz que essa concepção de designação “foi refutada” pelas teorias da referência direta, estendendo tal “refutação” à Heidegger. No entanto, em nenhum momento Lafont discute os pontos críticos indicados e discutidos pelas teorias da referência direta no tocante à concepção indireta de designação.

pelo significado ontológico desta⁴¹. Isso, dito de outra maneira, significa dizer que Heidegger não vê a filosofia da linguagem como uma disciplina ou vertente do pensamento filosófico que seja capaz de lidar com e se colocar os mesmos tipos de problemas para os quais ele se volta com sua investigação ontológica. Porém, poder-se-ia dizer que a recusa de Heidegger no tocante à “capacidade” de uma filosofia de linguagem de abordar e de se colocar a pergunta acerca do ser da linguagem não implica que o próprio arcabouço conceitual heideggeriano não possa passar pelo crivo da crítica de tal disciplina e suas teorias. Entretanto, num curso posterior à época de *Ser e Tempo*, no escrito intitulado *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia* (*idem*, 1988), após comentar que mesmo Aristóteles não entendia a asserção como meramente uma articulação e seqüência verbal, e que a constituição do λόγος abrangia palavra, significação, pensamento e pensado, Heidegger tece a seguinte observação (*Ibid.*, p. 206):

É insuficiente caracterizar formalmente estas relações entre palavras, significados, pensamento, coisas pensadas, e seres como a relação entre signo e significado. Ainda a relação de palavra-som para palavra-significado não deve ser vista tal como uma relação-signo. O som verbal não é um signo para um significado tal como o signo de trânsito é o signo para a direção do trânsito.

Ou seja, Heidegger simplesmente diz que é insuficiente, para sua problemática ontológica, seja acerca do λόγος em geral ou da asserção em particular, proceder via uma caracterização meramente verbal e sígnica, sugerindo, ademais, que a noção mesma de signo possui um uso ou “significado” diferente quando aplica ao âmbito da linguagem. Continua Heidegger (*Ibid.*, p. 206-7):

Se a proposição é uma sequencia verbal que requiere uma combinação, então correspondendo à sequencia das palavras haverá uma sequencia de idéias para as quais a combinação também será necessária. Esta sequencia de idéias correspondente à sequencia verbal é algo psíquico, presente no pensamento. E, dado que na asserção algo é asserido sobre os entes, segue-se que alguma coisa ou algum complexo de coisas físicas tem que corresponder a este complexo de idéias presentes no pensamento. Temos então que corresponder ao complexo verbal um complexo ideal *na mente*, e este complexo ideal é suposto referir-se ao complexo de seres *fora* da mente. O problema então surge: como o complexo ideal na mente pode estar *em acordo* às coisas externas? Isto é comumente formulado como o problema da verdade ou objetividade. Porém, essa abordagem fundamentalmente errônea à questão é motivada pelo fato de que a asserção é tomada primeiramente como uma sequencia verbal.

e em outro contexto (*idem*, 2003, p. 389-390):

⁴¹ Para uma discussão acerca desse ponto, cf. Loparic (2005)

O enunciado [...] nunca nos traz em geral e primariamente para diante do ente retirado ao velamento, mas ao inverso. O quadro-negro já precisa ter se tornado manifesto para nós, enquanto este ente assim constituído, se quisermos produzir enunciados sobre ele de maneira mostradora. O λόγος ἀποφαντικός apenas ex-põe enunciativamente o que já está manifesto, mas não forma em geral em primeiro lugar a abertura do ente.

Fica bem claro com essas duas passagens citadas que (1) Heidegger não pretende se aderir às problemáticas relativas à filosofia da linguagem em geral, (2) não entende a enunciação ou asserção como uma *relação* entre “sentença” e “objetos”, ou seja, como modo de designação de objetos, e (3) apresenta uma justificativa para (1), ou seja, que tal investigação pode levar à pseudo-problemas (no caso Heidegger cita explicitamente apenas o problema acerca da noção de verdade ou objetividade, no entanto, pode-se pensar também nos problemas da filosofia da mente acerca do internalismo x externalismo, etc).

A despeito da evidência textual, Lafont parece ter argumentos mais fortes para atribuir sua crítica a Heidegger. Mesmo mediante evidência contrária, tomaremos a hipótese crítica de Lafont como verdadeira, e a levaremos até as últimas consequências, mostrando sua incoerência. Como mostrado acima, o ponto central da argumentação de Lafont reside em mostrar que Heidegger explica a referencialidade via estrutura dos signos, e que esta implica uma relação indireta e atributiva de designação.

A idéia geral da referencialidade indireta diz que a referência aos entes ou objetos sempre se dá por meio de um “sentido”, e este considerado como um “modo de apresentação” do referente. Isso implica em tomar a noção de sentido ou como uma descrição do objeto referido, seu modo de apresentação, ou ainda como uma nota conceitual do mesmo. Nesse caso, como mostramos no início da seção 3.1, Heidegger é explícito ao afirmar que a propriedade de um ente revelado com a asserção não expressa um sentido do mesmo. Para Heidegger, sentido é um existencial do ser-aí, não sendo nem uma propriedade (*Eigenschaft*) dos entes nem algo que paira num “reino intermediário” (*idem*, 1979, p. 151). Ou seja, sentido de ser não é algo assimilável à propriedades ou características dos entes enquanto *tipos naturels*. Todavia, Lafont interpreta que para Heidegger sentido é o “modo de ser dado do que é designado” (Lafont 2000, p. 183), e que a relação de designação é entendida como uma relação de atribuição de propriedades. Dessa interpretação, pode-se facilmente inferir que o conceito de sentido contemplaria as noções de propriedade e/ou conjunto de características como modo de aparição de algo, *contradizendo a própria noção de Heidegger*.

Por fim, o ponto da argumentação de Lafont recai sobre a noção de signo, e este entendido como um designador. Como já foi mostrado no contexto do capítulo 2 (cf. 2.2 e 2.3), nem a noção de signo nem a noção de significado apresentadas por Heidegger implicam

uma estruturação lingüística explícita e muitos menos tem um objeto ou ente como seu referente. Significar para Heidegger não é discriminar ou apontar entes, mas a apreensão de relações de remissão, ou seja, relações que implicam conformidade a finalidades, não podendo ser vista como “propriedades” de entes (Heidegger, 1979, p. 83).

O objeto da análise do signo em *Ser e Tempo* é explicitar a noção de remissão, determinação do disponível enquanto utensílio, bem como a estrutura ontológica da mundanidade do mundo. *O ponto para Heidegger, portanto, não é explicar como uma expressão pode se referir a um objeto no mundo, mas como os entes se tornam primariamente acessíveis a nós no âmbito de nosso comportamento cotidiano, e como o encontro com entes nesse modo nos “abre” o mundo.* Diz Heidegger (Ibid., p. 79):

Propriamente, não ‘apreendemos’ o signo quando somente o olhamos e constatamos ser ele uma coisa que mostra (*Zeigding*). Mesmo quando seguimos com os olhos a direção mostrada pela seta e vemos algo simplesmente dado no sentido em que aponta a seta, também não nos encontramos, em sentido próprio, com o signo. Ele se volta para a visão circunspectiva do modo de lidar na ocupação e isso de tal maneira que a visão circunspectiva, seguindo-lhe a indicação, dá uma ‘visão panorâmica’ explícita de cada laço (*Umhafte*) do mundo circundante. A visão panorâmica da circunspeção não *apreende* o que está disponível; antes, ela recebe uma orientação do mundo circundante.

e mais adiante (Ibid., p. 79-80):

Signo não é uma coisa que se ache numa relação de amostragem (*zeigender*) com outra coisa, *mas um utensílio que, explicitamente, eleva um todo de utensílios à visão circunspectiva, de modo que a determinada mundana do disponível se anuncie conjuntamente.*

Um primeiro aspecto do utensílio-signo é que seu papel não é indicar algo pura e simplesmente, ou seja, ser um modo de apresentação ou designação de algo, na medida em que não desempenha a função de encontrar ou identificar algo. Pelo contrário, o signo desempenha a função de explicitar as remissões relativas ao âmbito de nossa ocupação com as coisas, ou seja, os *nexos funcionais* por meio dos quais as coisas com que nos ocupamos se encontram *dispostas em relação*. Ademais, segundo Heidegger, a visão panorâmica da multiplicidade de remissões (funcionais), como multiplicidade de referências de utilidade (ser-para) dos utensílios, da mesma forma, não apreende algo que se encontra disponível, ou seja, um ente ou um objeto, mas recebe uma *orientação*, isto é, resulta num comportamento (normativo de quem por ela se guia) face ao que se apresenta.

Fica claro que, para Heidegger, o mostrar do signo não tem como referência um objeto, mas uma indicação sobre uma estrutura relacional disposta que serve como guia para a ação ou como orientação (critérios 1-3). O mostrar do signo não é um modo de apresentação de algo simplesmente porque não aponta para ou mostra um objeto, mas remete a um conjunto de relações disponíveis, cujo caráter jaz em sua *utilidade* (ser-para) (critério 4). Visto isso, temos que os critérios acima apresentados para que um signo funcione como um referente ou expressão de algo, no sentido fregeano, não se coadunam com o papel que o signo desempenha no tocante à explicitação da noção de referência/remissão (*Verweisung*) de Heidegger. Portanto, signo não desempenha em *Ser e Tempo* a mesma função que no âmbito da teoria da referencialidade de Frege; dado que esta é a premissa central sobre a qual se fundamenta a tese de Lafont, a analogia Frege/Heidegger bem como o “idealismo lingüístico” de Heidegger não se seguem. O erro interpretativo de Lafont é duplo: ignorar toda a tradição e discussões subseqüentes em torno da questão do signo no tocante a referencialidade no âmbito da filosofia analítica, bem como descaracterizar o contexto da problemática heideggeriana no qual a questão do signo se apresenta.

Em suma, neste capítulo tratamos do sentido de ser do ente compreendido como subsistente, mostrando como que, por meio deste sentido de ser, se efetiva a abertura para propriedades, ou seja, a possibilidade de tomar os entes como “substrato de propriedades” ou de acordo com suas determinações. Além do mais, fizemos notar a peculiaridade da noção heideggeriana de asserção ao analisar uma crítica à sua concepção de sentido. O ponto da crítica pode ser resumido no seguinte: Heidegger acomete em idealismo lingüístico, na medida em que entende a referencialidade aos entes atributivamente, ou seja, por uma relação mediada. Tal mediação, segundo Lafont, pode ser claramente vista na medida em que Heidegger se utiliza da noção de signo para explicar sua concepção de referência. A idéia de signo como meio de referencialidade é típica de uma teoria como a de Frege, que incorre em idealismo lingüístico refutado pelos filósofos das teorias da referência direta. Logo, a concepção de Heidegger incorre no mesmo problema. No entanto, como deixamos claro por meio de nossa análise, a argumentação de Lafont só tem efeito se Heidegger efetivamente entendesse que o signo desempenha a função de um designador lingüístico. Como mostramos no capítulo 2 e realçamos nesta última seção, não é o caso que Heidegger assuma que o signo desempenhe o papel seja de um designador lingüístico, de significação ou expressão no âmbito de sua análise. Logo, o argumento de Lafont não se segue. Outro ponto que fizemos notar é que Heidegger também não entende por sentido algo como “propriedades” ou “modo

de apresentação” dos entes, portanto, concepção também diferente da que está em questão no âmbito das discussões da filosofia da linguagem. No que se segue, apresentaremos uma retomada no que foi discutido e teceremos alguns apontamentos finais.

CONCLUSÃO

A partir de uma primeira caracterização da noção de sentido, apresentada por Heidegger em *Ser e Tempo*, identificamos a rede conceitual inerente a tal noção e a analisamos. Da caracterização de sentido como o que possibilita a compreensão de “algo como algo”, nossa análise se restringiu, por razões metodológicas, em explicitar o que se coloca em questão na compreensão dos sentidos de ser dos entes em geral, ou seja, dos sentidos de ser do disponível e do subsistente dos entes não dotados do modo de ser do ser-aí. Concedendo um privilégio à análise conceitual para a explicitação das teses heideggerianas concernentes à compreensão, a interpretação apresentada exibiu assim um caráter menos historiográfico e mais conceitual. Isso é facilmente constatado pela escolha de não seguir uma linha bem comum de interpretação da temática heideggeriana da compreensão, comumente voltada para a hermenêutica de Dilthey e para o contexto de discussões da filosofia da vida. Não se trata, porém, de desconsiderar totalmente o vínculo com a tradição hermenêutica que a temática da compreensão sugere, mas de interpretar e explicitar as próprias teses oriundas desta com um outro arcabouço conceitual, mais contemporâneo, visando proporcionar uma interpretação menos historiográfica e mais geral do ponto de vista das teses filosóficas em questão.

Com a explicitação do sentido de ser do disponível, vimos o “aparelhamento” envolvido na compreensão desse sentido de ser bem como algumas de suas implicações. Nesse âmbito, vimos que os entes não são compreendidos por suas propriedades ou determinações entitativas, mas de acordo com o papel que os mesmos desempenham numa “prática” conformativa, ou seja, uma prática direcionada a fins. Notamos ainda que a “estruturação”, por assim dizer, dessa prática se efetiva por uma relação todo/parte, ou seja, cada ente em particular depreende sua função, seu ser-para, a partir de sua pertinência e função em conformidade com um todo que lhe é anterior (cf. capítulo 2.3 acima). A apreensão das relações de remissão que estruturam uma prática e formam o mundo, ou o remeter-se a si mesmo por parte do ser-aí a essas relações de remissão, constitui o que Heidegger chama de significar.

Nesse contexto, fizemos notar que a compreensão desse sentido de ser implica certo modo do ser-aí se relacionar ou comportar-se face aos entes, caracterizado pelo tipo de relação “remissão”. Nesse ínterim, asserimos a tese interpretativa segundo a qual a noção de relação desempenha um papel central no tocante à compreensão dos sentidos de ser, isto é, de

que a compreensão dos sentidos de ser implica uma espécie de tipologia de relações que reflete os modos como o ser-aí se comporta face aos entes em geral.

Com a explicitação do sentido de ser do subsistente, vimos como se efetiva uma mudança na compreensão de ser, mudança a qual possibilita tratar os entes a partir de propriedades ou qualidades, ou seja, a tomá-los como “substrato” de propriedades. A explicitação dessa compreensão de ser se efetiva com a emergência da asserção, cuja estrutura permite dispor os entes segundo suas propriedades e compartilhar ou comunicar essa descoberta com uma comunidade, com os outros. Mostramos que a mudança da compreensão do sentido de ser se segue de uma mudança no modo do ser-aí se relacionar ou comportar-se face aos entes, caracterizada por um tipo de relação específica, um tipo de relação que denominamos de “relação subsistente”. Salientamos ainda nesse contexto como a questão da “tipologia de relações” que depreendemos de nossa análise pode afigurar-se como profícua na abordagem das temáticas subjacentes ao estudo da asserção, no tocante aos conceitos de λόγος e verdade. Finalizamos o terceiro capítulo com a apresentação e análise argumentativa de uma crítica de cunho lingüístico-analítica à noção heideggeriana de sentido. Tal análise nos permitiu esclarecer um pouco melhor alguns conceitos analisados nesta dissertação, tais como remissão, sentido e significado, bem como precisar a posição de Heidegger frente a determinadas teses e problemas, tais como acerca do papel da filosofia da linguagem no tocante ao esclarecimento de problemas ontológicos (ser da linguagem).

A pergunta que se afigurou como fio condutor desta dissertação, qual seja, “o que significa perguntar-se pelo sentido de algo?”, justificada pela importância do conceito de sentido no âmbito da filosofia contemporânea e desenvolvida neste trabalho, deve agora poder receber uma resposta. Sendo assim, em seguida apresentaremos alguns pontos, oriundos de nossa análise, explicitados e seguidos de uma orientação no tocante a desenvolvimentos futuros.

Fizemos notar a respeito da noção de sentido em *Ser e Tempo* foi que sentido não significa “propriedade”, “característica” ou “modo de apresentação” de algo, nem “validade”. Sentido para Heidegger também não resguarda nenhuma acepção lingüística, ou seja, não se resume a esta (como na filosofia da linguagem). Diz Heidegger que sentido é um existencial do ser-aí, é o que se articula na interpretação, cuja possibilidade de articulação já está prelineada de antemão na compreensão (Heidegger, 1979, p. 151; 153 ss; 161). De maneira ainda um pouco geral, podemos dizer que, se o que se articula na interpretação é a compreensibilidade do ser dos entes e visto que essa implica um modo do ser-aí se relacionar

ou comportar-se face aos entes, sentido é o que se coloca em questão, em “jogo”, em cada modo do ser-aí relacionar-se ou comportar-se face aos entes.

O primeiro ponto em relação à acepção heideggeriana de sentido diz respeito ao seu escopo geral no tocante à compreensão, ou seja, de não se restringir à esfera linguística ou meramente cognitiva. De fato, já há abordagens em relação ao conceito de sentido, por parte da própria filosofia analítica da linguagem, que têm reconhecido que este conceito não precisa ser entendido estritamente do ponto de vista linguístico. Costa (2008), por exemplo, reconhece que a noção de sentido não precisa ser entendida estritamente como linguística, propondo ainda compreendê-la pela idéia de regularidade. No entanto, como o próprio autor admite, a caracterização de sentido como regularidade é ainda vaga para ser tomada como uma definição. Apesar da caracterização de sentido como regularidade ser vista ainda como um pouco vaga, propomos uma caracterização sutilmente análoga, mas que se afigura um pouco mais intuitiva e conceitualmente “forte” do que a proposta acima apresentada: a caracterização de sentido como “invariância” ou “estrutura invariante”.

A idéia de invariância pode ser brevemente caracterizada da seguinte maneira: padrões ou estruturas relacionais que não se alteram apesar das variações de “conteúdo”. Assim, tanto a relação (neste caso, função) geométrica “ $2x + y$ ” numa reta, bem como a função (ser-para) de um utensílio são estruturas invariantes que não se alteram apesar de seu “conteúdo”: no primeiro caso, quaisquer que sejam os valores para “ x ” e “ y ”, a função desempenhará o mesmo papel numa análise (exibindo a “estrutura” de certa relação ou estado-de-coisas geométrico); no segundo caso, se o que caracteriza um utensílio no âmbito da ocupação circunspectiva é seu uso, logo, qualquer utensílio que servir para cumprir bem uma função específica poderá “preencher” a finalidade visada, desempenhar um fim.

A justificação para tal proposta de entender sentido como “estrutura invariante” reside no seguinte: (1) para Heidegger, sentido não diz respeito aos aspectos entitativos, ou seja, de configuração ou modo de apresentação de entes – sentido não é uma propriedade que um determinado ente exhibe, isto é, sua característica ou qualidade; (2) se sentido possui um caráter ontológico, ou seja, diz respeito ao próprio ser do ente em questão, visto que sentido é o que sustenta a compreensão de ser, então “sentido de ser” diz respeito a algo que é apreendido no tocante aos entes em geral (não do ente no tocante a sua entidade); (3) enquanto meio para a compreensão ontológica dos entes, sentido então designa algo que todos os entes de uma determinada “região” ou compreensão de ser têm em comum; (4) se podemos entender o que há de comum e geral em algo como a “essência” deste (numa acepção bem geral), podemos dizer que sentido é uma forma ou meio de apreender as “estruturas

invariantes” dos entes, sua “essência”. Pensamos que a proficuidade de se entender sentido como estrutura invariante, via idéia de invariância, reside em podermos expandir a análise heideggeriana dos sentidos de ser de maneira tão geral a ponto de incorporar, por exemplo, as estruturas ontológicas subjacentes aos entes do domínio do matemático, da arte, etc.

Um segundo ponto a respeito da noção heideggeriana de sentido versa sobre a relação desta com a de intencionalidade. Apesar de não ser explicitamente tematizada em *Ser e Tempo*, poder-se-ia dizer que a discussão em torno da estrutura da intencionalidade afigurou-se como um passo importante na formulação da pergunta pelo sentido do ser. Tal discussão é claramente apresentada nos *Prolegômenos* (Heidegger, 1992), onde Heidegger argumenta que Husserl falha ao explicar a intencionalidade, sua estrutura, fazendo urgir a pergunta pelo ser do intencional e isto a partir do próprio ente que tem acesso a experiência intencional, isto é, que assim se comporta (cf. Moran, 2000).

É a partir desse fio condutor que Heidegger propõe sua analítica do ser-aí, isto é, o *Dasein* como fonte da inteligibilidade de ser, cujo comportar-se face aos entes se caracteriza por exibir uma estrutura intencional, oriunda da compreensão de ser (Heidegger, 1988, p. 58ss). Se o comportar-se do ser-aí face aos entes caracteriza-se como uma estrutura intencional, e sendo que a este comportamento intencional pertence uma compreensão de ser, então, a compreensão de ser, por meio da qual o ser-aí se relaciona com os entes, caracteriza-se como oriunda de um comportamento intencional (Ibid., p. 133ss). Uma vez que toda compreensão de ser, oriunda do relacionar-se ou comportar-se do ser-aí face aos entes, dá-se por meio da estrutura do sentido, tem-se que uma estrutura intencional encontra-se subjacente à compreensão dos sentidos de ser.

Visto que a estrutura do sentido inter-media toda explicitação (interpretação) da compreensão de ser, poder-se-ia pensar que poderia haver uma espécie de “representacionalismo” implícito na compreensão de ser, ou seja, que de alguma forma algum conteúdo (em geral, conceitual) haveria de ser projetado para que algo pudesse ser compreendido. Ou ainda, como parcialmente demonstramos não ser o caso com a crítica de Lafont, se sentido fosse entendido como um “modo de apresentação” dos entes poder-se-ia também pensar numa espécie de “intermediação mental” (representação) no tocante à compreensão dos entes (para esse ponto, cf. Chalmers, 2002). A indicação que gostaríamos de apresentar é a seguinte: visto que sentido não representa características ou propriedades de objetos, nem “classes” ou “conceitos”, mas aquilo que estrutura a compreensão de “algo como algo”, a idéia consiste em pensar a noção de sentido subjacente ao comportamento intencional como representando não objetos ou propriedades, mas tipos de relações, ou seja,

estados de configuração subsistentes (do “mundo”) apreendidos na compreensão de ser. Nesse ponto, parece-nos uma boa sugestão seguir o fio condutor da noção de conformidade entendida como uma espécie de inteligibilidade própria e inerente a um estado de configuração dos entes, em cuja relação se efetiva o caráter transcendental do ser-aí. A noção de sentido entendida como o direcionamento do comportamento intencional, dessa maneira, visaria “capturar” estruturas relacionais (seja do “mundo”, natureza ou do próprio âmbito da ação humana) que seriam explícitas pela interpretação, concedendo-as assim um caráter “formal”. Ademais, a tipologia de relações subjacente ao comportamento do ser-aí face aos entes que apresentamos em nossa análise pode uma vez mais afigurar-se como um fio condutor para uma investigação mais aprofundada em torno da concepção heideggeriana de intencionalidade, quicá seu desenvolvimento e contribuições face a outras concepções.

Outro ponto que gostaríamos de chamar a atenção é acerca do que discutimos no segundo capítulo, sobre a idéia heideggeriana de significar ou significado. Como fizemos notar, a noção heideggeriana de significar não designa a apreensão de um ente ou mesmo a “referencialidade” a este (conferir capítulo 2.3); o significar para Heidegger também não é primariamente lingüístico, ou seja, não está necessária e estritamente vinculado à linguagem (falada). Pelo contrário, para Heidegger em *Ser e Tempo*, é o significar que funda a possibilidade da palavra e da linguagem (Heidegger, 1979 p. 87). Sendo assim, podemos dizer que há uma interdependência entre ontologia e linguagem, ou seja, uma dependência entre aquilo a respeito do que podemos falar, e da maneira com que pronunciamos nosso discurso (Ibid, p. 162), com o que efetivamente podemos compreender, isto é, de nossa compreensão de ser dos entes em geral. Se nos for permitido caracterizar essa tese de um ponto de vista mais geral como uma tese acerca do vínculo ou elo estreito (para não dizer “necessário”) entre ontologia e linguagem, não será muito difícil encontrar filósofos ou pensadores atuais que defendam tese similar, tal como, por exemplo, Puntel (2002). Se comprovado, esse ponto se afigura como um indicativo da proficuidade dessa temática heideggeriana para discussões atuais acerca da relação entre ontologia e linguagem.

Outro ponto relevante a se destacar é a respeito da asserção. Vimos que asserção não possui um caráter designador, referencial (no sentido comum da filosofia da linguagem), mas descobridor. Considerada a tese acima acerca da interdependência entre ontologia e linguagem, parece ficar mais simples esclarecer o caráter descobridor da asserção: se os “significados” lingüísticos, de maneira geral, são dependentes de uma compreensão de ser, ou seja, da descoberta dos entes (consolidada pela relação de significar e pela significatividade enquanto totalidade daquela), a asserção visa justamente compartilhar ou comunicar esse

descobrimiento do ser dos entes. Isso se dá porque, como afirma Heidegger (1999, p. 117), para que o ente descoberto possa ser comunicado e compartilhado pela asserção, ou seja, ter se tornado objeto de uma determinação predicativa, é necessário que o ente mesmo já tenha se tornado disponível e de maneira não predicativa (*idem*, 2003, p. 389 ss). Ter se tornado disponível ou acessível de modo não predicativo significa que para a determinação predicativa do ente é necessária uma compreensão prévia de seu ser, isto é, que o ente já tenha sido ou se tornado parte da compreensão de ser do ser-aí (estar no âmbito de compreensibilidade deste).

Por fim, deve-se notar algo a respeito das aproximações conceituais entre Frege e Heidegger: como defende Gabriel (2001), Frege tem uma herança conceitual e filosófica que remete a Lotze, em particular, no tocante à noção de sentido (*Sinn*). Como foi mencionado no contexto da introdução do presente trabalho, de forma análoga, Heidegger também recebe uma influência de Lotze, o que é claramente indicado com as remissões e discussões de Heidegger a este último no tocante à lógica. A sugestão que gostaríamos de deixar é que, se se pretende conceber uma relação ou aproximação conceitual entre Frege e Heidegger, tal deveria ser buscada por intermédio de Lotze, e o contexto de discussão que a obra deste estava inserida em confins do século XIX.

Por fim, gostaríamos de registrar a possibilidade de futuramente desenvolvermos um estudo mais aprofundado sobre a noção heideggeriana de sentido, porém, vinculada a temas e problemas concernentes à filosofia da mente e da lógica, tais como intencionalidade e constituição das entidades formais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Blattner, W. D. *Heidegger's Temporal Idealism*. New York: Cambridge University Press, 1999.
- Brandom, R. B. *Tales of Mighty Dead: Historical Essays in Metaphysics of Intentionality*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts; Longon, England: 2002.
- Carman, T. *Heidegger's Analytic: Interpretation, Discourse and Authenticity in Being and Time*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Chalmers, D. On Sense and Intension. *Philosophical Perspectives* 16, 2002. Disponível em: <http://consc.net/papers/intension.pdf>.
- Costa, C. *Arquiteturas Conceituais: Uma abordagem da Filosofia Contemporânea*. Natal: EDUFRN, 2008.
- Crowell, S. G. *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths toward Transcendental Phenomenology*, 2001.
- _____. Subjectivity: Locating the First-Person in *Being and Time*. *Inquiry* 44 (2001), 433-54
- Dahlstrom, D. O. *Heidegger's Concept of Truth*. Cambridge, Cambridge University Press: 2001.
- Devitt, M., Hanley, R. (ed). *The Blackwell Guide to Philosophy of Language*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- Donnellan, K. Reference and Definite Descriptions, *The Philosophical Review*, Vol. 75, No. 3. 1966, pp. 281-304.
- Dreyfus, H. *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's "Being and Time," Division I*. Cambridge, Mass., MIT Press, 1991.
- Dreyfus, H; Spinoza, C. Coping with Thing-in-themselves: A Practice-Based Phenomenological Argument for Realism. *Inquiry*, v. 42 I. 1, 1999, pp. 49-78.

Frege, G. *Lógica e Filosofia da Linguagem*. Tradução e notas: Paulo Alcoforado. São Paulo, Cultrix: 1978.

Gabriel, G. Frege, Lotze, and the Continental Roots of Early Analytic Philosophy. In: Reck, E. H. (Ed.) *From Frege to Wittgenstein: Perspectives on Early Analytic Philosophy*. Oxford University Press, 2001.

Guignon, C. B. (ed): *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge University Press, 1993.

Habermas, J. *Postmetaphysical thinking*. Cambridge, MA: MIT Press, 1992.

Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1979.

_____. *Ser e Tempo*. Pt 1 & Pt 2. 4 ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

_____. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. *Phenomenological Interpretations of Aristotle: Initiation into Phenomenological Research*. Transl. Richard Rojcewicz. Bloomington: Indiana University Press, 2001.

_____. Sobre a Essência do Fundamento. In: *Coleção Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *History of the concept of time: prolegomena*. Translated by Theodore Kisiel.

Bloomington: Indiana University Press, 1992.

_____. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. In: Gesamtausgabe 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988 (a).

_____. *The Basic Problems of Phenomenology*. Translation, Introduction and Lexicon by Albert Hofstadter. Revised Edition. Indianapolis: Indiana University Press, 1988

_____. *Frühe Schriften*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1976.

_____. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. In: Gesamtausgabe 21 (Wintersemester 1925/26). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

- Heijenoort, J. v. Logic as Language and Logic as Calculus. *Synthese*, v. 17, 1967, pp. 324-30.
- Hill, C. & Rosado Haddock, G. E. *Husserl or Frege? Meaning, Objectivity, and Mathematics*, 2000.
- Hintikka, M. B., Hintikka, J. *Uma Investigação sobre Wittgenstein*. Campinas: Papyrus, 1994.
- Hoffman, P. Heidegger and the Problem of Idealism. *Inquiry*, v. 43 I. 4, 2000, pp. 403-12.
- Husserl, E. *Logical Investigations*. V. 1&2. Routledge: London, 2001.
- Kisiel, T. *Heidegger's Way of Thought*. New York, London: Continuum, 2002.
- _____. *The Genesis of 'Being and Time'*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- Kripke, S. *Naming and Necessity*, Harvard University Press, 1972.
- Kush, M. *Linguagem como cálculo versus linguagem como meio universal*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.
- Lafont, C. *Heidegger, Language, and World-disclosure*. Cambridge University Press, 2000.
- _____. Heidegger on meaning and reference". *Philosophy and Social Criticism*, v. 31 n. 1, 2005, pp. 9-20.
- _____. Précis of Heidegger, Language, and World-disclosure". *Inquiry* 45, 2002, pp. 185-189.
- Loparic, Z. A linguagem objetificante de Kant e linguagem não-objetificante de Heidegger. *Natureza Humana*, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 35-49, 2005.
- MacAvoy, L. Meaning, categories and subjectivity in the early Heidegger, *Philosophy & Social Criticism*, v. 31 n. 1, 2005; pp. 21-35.
- Malpas, J. The Fragility of Robust Realism: A reply to Dreyfus and Spinoza. *Inquiry*, v. 42 I. 1, 1999, pp. 89-102.
- McDonnell, C. Understanding and Assessing Heidegger's Topic in Phenomenology in Light of His Appropriation of Dilthey's Hermeneutic Manner of Thinking. In: McDonnell, C. &

- Kelly, T. A. F. (eds): *Maynooth Philosophical Papers*. The Faculty of Philosophy, National University of Ireland – Maynooth, 2007.
- McDonnell, C. & Kelly, T. A. F. (eds): *Maynooth Philosophical Papers*. The Faculty of Philosophy, National University of Ireland – Maynooth, 2007.
- Mendelsohn, R. L. *The Philosophy of Gottlob Frege*. Cambridge University Press, Cambridge: 2005.
- Moran, D. Heidegger's Critique of Husserl's and Brentano's Accounts of Intentionality. *Inquiry*, v. 43, I. 1, 2000. pp. 39-65.
- Puntel, L. B. The Concept of Ontological Category: A New Approach. In: Richard M. Gale (ed). *The Blackwell Guide to Metaphysics*. Oxford, Blackwell Publishers, 2002, pp. 110-130.
- Putnam, H. *Mind, Language and Reality – Philosophical Papers*, v. 2. Cambridge University Press, 1975.
- REIS, R. R. O ens realissimum e a existência: notas sobre o conceito de impessoalidade em Ser e Tempo, de Martin Heidegger. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. XLII, n. 104, p. 113-129, 2001.
- Reck, E. H. (Ed.) *From Frege to Wittgenstein: Perspectives on Early Analytic Philosophy*. Oxford University Press, 2001.
- Rorty, R. "Wittgenstein, Heidegger and the reification of language". In: Guignon, C. B. (ed): *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge University Press, 1993.
- _____. Not All *That* Strange: A Response to Dreyfus and Spinoza. *Inquiry*, v. 42 I. 1, 1999, pp. 125-8.
- Russell, B. *Introduction to Mathematical Philosophy*. New York, Dover Publications Inc, 1993.
- Schmitt, R. *Martin Heidegger on Being Human: An Introduction to Sein und Zeit*. New York, Random House, 1969.

Tugendhat, E. La pregunta de Heidegger por el ser. In: *Ser, Verdad, Acción: Ensayos Filosóficos*. Barcelona: Gedisa Editorial, 1998, p. 97-124

Vigo, A. G. *Arqueología y Aleteiología: y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2007.

Wrathall, M. A. Practical Incommensurability and the Phenomenological Basis of Robust Realism. *Inquiry*, v. 42 I. 1, 1999, pp. 79-88.