

“O MAIS PERIGOSO DOS BENS...”: HEIDEGGER E A AMBIGUIDADE DA LINGUAGEM

"Les plus dangereux de tous les biens ...": Heidegger et l'ambiguïté du langage

Carlos Arthur Resende Pereira¹

Resumo: Em uma conferência de 1936, intitulada *Hölderlin e a Essência da Poesia*, o filósofo alemão Martin Heidegger comenta um escrito do poeta Friedrich Hölderlin, que caracteriza a linguagem como “o mais perigoso de todos os bens”. Na leitura de Heidegger, linguagem é, enquanto força de exposição do ser, também o principal perigo para o próprio ser. Isto porque, uma vez que o ser expõe-se por meio dos entes, ele jamais se deixa apreender enquanto tal, abrindo a possibilidade de se tomar o ente pelo ser. Dessa forma, pertence à linguagem uma intrínseca ambiguidade: ao mesmo tempo em que é por meio dela que o ser se revela e expõe (nos entes), é também por meio desse revelar que o ser se encobre – e ao manter-se encoberto, corre o risco de se deixar tomar pelo ente como vigência constante. Também em *Ser e Tempo*, obra de 1927, observa-se que Heidegger pensa a ambiguidade característica da linguagem, ao fazer derivar o enunciado demonstrativo (desde o qual se apresenta o ente como “simplesmente dado”) da interpretação existencial. Nesse fenômeno, o ente se mostra não desde a essência, tal como é pensada pela tradição metafísica, mas como pura “manualidade”, isto é, uma possibilidade projetada no ser da existência, do *Dasein*.

Palavras-Chaves: Linguagem, Existência, Ser, Ambiguidade.

Résumé: Dans une conférence de l'année de 1936, intitulé *Hölderlin et l'Essence de la Poésie*, le philosophe allemande Martin Heidegger commente un écrit du poète Friedrich Hölderlin, qui caractérise le langage comme «le plus dangereux de tous les biens». À la lecture de Heidegger, langage c'est, comment la force d'exposition de l'être, aussi le principal péril pour l'être lui-même. Ce parce que, une fois que l'être s'expose au moyen de l'étants, il ne se laisse jamais saisir en tant que tel, en ouvrant la possibilité de se prendre l'étant pour l'être. Ainsi, appartient au langage une ambiguïté intrinsèque: à la fois en que c'est à travers de lui que l'être se révèle et s'expose (dans les étants), c'est aussi à travers de cet révéler que l'être se cache – et au rester caché, court le risque de se laisser prendre par l'étant, comme présence constante. Aussi à *Être et Temps*, ouvrage de 1927, se remarque que Heidegger pense la ambiguïté caractéristique du langage au tirer l'énoncé démonstrative (à partir duquel se présente l'étant comme «être-sous-la-main») de la interprétation existentiel. En ce phénomène, l'étant ne se montre pas comme l'essence, tal comment elle c'est pensée pour la tradition métaphysique, mais comme un pure «être-à-portée-de-main», c'est-à-dire, une possibilité jétée dans l'être de la existence, du *Dasein*.

Mots-Clés: Langage, Existence, Être, Ambiguïté.

*Eu temo que não venhamos a nos
ver livros de Deus porque ainda
acreditamos na gramática.*

Friedrich Nietzsche².

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense.

² 2000, p. 32.

Em uma conferência do ano de 1936, intitulada *Hölderlin e a Essência da Poesia*, o filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976) interpretou cinco passagens de escritos do poeta Friedrich Hölderlin (1770-1843), com o intuito de explicitar a essência do dizer poético. As sentenças que guiam a abordagem heideggeriana permitem ao filósofo expor sua compreensão da linguagem e o papel desempenhado pela poesia como modalidade do discurso, da língua. Destacaremos, no presente estudo, a segunda “palavra-guia” de Hölderlin, que traz em si uma caracterização da linguagem: “E foi dado ao homem o mais perigoso dos bens, a linguagem... para que mostre aquilo que é...” (HÖLDERLIN *apud* HEIDEGGER, 1992, p. 126, tradução nossa). A frase, retirada de uma citação maior, provém de um esboço escrito por Hölderlin no ano de 1800. Com ela, Heidegger procura pensar a própria essência da linguagem em sua relação com o ser do homem. Hölderlin a caracteriza como um bem, isto é, como algo que é próprio do homem, e, no entanto, que representa também o maior dos perigos. Como e em que medida o “perigo” é parte constitutiva da linguagem, só nos será claro se indagarmos, a nós mesmos, o que entendemos aqui por linguagem.

A representação corrente entende por linguagem a *expressão* de significados por meio de signos – sejam os signos da voz, sejam os escritos –, que comunicam a outrem nossas “vivências”, nossos “estados internos”, etc. Vemo-la, portanto, como um *instrumento*, sempre a serviço do homem e da necessidade de este fazer-se entender com os outros – e nesse sentido podemos compreender facilmente como a linguagem seria, para nós, um bem. Contudo, esse instrumento do qual fazemos o que bem entendemos não parece representar nenhum perigo. Apenas, talvez, o perigo do “mal-entendido”, de uma fala equivocada ou imprecisa, que, naturalmente, não é culpa da própria linguagem, mas do uso inadequado que é feito desta pelo homem. Para Heidegger, porém, está em jogo mais do que um dos muitos usos e competências que o homem realiza junto às coisas em seu mundo. E isso devido ao fato de a linguagem ser mais que um mero instrumento do qual o homem dispõe a seu bel-prazer. Pelo contrário: para o filósofo, é a linguagem aquilo que primeiro dispõe o ser do homem no mundo, abrindo-lhe a possibilidade de estar em meio aos entes. Como escreve o próprio Heidegger, na referida conferência sobre Hölderlin:

A linguagem não é só um instrumento que o homem possui entre outros muitos, senão que é o primeiro a garantir a possibilidade de estar em meio à publicidade dos entes. (...) A fala não é um instrumento disponível, mas sim aquele acontecimento que dispõe a mais alta possibilidade de ser homem (HEIDEGGER, 1992, p. 133, tradução nossa).

É a linguagem aquilo que faculta ao homem o seu *ser homem*, ou seja, que permite, concede o acontecimento da realidade humana. Somente ocorre ou se dá “homem” quando este está colocado, previamente, na linguagem. Mas não seria isso um contrassenso? Afinal, onde encontramos a linguagem senão na fala *do* homem? Se ainda consideramos a linguagem apenas como *fala* (como a *nossa* fala), parece persistir a ideia de que é a linguagem que pertence ao homem. Todavia, lembra-nos Heidegger que o nosso ato de falar, de pronunciar sons articulados dotados de significados, não é a instância derradeira da linguagem. Não há dúvida de que falamos, e de que a linguagem também se encontra em nossa fala. No entanto, nós falamos apenas na medida em que podemos ouvir, pois nosso ser mais próprio consiste em *sermos um diálogo*. E somos um diálogo não apenas porque nos escutamos uns aos outros, captando, mediante o aparelho auditivo, os sons, as palavras pronunciadas por outra pessoa. Somos um diálogo, sobretudo, porque escutamos à própria linguagem e ao seu dizer. E somente porque escutamos a linguagem, nos é dado falar, nos é concedido o dom da palavra.

O que significa, contudo, “escutar a linguagem”? Acaso a linguagem ela mesma pode falar? Se assim for, certamente *não será como nós* falamos. Afinal, concebemos por fala, de um modo geral, a atividade humana de pronunciar sons que contenham significados (as palavras), por meio dos órgãos do aparelho fonador (lábios, língua, dentes, etc.). Desse modo, linguagem seria, fundamentalmente, *língua*, o som da voz, “modo da boca”³. O dizer da linguagem, no entanto, esse dizer ao qual escutamos e com o qual correspondemos quando falamos, não é da ordem dos sons da voz, dos significados impressos em palavras. Ele é, antes, o próprio desvelar-se do ente na totalidade. É pela linguagem que o ente vem a ser, a postar-se em uma vigência e nela perdurar. A tese heideggeriana é a de que a linguagem é o próprio poder de *expor* o ser dos entes como tais. É enquanto tal poder, ela é a *saga de um dizer* (*Sage*). Substantivação do verbo alemão *sagen* (dizer), *die Sage*, a saga do dizer significa: “mostrar, deixar aparecer, deixar ver e ouvir” (HEIDEGGER, 2008, p. 202). Do que se conclui que ela (a linguagem) não apenas expressa os entes “representativamente” e *a posteriori*, depois que esses já foram descobertos e conhecidos pelo homem; ao contrário, a linguagem é a descoberta primordial dos entes (cf. HEIDEGGER, 2004, p. 65). Ser homem, para Heidegger, implica sempre pertencer à descoberta dos entes e se realizar mediante ela – o que quer dizer: *escutar a linguagem*. Não mais escutamos, portanto, como quem apenas capta sons com os ouvidos para, posteriormente, vertê-los em significados. Uma vez que o dizer da linguagem, enquanto saga, é a exposição do ser dos entes como tais, escutar é pertencimento, estar comprometido com, ou simplesmente: *a obediência ao próprio ser que se expõe*⁴. A escuta, em sentido originário, quer dizer do acolhimento conferido pelo homem à linguagem. O modo de ser que perfaz o homem é obediência e pertencimento à descoberta dos entes, ao seu aparecer. A consideração da essência da linguagem como saga do dizer exige, em contrapartida, que se repense a própria essência do humano.

Um pensamento que caminha nessa direção já se encontra presente na principal obra heideggeriana, o tratado *Ser e Tempo* de 1927. Nesse escrito, Heidegger reelabora a compreensão do ser do homem, não mais considerado desde uma definição essencial (como a de “animal racional”, proveniente de Aristóteles⁵), mas como *Dasein* (ser-aí, presença⁶), isto é, uma *possibilidade lançada*, sempre realizada junto às coisas, com os outros e em função de si mesmo. Isso significa dizer que o homem é um ente destituído de qualquer “consistência” ou substancialidade em seu ser, mantendo apenas o caráter de ser uma possibilidade, descerrada desde um horizonte de sentido, isto é, desde uma trama remissiva de relações de significado que se estabelece entre os entes ao seu redor. Essa trama não antecede simplesmente o poder-ser do *Dasein*, mas dá-se, ganha vigor na própria realização das suas possibilidades, que ocorre sempre em uma *ocupação*, ou seja, na lida direta com os entes, no trato com estes, no seu uso. O horizonte de sentido em que se descerram os modos possíveis de ser do *Dasein*, Heidegger denomina *mundo*. Sendo uma possibilidade

³ Heidegger chama a atenção, no começo da conferência *O Caminho para a Linguagem* (1959) para o fato singular de que a linguagem, na história do Ocidente, é pensada tradicionalmente a partir da fala humana – e isso se encontra impresso na própria definição do termo: “Os nomes usados pelas línguas ocidentais para dizer linguagem testemunham como, de há muito, a linguagem é representada a partir desses fenômenos. Linguagem é γλῶσσα, língua, *langue*, *language*. Linguagem é língua, é “modo da boca” (HEIDEGGER, 2008, p. 194).

⁴ Importante para Heidegger, nesse aspecto, é a proximidade etimológica que a língua alemã oferece entre os verbos “ouvir” (*horchen*) e “obedecer” (*gehörchen*).

⁵ A definição de “animal racional” é uma elaboração tardia do que Aristóteles diz na *Política* (A, 2), ao determinar o homem como o “vivente dotado da palavra (*lógos*)”.

⁶ Optamos por não traduzir, em nosso trabalho, o termo alemão *Dasein* – apenas inserindo neste trecho, entre parênteses, suas traduções mais correntes para o português. Nos casos em que o termo aparecer traduzido no interior de uma citação (seja como “presença” ou “ser-aí”), destacaremos, em nota de rodapé, o seu significado original.

aberta no mundo, o ser do homem é *ser-no-mundo*, é *existência*, ou seja, o manter-se ou suster-se (*sistere*) na abertura (*ex-*) de suas possibilidades, de seu mundo.

O modo de lidar da ocupação deixa transparecer que o *Dasein*, em existindo, *descobre* os entes que não são dotados de seu modo de ser. O ente que lhe vem ao encontro dentro do mundo mostra-se sempre, primeiramente, como *algo à mão*, como um utensílio com o qual o *Dasein* lida em um uso e manuseio. Heidegger chama de *instrumento* o ente à mão com o qual a existência lida em uma ocupação, como ser-para algo. No entanto, o emprego desse instrumento não se dá ao acaso, nem a ocupação ocorre cegamente. Quando, por exemplo, em nosso mundo do estudo, estou lidando com este livro como objeto para leitura, ao mesmo tempo descubro a mesa como objeto de apoio, a cadeira como objeto para sentar-me, a lâmpada como objeto para iluminar a sala, a sala como local para estudo. O instrumento só se mostra como tal em seu ser-para dentro de uma teia remissiva de relações, todo um entorno relacionado entre os entes ao qual Heidegger denomina *conjuntura*. A descoberta do instrumento na conjuntura de uso é guiada, não por uma apreensão teórica do que vem a ser tal coisa (o livro, por exemplo), mas por uma *circunvisão* que capta conjuntamente uma série de referências que permitem a ação de usar um objeto *para* “isso ou aquilo”. O ente à mão (*Zubandenheit*) difere em seu modo de ser do ente simplesmente-dado (*Vorhandenheit*), uma vez que o seu ser emerge na lida, na ação ou no afazer que o integra ao ser-no-mundo. Diferentemente, o ente compreendido como simplesmente-dado possui um modo de ser concebido como fixo, permanente, independente da relação e da ação que trava com a existência – o ente não está mais *à mão*, mas *diante da mão* (*Vorhanden*).

Ao deter-se junto aos entes como utensílios, o *Dasein* também se mantém constantemente *com os outros*. Há no ente à mão uma referência não só a entes que o *Dasein* ele mesmo não é, mas de igual modo aos “demais”, que também partilham de seu modo de ser. Esses não são “coisas” meramente adicionadas pelo pensamento à referência do instrumento, mas pertencem intrinsecamente a ele. Minha possibilidade de ser *junto* ao ente na ocupação se dá conjuntamente à minha possibilidade de ser *com* o outro. Ao meu horizonte de possibilidades de ser pertence não apenas o ocupar-se dos instrumentos, mas também o *preocupar-se* com os outros. Preocupação é o modo da lida cotidiana do ser-no-mundo com os demais entes dotados do caráter de *Dasein*, de ser-no-mundo. Em suma, à medida que o *Dasein* se determina como um ser-junto ao ente intramundano, ele é também um ser-com os outros – seu mundo é, portanto, *mundo compartilhado*. Imerso no mundo, ocupando-se dos instrumentos à mão, o *Dasein* já se encontra com os outros.

Empenhando-se no mundo, o *Dasein* não o faz a partir de nenhuma consideração teórica prévia, mas já se move com certa *familiaridade* entre os entes, já lhes abarca as referências com a circunvisão, e a possibilidade que ela mesma é pertence, de igual modo, aos outros. Toda ação, toda atividade, possui um incontornável caráter de *publicidade*, no sentido específico de possibilidade aberta para os outros, pelo fato de meu mundo ser um mundo compartilhado. Por partilhar meu horizonte de possibilidade com os outros, movimento-me no mundo, de imediato, “assim como os demais”. Os outros não são entes que se dão dentro do mundo e que contrastam com um “eu” simplesmente dado. A princípio, os outros são aqueles dos quais não me distingo, pois eu sou “como todos são”, de tal forma que, cotidianamente, eu estudo “como se estuda”, critico meu país “como se critica”, penso “como se pensa”, etc. Ao lidar familiarmente com o mundo em minha cotidianidade, estou assumindo tacitamente um modo de ser que pertence a todos – e, estranhamente, também a ninguém. De início, encontro-me nas minhas ocupações e preocupações no mundo de maneira *impessoal*. O estar remetido aos outros em cada ocupação no mundo mantém o *Dasein* em uma certa “neutralidade” das suas possibilidades de uso e manuseio dos entes intramundanos, que pertence a todos e a ninguém. Como escreve Benedito Nunes:

O ser-em-comum estabiliza-se nesse poder ser anônimo e erradio, impessoal e indefinido, através do qual se exerce o domínio subreptício dos outros, absorvendo o *Dasein* e determinando *quem ele é em si mesmo*: nem este nem aquele, nem alguém nem alguns – ou a soma de todos – mas a *gente* (das *Man*) – entidade invasora e neutra, o *si-mesmo* do mundo circundante e cotidiano, que o pronome “Eu” recobre ou mascara (2008, p. 98).

Dessa maneira, como podemos expressar “quem” é o *Dasein*, de modo mais imediato e próximo? Simplesmente dizendo: ele é “a gente”, ele é “impessoal”. O ser-no-mundo cotidiano existe impessoalmente, assume-se em um modo de ser que pertence a todos e a ninguém. O impessoal é um existencial fundamental para a constituição do ser-no-mundo em suas ocupações cotidianas. O *Dasein* não existe, primeiro, “propriamente”, para depois declinar na impessoalidade. Ao contrário, o impessoal é o modo mais imediato em que ocorre o movimento existencial do *Dasein* no mundo, uma vez que esse movimento se dá, a princípio, em uma teia remissiva de significações partilhadas com os outros e, portanto, já “sedimentadas”, cristalizadas em uma determinação. Ao lidar familiarmente com o mundo em seu cotidiano, a existência assume implicitamente essas referências cristalizadas como “suas”.

Percebemos como a estrutura ser-no-mundo, constitutiva da existência, dá-se sempre e ao mesmo tempo como *ser-junto* ao ente intramundano (como ente à mão ou simplesmente-dado) e *ser-com* os outros na cotidianidade. Entretanto, ser-no-mundo é também, ao mesmo tempo em que tudo isso, *ser em função de si mesmo*. O que significa: ser, a cada empenho e desempenho no mundo, em cada ocupação e preocupação, também a decisão da possibilidade de ser que se é. Isso decorre do fato de, a cada instante, o *Dasein* manter-se na abertura de suas possibilidades, sem encerrar-se em um modo de ser já realizado. Essa abertura, que fala do descerramento, do descortinar-se das possibilidades a serem assumidas pelo *Dasein* na existência, dá-se sempre e igualmente como *disposição, compreender e fala*.

Sendo essencialmente “em-um-mundo”, projetado em um poder-ser, o *Dasein* se vê a todo instante tomado por um “sentimento de situação”, no qual uma circunstância se lhe abre e os entes podem “assediá-lo”, isto é, vir ao encontro. Esse modo de “estar afinado” em um humor, em uma situação que assedia, que acossa a existência, é a disposição. Ela afina, dá o tom, a tonalidade em que o ser-no-mundo descortina suas possibilidades de ser. À medida que já se encontra sempre nesse ou naquele modo de ser, o *Dasein* também se encontra sempre disposto de tal ou tal modo. Dessa forma, o estar-disposto elabora a ocular, a perspectiva desde a qual o *Dasein* se atém ao ser do ente que lhe vem ao encontro dentro do mundo, e nesse modo de ater-se, sempre já compreende seu próprio ser enquanto possibilidade. O momento estrutural do *compreender* diz respeito a esse ater-se ao ser, que revela para a existência seu próprio poder-ser, ou como escreve Heidegger: “*Compreender é o ser existencial do próprio poder-ser da presença⁷ de tal maneira que, em si mesma, esse ser abre e mostra a quantas anda seu próprio ser*” (2006, p. 205).

O estar-disposto já afina e elabora uma compreensão que o ser-no-mundo tem de si à medida que se ocupa da descoberta dos entes. Pertence também à abertura, de modo igualmente originário, um compreender. O *Dasein* compreende a si mesmo em seu ser à medida que se atém ao ser dos entes em geral, isto é, os descobre sempre em um afazer, em uma ocupação. Essa compreensão de ser, sendo afinada pela disposição, não significa nenhuma elaboração intelectual ou teórica – é antes uma elaboração “afetiva” da disposição, desde que entendamos esse “afetivo” no sentido estrito do situar-se da

⁷ Presença, isto é, *Dasein*, ou o modo de ser do ente que é determinado pela existência, pelo ser-no-mundo.

existência em uma circunstância que lhe toma de assalto, abruptamente. Na medida em que abre o ser-no-mundo para o seu poder-ser como lida com os entes, o compreender possui um caráter projetivo, ou seja, ele constantemente remete, lança a existência para uma possibilidade de trato com o mundo. Projetando-se em um modo possível de ser, o *Dasein* já compreende a si mesmo em seu ser e ao ser do ente que lhe vem ao encontro na ocupação. Ao lidar com o ente acessível no compreender, a existência se apropria do que compreende. Essa apropriação é denominada por Heidegger como interpretação.

O interpretar é a apropriação, em ato, da possibilidade projetada no compreender. Por exemplo: se me lanço a ler determinado texto na pretensão de interpretá-lo, primeiramente é preciso tomar esse objeto a minha frente *como* livro, à medida que o manuseio *como* objeto para leitura, na ambiência de meu quarto de estudos. Se lanço mão do objeto “livro” para simplesmente pousá-lo sobre os papéis, de modo a evitar que a brisa os espalhe, interpreto o ente à minha mão *como* peso de papel. Ele não está para mim como um livro, pois não me sirvo dele para a leitura. Assim como descrito acima, para Heidegger, os entes em nosso entorno mostram-se em seu ser, primordialmente, como instrumentos, utensílios cujo ser consiste em seu ser-para... isso ou aquilo. Somente em uma perspectiva fora da ação um ente pode ser considerado como um ser “em si”, dotado de um modo de ser que permanece independente de qualquer relação. Assim compreendido, o fenômeno da interpretação permeia nossa existência cotidiana muito antes de qualquer interpretação teórica, no sentido de uma valoração “subjéctiva” dos entes. A interpretação, em seu sentido existencial, deixa ver *como* o ente se mostra, em seu ser. Esse “como” no qual o ente se mostra na interpretação, Heidegger denomina: “*como*” *hermenêutico*. Ele é constitutivo do ato de interpretar, pois todo trato com o ente dá a vê-lo como “isso ou aquilo”. A interpretação se funda em uma estrutura prévia que envolve três momentos: uma *posição* prévia, ou compreensão geral do ente a ser interpretado na teia de relações que esse tece com os demais entes em uma ambiência (ou simplesmente, em sua *conjuntura*); uma *visão* prévia, ou um direcionamento para aquilo que desejo interpretar; e uma *concepção* prévia, isto é, uma gama de conceitos e definições que já disponho e com os quais eu efetuo parcialmente a interpretação (o ente “livro”, estando à mão, pode ser interpretado de muitas formas, mas apenas *como* livro, isto é, só ganha o significado de livro se disponho, em meu acervo linguístico, do termo “livro”).

Desse modo, a compreensibilidade do ser-no-mundo, instalada em uma disposição, já se encontra sempre articulada na possibilidade de uma interpretação. Essa articulação permite a estruturação de significados, hauridos na lida do ser-no-mundo com os entes. Esses significados permanecem expressos na interpretação, ainda que não sob a forma do enunciado em palavras. A existência, à medida que interpreta, vê-se já sempre lançada em um discurso, mesmo que isto não aconteça na forma de um enunciado tematizado. A teia de significados que ganha vigor na descoberta dos entes dentro do mundo pode “vir à palavra”, isto é, pode expressar-se como linguagem. A articulação da compreensibilidade em significados, por sua vez articulados entre si na interpretação, é a *fala*. Assim como disposição e compreender, a fala constitui originariamente a abertura da existência.

Contudo, devemos nos lembrar que o poder-ser mais imediato e próximo do *Dasein* foi caracterizado no modo do “impessoal”, em que o “si mesmo” cotidiano da ser-no-mundo não é “ele próprio”, mas a neutralidade mediana do “a gente”. Logo, não há, na cotidianidade, uma apropriação total do discurso, mas um modo impessoal da fala. Esse modo, assim como o impessoal, domina de maneira persistente as possibilidades de ser características do *Dasein*.

Assim como, de início, o poder-ser em que o *Dasein* está lançado permanece compartilhado com os outros no modo do impessoal, também o discurso articulado na interpretação é pertencente ao domínio da publicidade, no qual o referencial da fala (aquilo

sobre que se fala) não é apropriado pelo ser-no-mundo, mas é ingenuamente repetido, no modo em que foi comunicado pela fala. Essa repetição, tomada por um “ouvir dizer” da fala comunicada, é denominada por Heidegger como *falação*. A falação é a reprodução ininterrupta da fala existencial, passível de ser comunicada pelo modo fundamental de ser-com-os-outros. Ao articular uma teia relacional de significados em sua ocupação, o *Dasein* instaura a possibilidade de comunicar os significados que se mostram em seu ato de ser, uma vez que o enunciado é um derivado extremo da interpretação. No entanto, ao comunicar, o ser-no-mundo partilha o seu poder-ser em um discurso “fechado”, que mostra uma perspectiva cristalizada de interpretação; essa perspectiva pode ser assumida, “sem mais”, pelo ouvinte. Não preciso recorrer à interpretação originária e, assim, rearticular o discurso para me apropriar (ainda que impessoalmente) do que se fala – posso compreender uma pergunta sem perguntar, um desejo sem desejar, etc. Compreendendo dessa forma, o *Dasein* meramente reproduz a fala do mundo, cuja interpretação originária já se perdeu de vista. A quem pertence a interpretação articuladora desse modo de fala, não se sabe; ela também é impessoal. A falação é o modo cotidiano da fala, no qual o ser-no-mundo apenas reproduz a articulação da significância aberta em seu mundo das ocupações. Não se trata de um fenômeno negativo, no qual se diminua a compreensão de mundo do *Dasein*, mas ao contrário, a falação já “tudo compreende”, justamente por tomar como “constituída” a fala, o discurso a ser articulado na interpretação.

Junto e a partir da falação, o compreender que se atém ao ser dos entes em geral se converte em uma “visão” ávida de entes simplesmente-dados, que se dispersa entre eles no intuito de passar de uma novidade a outra; esse modo cotidiano do compreender, Heidegger denomina *curiosidade*. Uma vez que tudo se abre igualmente a todos, na mediania indiferente da falação, não é possível distinguir uma abertura de mundo autêntica daquela que procede segundo o impessoal; disso resulta a *ambiguidade* do mundo, do poder-ser que a existência ela mesma é. Falação, curiosidade e ambiguidade constituem o movimento de *decadência* do *Dasein*. Guardemo-nos, contudo, de entender no termo “decadência” algum sentido pejorativo, como se fosse o caso de uma “queda” do ser-no-mundo na impropriedade da qual ele até agora esteve salvaguardado. De forma alguma. Como se pôde perceber na análise do impessoal, a impropriedade é, de certa forma, um modo próprio de ser do *Dasein*, à medida que libera, a princípio e de modo mais imediato, o horizonte de possibilidades que o constitui (ou dito de outra forma: o seu mundo). O caráter de *estar-lançado* em uma possibilidade de ser, pertencente ao *Dasein*, mantém o ser-no-mundo já inserido em ocupações junto aos entes intramundanos e preocupações com outros, em uma significância já impessoalmente aberta. Ao mover-se nela, o ser-no-mundo lida familiarmente com o seu mundo e, assim, já decaiu de si mesmo como um poder-ser em aberto. A decadência constitui o movimento de ser próprio ao *Dasein*.

Toda a argumentação de *Ser e Tempo* aqui esboçada demonstra que o lugar tradicional da linguagem é deslocado, do plano do mero *falar*, da fala humana articulada, geralmente, em enunciados, para o âmbito existencial, ou seja, para o próprio exercício da existência, no qual o ser-no-mundo constitutivo do *Dasein* deixa ser os entes como tais. Como bem observa Otto Pöggeler, em seu estudo do pensamento heideggeriano:

Em *Ser e Tempo*, Heidegger ganha um novo ponto de partida para a problemática da lógica e da linguagem, ao compreender a lógica e a linguagem a partir do discurso, o discurso como articulação do ser-no-mundo situável-compreensivo e por conseguinte temporal-histórico, de forma que a linguagem se torna em articulação do mundo sempre irrompente (PÖGgeler, 2001, p. 258).

Em *Ser e Tempo*, portanto, linguagem não é, primeiramente, a representação de coisas por meio de signos, mas a *apresentação* dos entes no mundo que é concedida ao modo de ser do homem, o *Dasein*. A fala da existência – o discurso que constitui a abertura – é o modo de “dar a ver” os entes junto aos quais o ser-no-mundo age, em função de uma possibilidade de ser que é sua. Nesse ponto, a linguagem se despe de todo o caráter instrumental que possa ser atribuído a ela, deixando-se ver apenas como o acontecimento que dispõe compreensivamente o homem em meio aos entes em seu descobrimento. O homem não é mais considerado como algo simplesmente-dado, que, de quebra, ainda porta a linguagem como uma “propriedade” sua, mas sim como o poder-ser que se realiza em virtude da linguagem. O ente que se descobre na linguagem, também não é mais considerado desde uma “essência” permanente, que se atualiza na “existência” do objeto; o ente é apenas o seu “como”, isto é, o modo ou a perspectiva *como* o seu ser se descobre na possibilidade de ser aberta pelo mundo.

Tendo repensado o conceito de existência na analítica do *Dasein*, empreendida em *Ser e Tempo*, Heidegger também conferiu um novo significado ao termo *essência*. A tradição do pensamento metafísico ocidental compreendera por essência um modo de ser fundamental e estático, que determina previamente o ser dos entes como tais. Dessa forma, existência e essência seriam termos opostos, pois a essência, já previamente dada, é algo que a cada vez se atualiza na aparição sensível do ente na realidade, isto é, na sua existência. A essência seria, portanto, uma determinação de ser prévia responsável pela geração de uma identidade a qual se reduzem as diferenciações apresentadas pelos entes na realidade sensível, corpórea e tangível. No entanto, a interpretação do fenômeno do mundo, em *Ser e Tempo*, já não permite essa concepção a respeito dos entes. Pois o ente no interior no mundo mostra-se, a princípio, como instrumento, como *manual* (*Zubanden*) cujo ser só emerge na relação, isto é, no trato ou no uso que o ser-no-mundo realiza. Dessa forma, não há essência anterior à “existência” – entendida aqui como a aparição sensível do ente. Por detrás do aparecer dos entes não há nada. O ente é efetivamente aquilo que é em virtude do modo *como* ele se manifesta ou aparece, sem que haja algo além dessa aparição que a condicione. Exemplo claro para isso nos é dado por Gilvan Fogel, quando escreve:

Quando digo da mesa: “é mesa”, é verdade que digo isso porque isso que digo ou que chamo “mesa” aparece, mostra-se *como* mesa. Parece que ser é *aparecer* e este é um *mostrar-se como* – *como* isso, *como* aquilo, *como* aquilo outro. (...) Dito de outra forma: quando pergunto “o que é?” e respondo: “é isso”, “é aquilo”, este *é*, na verdade, está falando, apontando ou denotando o *como*, que é o que está em questão, por exemplo, a mesa ou a laranja no seu aparecer, no seu presentificar-se ou na sua presença (FOGEL, 2005, p. 19).

Nesse modo *como* o ente aparece, ele não é a expressão ou atualização de uma essência prévia, mas o *vigorar* de um modo de ser na teia de relações que se desdobra na ação do ser-no-mundo. Esse *vigorar* já não diz de uma imutabilidade ou atemporalidade própria à essência concebida pela metafísica, mas sempre se re-articula e assume um novo sentido, na medida em que transcorre a existência do homem no mundo. Ao pensar o ser dos entes dessa forma, Heidegger também se apropria de uma possibilidade etimológica de seu idioma: a palavra alemã *Wesen*, comumente traduzida por “essência”, deriva do antigo verbo *mesen*, hoje praticamente extinto na língua alemã⁸, que pode ser traduzido por “viger”, “vigorar”.

Confirma-se, com a argumentação de *Ser e Tempo*, que a linguagem é a força de *exposição* do ser, mas não mais o ser tomado como “vigência constante”, como a “essência”

⁸ Salvo exceção de sua presença no participio passado do verbo *sein* (ser): *gewesen* (sido).

pensada até então pela tradição filosófica – modo de ser da coisa tomada como *subsistente*, cujo ser é duração in-finita no tempo, permanência, e com isso também imutável e universal. O ser que se expõe, que ganha vigor na linguagem é, antes, *acontecimento*, ou seja, o aparecer de um modo de ser que jamais encerra ou perfaz todas as possibilidades ou modos de ser que mundo concede. Dito de outra forma: *ser* acontece e, em acontecendo, jamais se esgota em um ente, jamais pode ser encerrado em um modo de ser determinado, ainda que considerado como “fundamento”, com base para todo ser. É a esse ser, enquanto acontecimento, que a linguagem expõe. E nesse expor-se, concentra-se o perigo inerente à linguagem.

Como, porém, aquilo que constitui a própria linguagem – a exposição do ser – é também o seu maior perigo? Em que consiste, afinal, esse perigo? Deixemos que o próprio Heidegger nos responda: “Porém, até onde é a linguagem ‘o mais perigoso dos bens’? Ela é o perigo dos perigos, porque começa a criar a possibilidade de um perigo. *O perigo é a ameaça do ser pelo ente*” (HEIDEGGER, 1992, p. 131, tradução e grifo nossos). É a linguagem, portanto, que cria a possibilidade do perigo, isto é, da ameaça do ser pelo ente ou, em outras palavras, que se tome o ente pelo ser. Para entender de que forma ocorre esse perigo ou essa ameaça, voltemos à argumentação de *Ser e Tempo*.

No escrito de 1927, a linguagem, no sentido do “enunciado em palavras” é apenas um modo derivado daquilo que é apropriado na interpretação. Quando o ente em seu “como” hermenêutico (haurido na lida, no trato direto) é “tematizado” no enunciado, ocorre a sedimentação de uma perspectiva de interpretação. O ente não é mais utilizado, mas sim visualizado, considerado nessa ou naquela “configuração”. O enunciado também deixa e faz ver o ente, porém não mais no modo do uso, do trato direto, mas como algo “em si”, cujo ser que se mostra como subsistente, para além das possibilidades de ser articuladas na interpretação. Ao enunciado pertence também uma estrutura-“como”, que Heidegger denomina “como” apofântico. Ele é uma derivação do “como” hermenêutico, constitutivo da interpretação. De acordo com Heidegger:

O ente sustentado na posição prévia, por exemplo, o martelo, numa primeira aproximação, está à mão como um instrumento. Se ele se torna “objeto” de um enunciado, já se realiza previamente com o enunciado proposicional uma mudança na posição prévia. Aquilo *com que lidava manualmente* o fazer, isto é, a execução, torna-se aquilo “sobre” o que o enunciado mostra. A visão prévia visa a algo simplesmente dado no que está à mão (2006, p. 220).

Ora, caso a consideração sobre a linguagem se detenha no enunciado declarativo, retém-se o ser dos entes como seres-simplesmente-dados, ou seja, considerados desde uma essência ou modo de ser essencial, porque permanente e imutável em uma série de indivíduos. Foi dessa forma que a antiga ontologia (a ontologia *grega*) abordou os entes, e toda sua metafísica trazia na palavra “ser” o significado de “vigência constante”. A própria linguagem só era pensada a partir da apreensão do ser dos entes pelo pensar, como algo simplesmente-dado⁹.

Sendo pela linguagem que o ser se desoculta e se dá a ver nos entes, é justamente por esse desocultar que o ser corre o risco, a ameaça de se deixar tomar pelo ente, isto é,

⁹ Ao determinar a linguagem, Aristóteles o faz em vista das “afecções da alma”, ou seja, dos modos como o pensar (*noein*) apreende o ser dos entes em geral. Dessa forma, as palavras não são mais que “signos” dessas apreensões (cf. *Da Interpretação*, 1). Essa concepção já se encontra esboçada em Platão, mais especificamente no diálogo *O Sofista* (263 e), em que o discurso (*lógos*) é caracterizado como “... a corrente que emana da alma e sai pelos lábios em emissão vocal...”.

por uma determinação ou um modo de ser considerado “primordial”, ou seja, basilar, fundamental. A linguagem é a maior fortuna, pois expõe o ser no descobrir-se dos entes e dispõe o homem em meio a esse acontecimento – e, no entanto, é o maior perigo, pois constitui o próprio velamento do ser enquanto tal, que se deixa tomar pelos entes. O perigo que a linguagem constitui para o ser é o risco de *estar exposto*, e, com isso, se deixar levar pela determinação do ser dos entes enquanto a vigência que perdura, a essência atemporal. E, contudo, é o mais necessário dos perigos, pois é ao arriscar se expor que o ser, como acontecimento inesgotável, doa-se uma vez mais, para eclodir, isto é, mostrar-se novamente nos entes, como os entes. É um risco tal qual o que a *bailadora*, de um poema de João Cabral de Melo Neto, precisa correr para novamente dançar, ou seja, existir. Escreve o poeta:

(...)
 Não te agrada F... de Tal,
 que todo dia sai no jornal.

Não gosto: dança repetido;
 dança sem se expor, sem perigo;

dançar *flamenco* é cada vez;
 é fazer; é um faz, nunca um fez.
 (MELO NETO, 1985, p. 60)

O perigo da linguagem, o perigo da própria exposição do ser, é como a *bailadora* que sempre novamente se arrisca, põe-se a perigo ao dançar o *flamenco*. Por mais que a dança nos pareça algo constituído, encerrado nos passos decorados que apenas se repetem, em verdade a dança se faz de novo no ato de dançar. Mas para que a dança se faça uma vez mais, é preciso, de certo modo, vencer o que está feito, ou seja, arriscar-se, correr o risco do desvio, do erro e, principalmente, de que os novos passos arriscados caiam no corriqueiro, no cotidiano dos homens que “dançam repetido”, isto é, que se faça fórmula, passos a serem memorizados e apenas copiados. A linguagem é de igual modo esse risco: o risco de expor o ser como esse “a-fazer”, como o acontecimento sempre doador da vigência dos entes, que jamais se per-faz, posto que é sempre “um faz, nunca um fez”; e com isso, também, o risco da perda, do declínio do ser no já feito, portanto, no ente como ser-simplesmente-dado, como subsistência constante.

O perigo que constitui a linguagem, portanto, não é algo daninho a ser erradicado dela. De forma alguma! O perigo está na própria essência da linguagem como a sua ambiguidade fundamental. A ambivalência anunciada em *Ser e Tempo* entre fala e falação não cinde o fenômeno por nós buscado em “duas” linguagens. São apenas duas tonalidades, dois ritmos ou cadências distintas do mesmo fenômeno. Como as duas faces de uma moeda, que jamais se encaram e, no entanto, jamais se separam. Ao irromper como o acontecimento de ser (dos entes), a linguagem requisita a palavra do homem como resposta. Nessa palavra, ela mesma se desgasta e se torna *nome*, espelho ou representação de um ente tomado como simplesmente-dado. Nesses termos a linguagem é, ao mesmo tempo, o poder que impõe ao ser vigência e ausência. Como tal, comporta sempre o risco da queda, do declínio do ser na manifestação do ente – perigo nada pequeno se pensarmos, como dissemos a pouco, que o pensamento grego se deixou levar por esse perigo e, assim, configurou todo o pensamento ocidental como uma “metafísica do subsistente”. As palavras de Nietzsche (1844-1900), que servem de epígrafe ao nosso trabalho, ilustram perfeitamente a importância da linguagem para a determinação histórica da Filosofia, que voltou suas atenções para o ente tomado como substância, fundamento último – “Deus”, no vocabulário nietzscheano. Cremos em “Deus” – isto é, em um ente fundamental, base à qual se reconduz todo modo de ser possível, todo sentido de realidade – porque cremos na

gramática, ou seja, em um modo da linguagem que nos apresenta o acontecimento do ser desde a perspectiva do ser-simplesmente-dado, da substância “prejacentes”, suporte dos acidentes. Como escreve o professor Gilvan Fogel: “A metafísica, escreveu Nietzsche, é o resultado da fé na gramática. (...) Fé na gramática fala do esclerosamento, do ‘hábito’ que é a estrutura sujeito x predicado – o esquema proposicional S é P” (1999, p. 146). O esquema da proposição, do enunciado como tal, é a “fé” fundamental do homem ocidental, seu hábito – talvez sua “moral”. Ele fala desde o esquecimento do ser como o duplo acontecimento de dar-se e retirar-se. Esse esquecimento constitui o próprio privilégio concedido à vigência do ente, no âmbito da história da ontologia.

Embora comporte esse incontornável caráter de perigo, é exatamente por meio da linguagem que o ser se expõe em sua inesgotabilidade, e o homem é posto sob a tutela dessa exposição, mediante a qual ele se realiza como pura possibilidade, o que significa: como *finitude*, como máxima necessidade de sempre e novamente ter de ser. De acordo com as célebres palavras de Heidegger na carta *Sobre o Humanismo*: “A linguagem é a casa do Ser. Em sua habitação mora o homem” (HEIDEGGER, 1967, p. 24). O homem, sempre remetido, por sua essência, ao acontecimento do ser, já se encontra sempre inserido na linguagem. Essa, por sua vez, é a casa, a morada do ser. Não nos arriscaremos, de imediato, a uma interpretação dessa imagem. Pediremos auxílio, contudo, ao texto de Marlène Zarader, estudiosa da obra de Heidegger, de modo a nos apontar um caminho de interpretação da passagem. Segundo ela:

Casa não é o edifício, muito menos o alojamento no sentido do que contém. Pensada a partir da sua essência, a casa é o lugar onde é possível *habitar*. Vários textos de Heidegger são especialmente consagrados a clarificar a habitação. Deles ressalta que habitar, pensado a partir de sua etimologia, significa em primeiro lugar e fundamentalmente ser, existir – e significa também conservar, proteger. (...) Na casa do ser, o ser encontra presença e morada, alcança o que lhe é próprio, manifesta-se como aquilo que é (ZARADER, 1990, p. 273-74).

A morada permite o habitar, isto é, o *ser*. Ela concede que o ser seja, ou melhor, que ele *se dê*. Ser dá-se na e como linguagem. É pela linguagem que o ser mantém-se no seu próprio, como doação da vigência dos entes e ocultação dele mesmo, enquanto tal. Inabarcável enquanto conceito, enquanto definição, o ser não encontra morada senão na palavra, no dito em que ressoa e se resguarda o seu acontecer, em que se apropria a existência do homem.

Referências

- FOGEL, Gilvan. *Conhecer é Criar*: Um ensaio a partir de F. Nietzsche. 2.ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2005.
- _____. *Da Solidão Perfeita*: Escritos de filosofia. Petrópolis: Vozes, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. Hölderlin y la Esencia de la Poesía. In: _____. *Arte y Poesía*. Traducción y prólogo de Samuel Ramos. 6.reimp. Ciudad del México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- _____. *Hinos de Hölderlin*. Tradução de Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.
- _____. O Caminho para a Linguagem. In: *A Caminho da Linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2008

- _____. *Ser e Tempo*. Tradução revisada de Márcia Sá Cavalcante Schuback e posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2006.
- _____. *Sobre o Humanismo*. Introdução, tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- MELO NETO, João Cabral de. *Agrestes*. Rio de Janeiro: Record, 1985.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos [ou como filosofar com o martelo]*. Tradução de Marco Antônio Casanova com revisão técnica de André Luís Mota Itaparica. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- NUNES, Benedito. *Passagem para o Poético: Filosofia e poesia em Heidegger*. 2.reimp. da 2.ed. São Paulo: Ática, 2008.
- PÖGGELER, Otto. *A Via do Pensamento de Martin Heidegger*. Tradução de Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- ZARADER, Marlène. *Heidegger e as Palavras da Origem*. Tradução de João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.