

A PERGUNTA PELA ESSÊNCIA DA LINGUAGEM EM MARTIN HEIDEGGER¹

The question by essence of language in Martin Heidegger

Alexandre Rubenich*

Resumo: O artigo se propõe acompanhar a concepção de linguagem introduzida por Martin Heidegger em momentos distintos de sua produção intelectual, a fim de reconhecer os traços mínimos daquilo que para o filósofo alemão funcionaria na contramão de uma linguagem reduzida ao domínio entitativo, instrumental e, portanto, metafísico. Nesses termos, o texto elabora uma aproximação do pensamento heideggeriano em torno da pergunta pela essência da linguagem, conferindo atenção especial ao cruzamento dessa questão para a constituição do laço social.

Palavras-chave: Heidegger, Hermenêutica, Linguagem.

Abstract: This article intends to follow the conception of language introduced by Martin Heidegger along different moments of his intellectual production, in order to recognize the minimum traits of what, for the German philosopher, would work in the opposite direction of a language reduced to the instrumental, entitative and, therefore, metaphysical domain. In these terms, the text elaborates on an approximation of Heidegger's thought around the question of the essence of language, giving special attention to the intersection of this issue to the constitution of the social bond.

Key-words: Heidegger, Hermeneutics, Language.

*Doutorando - Filosofia Unisinos, bolsista Capes/Prosup. Mestre em Filosofia. Contato: alexandreRubenich@hotmail.com

¹ Esse trabalho foi previamente comunicado no Simpósio *Margens da Palavra*, realizado na Unisinos em maio de 2011; além disso, ele se insere em uma pesquisa mais ampla, referente à produção da minha tese doutoral.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.5 – Nº. 2	Novembro 2012	p. 238-248
-----------------	-------------------	--------------	---------------	------------------	------------

I. Introdução

A pergunta pela essência da linguagem não se realiza sem uma profunda crítica em torno da especulação filosófica. Ora, o que é da ordem do especular, do escópico, gravita ao redor do conceito de sujeito, de sorte que a reflexão jamais ultrapassa o campo de suas representações, sendo este sustentado sempre a partir de uma lógica binária, dual, referencial, que não dá conta de pensar o que está para além ou aquém da categoria, da proposição, do enunciado, ou seja, daquilo que poderíamos chamar de *regulação metafísica da linguagem*, ou, como prefere Figal, os *atrelamentos linguísticos* que fazem de nós, os seres falantes, reféns da ditadura do ente¹.

O que procuramos formular nas linhas que seguem vai ao encontro da elaboração teórica empreendida por Heidegger em diferentes momentos de sua maturação intelectual em torno daquilo que ele nomeou como sendo *a questão da essência da linguagem*. Ora, com essa pergunta Heidegger parece querer apontar para o que é próprio do existente humano, a saber, que o fato dele possuir linguagem não é uma propriedade sua, mas, antes disso e principalmente, é a linguagem que o possui, visto que ela é a casa da verdade do ser e o homem é justamente aquele ente exemplar que habita tal morada com o seu pensar.² Tendo isso em vista, para a realização do trabalho proposto buscamos contrapor duas concepções de linguagem: a primeira, que serve de fundamento para aquilo que a tradição metafísica nos legou, e outra, que procura recuperar o solo fenomenal em que a linguagem se dá como formação de mundo e constituição do laço social.

II- Ser e linguagem

Heidegger, ao elaborar a *questão do ser* em suas investigações iniciais, e isto até o ano de 1927, quando publica “Ser e Tempo” [*Sein und Zeit*]³, parte da *analítica existencial* do ser implicado em todo perguntar⁴. Como esse trabalho visa descer ao detalhe das *estruturas fundamentais* do ser-aí, com o intuito de compreender o que quer dizer o ser, o sentido do ser, tendo como premissa a fenomenologia em sentido fenomenológico⁵, o filósofo alemão, desde as suas primeiras formulações,

¹ FIGAL, G. *Fenomenologia da liberdade*, 2005, p. 34.

² HEIDEGGER, M. *Brief über den "Humanismus"* (GA 9), 1976, p. 313.

³ Utilizaremos, a partir de agora, para nos referirmos a esta obra, a abreviatura *SuZ*.

⁴ Ser-aí é a tradução proposta pelo professor Ernildo Stein para dar conta daquilo que vem enunciado por Heidegger como o ser do existente humano, o *Dasein*, visto que o filósofo alemão tinha a intenção de pensá-lo não mais como “atrelado linguisticamente” ao dizer metafísico que nomeia o homem um *animal rationale*, e sim desde o seu caráter fundamental, a saber, o ente que é em cada ocasião, ou seja, a partir da estrutura da *ocasionalidade* [*Jeweiligkeit*].

⁵ A fenomenologia em sentido fenomenológico pretende recuperar o *solo fenomenal* em que a fenomenologia de Husserl nasce, não se deixando reduzir, portanto, ao âmbito da consciência e do ser ideal. Por isso, como escreve Heidegger de maneira precisa em *SuZ* (GA 2, p. 49): “fenômeno é o que constitui o ser, sendo que o ser é

tem de se ater à herança grega do *logos*. Ao significar originariamente *discurso* [*Rede*], falar [*Sprechen*], é por intermédio dele que o ser do homem será definido na *Política* de Aristóteles um *zoōn logōn èchon*⁶, de sorte a receber como destino, em sua recepção latina, o enunciado seguinte: *homo est animal rationale*. Entretanto, o que se passa nesse íterim é o esquecimento de que a linguagem não é um evento qualquer na conta dos acontecimentos humanos, mas que ela demarca a *diferença ontológica* [*ontologische Differenz*] entre o ente que nós mesmos somos e os demais entes. Nesses termos, a linguagem é *ruptura*, e uma ruptura tal que, ao instaurar uma falta, mobiliza o existente humano suficientemente para retirá-lo da totalidade dos entes simplesmente dados. Portanto, é em um horizonte simbólico que o ser-aí descobre o mundo, e é porque há compreensão do ser em meio ao dizer que, de saída, ele é considerado por Heidegger um ser-no-mundo [*In-der-Welt-sein*].

Com efeito, para a elaboração da *questão do ser* ou da *verdade do ser*, Heidegger, impreterivelmente, tem de partir da *pergunta pela essência da linguagem*, a fim de escapar do domínio metafísico em que esta se deixou tomar desde os gregos a partir de sua organização gramatical, mas que encontrou no despertar da modernidade o alicerce seguro da representação [*Vorstellung*] desde um sujeito que posiciona objetos, em uma forma de razão que se fez conhecer como *razão instrumental*. A experiência com o dizer, e assim com um dizer que procura assumir o risco do inaudito, é a tentativa do filósofo alemão de se aproximar das pegadas do ser em sua *diferença* para com o ente. Desta feita, não podemos estranhar que Heidegger, seja na preleção de verão de 1925, intitulada *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20), e que constitui a primeira versão do seu *SuZ*, ou mesmo no próprio *SuZ*, nos faça a ressalva de que o seu dizer muitas vezes é impreciso, e isto devido à dificuldade que todos nós temos em lidar com uma linguagem que procura justamente não passar por cima do ser capaz de fala, na medida em que, no mais das vezes, a linguagem ordinária se detém na expressão do ente que é o mundo e, de maneira mais desastrosa ainda, acaba por reduzi-lo ao âmbito da natureza⁷.

III- O *logos* na aurora do pensamento filosófico

Na alínea b do parágrafo 7 de *SuZ*, Heidegger nos diz que para compreendermos o significado literal da tradução do *logos* para discurso dependemos daquilo que ainda deverá ser determinado pelo seu trabalho hermenêutico. Sua interpretação ordinária como razão, juízo, conceito, definição, fundamento, relação, proporção, ultrapassa, contudo, o seu significado primeiro, a saber, o *logos* no sentido do *deloun*, o *revelar* aquilo de que se trata no discurso. O *logos*, assim, *deixa* e *faz ver*

sempre ser de um ente. A fenomenologia, nesses termos, não passa de *ontologia*, e porque pretende acessar o ente exemplar a partir de sua interpretação do ser como tempo, ela se deixa nomear *ontologia fundamental*".

⁶ ARISTÓTELES, *Política* [capítulo 1, § 10].

⁷ HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20), 1979, p. 203 e *Sein und Zeit* (GA 2), 1977, p. 52.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.5 – Nº. 2	Novembro 2012	p. 238-248
-----------------	-------------------	--------------	---------------	------------------	------------

(*phaínesthai*). Em sentido apofântico, o discurso revela, mostra, apresenta, tornando acessível aos outros o *que* se discorre. Como *apophansis*, o *logos* deixa e faz ver algo em de-monstrando, de sorte que isto leva Heidegger a afirmar que, somente por esse motivo, o discurso pode ter a forma estrutural da síntese: “(...) o *syn* possui aqui um significado puramente apofântico e indica deixar e fazer ver algo *como* algo, na medida em que se dá *em conjunto com* outro” (GA 2, p. 44). De igual forma, somente porque possui esse sentido é que o *logos* pode chegar a ser verdadeiro *ou* falso. Como quer Heidegger ainda em *SuZ*, o discurso, em seu uso cotidiano, possui o caráter de *fala*. O *logos* é *phonè*, ou de maneira completa, *phonè metà phanthasías* - articulação verbal em que algo é visualizado (GA 2, p. 44).

Ora, não precisamos ir muito longe para reconhecermos que Heidegger, ao comentar a *fala* no sentido da *phonè* e esta em articulação com a *phantasia*, está dialogando com Aristóteles, assim como quando está tratando da questão da *synthesis* está nos aproximando do dizer de Platão. É por isso que se formos até o texto grego, encontraremos passagens preciosas no *Da interpretação* e no *De Anima* de Aristóteles, assim como no *Sofista*, de Platão. Como quer o filósofo alemão, estas passagens mostram a nós o solo produtivo em que a filosofia nasce, a saber, em meio à questão da linguagem⁸. Dessa forma, Heidegger reconhece, em sua primeira preleção oferecida em *Marburg*, a preleção do semestre de inverno de 1923-24, intitulada *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17), que podemos encontrar uma definição precisa do *logos* no *Da Interpretação* de Aristóteles: o *logos* é o ser sonoro que significa; em outras palavras, é a voz. Já no *De Anima* a voz aparece em sua ligação com um ser animado. Nesses termos, para o ser da voz é necessário *pneuma*, algo, pois, capaz de animá-la e assim conduzi-la para o interior de um furo. Além disso, o som é voz quando nele temos a possibilidade da *phantasia*, ou seja, de que com ela sejamos capazes de perceber algo, de visualizar algo. Somente porque há *phantasia* é que o ruído (a percussão) pode, então, chegar à significação. Segundo Aristóteles, uma palavra somente é palavra caso o seu som se torne símbolo e este, ainda, por um *acordo* entre o nome e o verbo - a palavra, aqui, é sinal para a coisa ela mesma. Quando há reunião, quando há unidade, há, por isso, a possibilidade do *logos*. O *logos*, para os gregos, é o originário, ao passo que as suas partes, *onoma* e *rhema*, são modificações deste seu caráter primeiro. Heidegger, retirando as consequências dessa consideração de Aristóteles em torno da questão da linguagem, concluirá ser justamente essa totalidade que permitirá a compreensão, no sentido da constituição do mundo mediante a linguagem. Em relação a isso, Aristóteles apresenta, conforme sustenta Heidegger, a definição de que o ser humano pertence a uma classe de vida na qual está colocada a *possibilidade de tratar* com as coisas (*pragmata*), com o mundo o qual cabe a ele se ocupar e, por isso, como um ser que pode *falar*. Nessa possibilidade de fala, o significado possui o sentido de *mostrar o existente como existente*⁹.

⁸ ARISTÓTELES, *Da Interpretação* [livro I a IV], *De Ânima* [livro 2, 420b 27]; PLATÃO, *Sofista* [261d1 a 262a1] e [262b14 a 262d2].

⁹ HEIDEGGER, M. *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17), 1994, p. 22.

Para Heidegger, como ele esclarece em sua preleção anterior, a última oferecida em *Freiburg* como *Privätdozent, Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63, p. 15), a voz dotada de fala indica, no ser-aí, um caráter hermenêutico prévio, que o faz interpretar o ser no sentido de algo disponível [*vorhanden*]. Tal interpretação acontece porque, para os gregos, o dizer possui a função de tornar acessível ao outro algo que está constantemente presente, ou, em palavra distinta, desocultar, tornar aberto o ente em seu ser. Além disso, conforme sustenta Derrida em um de seus ensaios, com a ditadura da voz nos descobrimos lançados no destino metafísico do ser, porquanto em toda *pronúncia* da voz (*phonè*) interpreta-se o ser como presença¹⁰. Portanto, para a compreensão exata do conceito de voz entre os gregos devemos considerar que é somente por intermédio dela que nos fazemos presente, é por sua articulação que tornamos presentes as coisas das quais falamos para outrem, em suma, que desocultamos os entes. Tendo isso em vista, Heidegger consegue reconhecer o solo comum em que o *logos* e a *alétheia* descansam. É em meio a todo falar com o outro que acessamos o estar presente de algo, ou seja, desocultamos, presentificamos o ser do ente que nos vem ao encontro. *Logos* e *alétheia* estão, por isso, co-implicados, de saída, o que vai querer significar, para Heidegger, que é justamente porque falamos que abrimos o mundo, o constituímos por intermédio de um *acordo* [*Übereinkommen*], que possibilitará que o que se encontra separado (*diáiresis*) venha a ser na forma da unidade, do *um*, da *sýnthesis*.

Os estudiosos da cultura greco-romana John Scheid e Jesper Svenbro, em um trabalho intitulado *O ofício de Zeus*, ressaltam, a respeito dessa questão, que Platão, para pensar a linguagem em seus diálogos *Político*, *Sofista* e *Fédon*, está orientado de modo determinante pela metáfora da tecelagem e do tecido¹¹. Essa metáfora é interessante, visto que nos apresenta o cruzamento, a conjugação entre a *urdidura* (fio vertical) e a *trama* (fio horizontal), seja para a *fabricação* do tecido social, seja para a *fabricação* do tecido da linguagem, do discurso, da união ou do acordo entre verbos e nomes, *rhema* e *onoma*. Assim, no ato linguístico onde se conserva a idéia do tecido languageiro encontramos uma importante proximidade etimológica com o *textus* latino: “(...) o entrelaçamento ou a *symploké* é aqui utilizada como metáfora para a combinação de letras em sílabas. Vogais e consoantes são “entrelaçadas” ou “tecidas conjuntamente” para formar as sílabas (...)”¹². Os autores também sublinham no diálogo *Sofista* que Platão tem bastante claro que o *logos* é o nome desse “entrelaçamento”, a união harmoniosa de dois contrários. Por isso, o *logos* deve ser lido, originariamente, no sentido da *reunião*, do *acordo* entre oposições. Conforme sustenta ainda Gadamer, na terceira parte do seu *Warheit und Methode*, a dialética platônica, correspondendo à orientação de todo movimento do conhecer na direção do uno, esquece justamente da essência da linguagem, visto que aqui o ente deve ser conhecido sem as palavras, o que quer significar que o diálogo da alma consigo mesma, no puro pensamento das ideias, *dianoia*, é mudo. O *logos*, entretanto, é a corrente que

¹⁰ DERRIDA, J. *La voix et le phénomène*, 2010, p. 83.

¹¹ SCHEID, J.; SVENBRO, J. *O ofício de Zeus*, 2010, pp. 121-141.

¹² *Ibid.*, p. 130.

ressoa pela boca como um acordo entre a palavra e a coisa, de sorte a servir como expressão do pensamento¹³. Porém, como também ressalta Gadamer, há uma dimensão da linguagem para a qual Sócrates estava atento, e que passa menos pelo seu caráter de correção do que pelo seu caráter espiritual, no sentido da sonoridade da palavra¹⁴. De acordo com Gadamer, então, a verdade da palavra, em Sócrates, deve ser procurada nesse âmbito, ou seja, no seu ritmo, no seu tom, nas pausas, nas interrupções, nos suspiros e modulações da voz. Não é por acaso, pois, que o primeiro estudo fenomenológico que Heidegger realiza em torno da filosofia de Aristóteles é o de sua *Retórica*, na medida em que ali se encontra o dizer não somente em seu sentido apofântico, mas também a partir do afeto, da disposição, das tonalidades fundamentais em que o ser-aí se descobre tomado de espanto pelo ser¹⁵. Em outros termos, é possível acompanharmos a verdade da palavra junto a qualquer diálogo que não seja surdo, mas que permita a corrente do discurso conduzir os falantes para o horizonte do ser.

De maneira ampla, o *logos* vai significar, então, a compreensão, a abertura de mundo, o “na totalidade” que Heidegger nomeia em trabalhos distintos. O ser-aí, desta feita, é aquele ente que *descobre* o mundo em sua significação por intermédio da linguagem. Ora, porque a linguagem e o mundo acontecem para o ser-aí, co-originariamente, de sorte a possibilitar a compreensão do ser, somente por isso pode, posteriormente, o ser-aí assumir o modo de ser do conhecimento¹⁶. Para Heidegger, justamente porque vivemos na linguagem é que possuímos uma relação de compreensão íntima com as coisas, de sorte que o ser do mundo e o ser da vida se encontram no ser do falar¹⁷. De posse dessa orientação, Heidegger dirá que para podermos pensar adequadamente o ser do ser-aí não podemos nos deixar deter, jamais, junto ao seu aspecto, seja este o seu *corpo*, ou a sua *alma*, ou, ainda, o seu *espírito*, mas devemos avançar na pergunta pelo ser com base na análise do ente que nós mesmos somos em nosso cotidiano¹⁸. É, nesses termos, que um dos primeiros existenciais analisados por Heidegger a partir do modo de ser do ser-aí será o ser-no-mundo [*In-der-Welt-sein*], que, ao encontrar uma indicação junto ao ser-em [*In-sein*], o afastará da consideração do existente humano desde o horizonte dos entes simplesmente dados e disponíveis para o uso. Tampouco o filósofo alemão se deixará conduzir pelo *cogito* cartesiano, mas trilhará o seu caminho de pensamento em meio ao âmbito fenomenológico do *sum*. Ora, sendo aquele ente que pergunta pelo ser o ente que eu mesmo sou, porquanto o ser a mim interroga por intermédio do meu falar, Heidegger concluirá pela necessidade de pensar o ser-aí desde o seu *a priori*, ou seja, desde a sua constituição fundamental, a saber: o ser-em¹⁹. A análise empreendida em torno deste existencial é decisiva para aquilo que o filósofo alemão quer pensar, na medida em que o conduz para dentro dos campos semânticos do

¹³ GADAMER, H-G. *Warheit und Methode*, 1986, p. 411.

¹⁴ *Ibid.* p. 415.

¹⁵ GADAMER, H-G. *Hermeneutik im Rückblick*, 1995, p. 37.

¹⁶ HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA20), 1979, p. 217.

¹⁷ HEIDEGGER, M. *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17), 1994, p. 44.

¹⁸ HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA20), 1979, p. 207.

¹⁹ *Ibid.*, p. 211.

innan, querendo significar o ‘viver’, o ‘habitar, e *ann*, o que nos é ‘familiar’, o ‘atender’, o ‘cuidar’, que vai acabar lhe fornecendo a orientação para o cuidado [*Sorge*], no sentido da totalidade ontológica do ser-aí²⁰.

IV- A essência da linguagem

Uma vez Heidegger tendo reconhecido que a representação da linguagem passa pela concepção grega do ser, e que este, em significando *ousia*, conserva um caráter temporal, passível de ser reconhecido na constância daquilo que se mostra em si mesmo e fica e permanece no dizer do ser-aí, o que viabiliza a descoberta do caráter fundamental do ente, o do seu estar presente [*Gegenwart*], o estar disponível para um uso, no sentido de uma propriedade, de um bem, o filósofo alemão é radical em sua posição: é preciso realizar a *destruição* da representação gramatical da linguagem²¹, o que significa, segundo Derrida²², desconstruir a ideia de metáfora, na medida em que é ela que amarra os fios do discurso da metafísica. Nesses termos, em todo mostrar-se do ente, no sentido do aparecer e do apresentar-se, Heidegger reconhece o *fenômeno*, previamente conceitualizado por Aristóteles em seu *De Anima*, quando ele está tratando da percepção do mundo no modo do *ver*. Heidegger, seguindo os passos de Aristóteles, mas também se apoiando naquilo que o seu mestre Husserl propunha, interpreta, então, o fenômeno como um *modo* de encontro; ou, de maneira mais precisa: é o ser que nos dirigimos ao falar, ao dizê-lo *como* algo²³. Na recepção gramatical da linguagem o que se dá, portanto, é uma reflexão sobre o *logos*, no sentido da apreensão do sendo pelo pensamento, de sorte que as classes das palavras correspondem a essa apreensão. É aqui, em suma, que a linguagem vem a ser tomada como vocalização do pensamento, ao passo que acabamos esquecendo que esta é uma construção teórica que tem, na sua base, e, assim, *a priori*, a possibilidade de habitar-mos na linguagem²⁴.

Com efeito, Heidegger vai operar uma viragem no todo desta concepção de linguagem, a fim de recuperar o solo em que ela nasce. Este solo, contudo, permanece grego. Foram os gregos que a experimentaram de modo diverso, e Aristóteles se expressa com clareza em sua *Metafísica* ao afirmar que o ente se diz de muitos modos²⁵. Tendo isso em vista, o filósofo alemão procurará encontrar no dizer a possibilidade do bem-dizer, do cuidado com a palavra, da polidez com a fala, ou seja, tudo aquilo que vinha compor e caracterizar o mundo grego da *pólis*, do fomento de um modo de vida amparado no convívio com o outro, na harmonia, na virtude e no bem-viver; é este, precisamente, o

²⁰ HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit* (GA2), § 64.

²¹ HEIDEGGER, M. *Sein und Wahrheit* (GA 36/37), 2001, p. 104.

²² DERRIDA, J. A mitologia branca. In: *Margens da Filosofia*, [s.d.], pp. 265-400; e A retirada da metáfora. In: *Jacques Derrida: La desconstrucción en la fronteras de la filosofía*, 1993, pp. 33-75.

²³ HEIDEGGER, M. *Einführung in die phänomenologische ForchunG* (GA 17), 1994, p. 46.

²⁴ HEIDEGGER, M. *Sein und Wahrheit* (GA 36/37) 2001, p. 103.

²⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica* [1028 a10].

significado do *bios politikós*, que Hannah Arendt tão exemplarmente nos dá a conhecer em seu livro *A condição humana*²⁶. A linguagem, desse modo, deixa de se mostrar como um instrumento de comunicação e expressão, a fim de se constituir como a morada do ser, cuja habitação mora o homem. A linguagem se torna, enfim, o fundamento do laço social e, por isso, constituição do mundo da Cultura.

Se nos apoiarmos, por um momento, no campo teórico da psicanálise, podemos ainda reconhecer que o fundamento do laço social esta amparado por uma dimensão terceira, simbólica, ou seja, por uma lei, que enlaça o ser-aí com os demais entes, a fim de, neste encontro em que o ser se dá, formar mundo, abri-lo, bordá-lo com um *risco* capaz de rasgar, e aqui poderíamos nos aproximarmos da fala de Lacan, rasgar o real, fazer furos no seu impossível, de sorte que neste jogo de oposições entre a presença e a ausência procuramos acalmar a angústia da perda do objeto com um representante desta perda, visto que o que perdemos não podemos jamais recuperar mediante a representação. O representante da representação que vem “ocupar” o lugar do objeto perdido é, pois, o significante, ou, dito de outra forma, a letra. Trata-se, nesse sentido, de contornar o impossível do real com o registro simbólico, o que vem enlaçar também o que é da ordem do imaginário, ou seja, o registro implicado na fundação do eu a partir da identificação com o semelhante. Contornar o impossível do real com o simbólico é o que vai permitir haver compreensão de mundo em uma compreensão do ser. Compreender ser e compreender o mundo se dá no ato do dizer, ou seja, por intermédio do verbo ser. E isso é tão decisivo para nós que Heidegger nos surpreende com as suas duras palavras:

(...) Suponhamos que não havia esta significação indeterminada ‘ser’ e que também não compreendíamos o que significar quer dizer. Que existiria então? Apenas um nome e um verbo a menos na nossa língua? Não. Nesse caso *não haveria língua*. Não aconteceria de modo algum que, nas palavras, o ente se abrisse *como tal*, que ele pudesse ser designado e discutido. Porque, dizer o ente como tal, implica: compreender o ente de antemão, o ente como ente, isto é, o seu ser. Suposto que nós não compreendêssemos absolutamente nada do ser, suposto que a palavra ‘ser’ não possuísse mesmo essa significação evanescente, então, nesse caso, não existiria absolutamente nenhuma palavra²⁷.

Com efeito, o tecido languageiro amarrará os seus fios no cruzamento preciso em que o simbólico se configura como um valor de troca, na convivência com o outro, fundando a condição humana propriamente dita²⁸. Entretanto, para que algo como a compreensão possa acontecer e contar na ordem dos fenômenos, algo nesse todo não pode comparecer, e este não comparecimento, este *ao menos um* que vai possibilitar o conjunto, o acordo, Heidegger presente ao considerar que não é a capacidade de fala que determinará o solo em que se funda a linguagem humana, e sim o *silêncio*. É

²⁶ ARENDT, H. *A condição humana*, 1995, p. 33.

²⁷ HEIDEGGER, M. *Einführung in die Metaphysik* (GA 40), 1983, p. 87.

²⁸ LÉVI-STRAUSS, C., *As estruturas elementares do parentesco*, e LACAN, J., A instância da letra no inconsciente. In: *Escritos*, p.499.

esta *disposição fundamental* que dará, portanto, o tom para que os sons da voz possam ser ouvidos/compreendidos²⁹, visto que somente aquele que pode falar é capaz de se calar. O silêncio, para Heidegger, corresponderá à abertura concentrada do ser em sua totalidade³⁰, assim como a *claridade* vem a ser a condição de possibilidade para que as coisas possam ser vistas. Portanto, o *silêncio* será, em Heidegger, condição de possibilidade para que as palavras possam ser pronunciadas. Para Gadamer, que segue Heidegger nesse ponto, o mistério da linguagem corresponde à sua abertura³¹. A ideia de que moramos na linguagem recupera o solo fenomenológico em que a mesma acontece para nós, visto que nela nos sentimos em casa, nela nos habituamos com a circulação das palavras. A palavra, assim, não apenas designa a coisa, mas também significa a nós mesmos como existentes humanos ao lidarmos com os outros e com o mundo. Neste hábito, nesta cobertura, nesta vestimenta que nos cobre e protege das intempéries da vida, nos sentimos, portanto, em casa [*Heimisch*]. A casa do ser, que é a linguagem, é algo familiar a nós, é algo que nos tranquiliza frente a todo possível espanto e mal-estar [*Unheimlich*]. Ora, não é por acaso, então, que quando falamos, quando colocamos em palavras o que supomos ser causa da angústia, contornando o seu abismo, o seu nada, nos tranquilizamos. Esta, porém, é uma casa em que não estamos sozinhos; o outro e o discurso do outro sempre nos precede aí, e, portanto, nos constitui. Sem dúvida alguma, podemos afirmar que a constituição do ser humano passa pelo laço social que o une a uma tradição simbólica, a um acordo que não precisa ser escrito para que possa operar: “A convivência é a nossa situação vital e entrar em acordo na convivência é a tarefa que é colocada para cada um de nós”³². Uma possibilidade para essa convivência Gadamer encontra no *diálogo*. Como ele mesmo esclarece na última parte do seu *Warheit und Methode*: “(...) linguagem é o meio em que se realiza o acordo dos interlocutores e o entendimento sobre a coisa”³³. Talvez esteja neste íterim o passo de volta decisivo para a essência da linguagem; em palavra distinta, o passo de volta ao âmbito em que junto a ela e por intermédio dela acreditamos poder alcançar o outro em sua diferença. Porém, para tanto, seria antes preciso termos clareza a respeito do que queremos mesmo dizer quando enunciamos o ‘outro’.

V – Considerações finais

Se os gregos tivessem uma palavra específica para a linguagem, na pergunta por sua essência eles teriam seguido em sua formulação o critério da definição, ou seja, acabariam perguntando por intermédio do *tí estin*. Contudo, se perguntarmos aqui “o que é a linguagem?” não acertaremos senão e

²⁹ É interessante o que Derrida nos traz em seu texto “A diferença”, reunido em *Margens da Filosofia*, em torno da palavra que no francês liga o que é da ordem do sentido, o ouvir, ao que é da ordem do entendimento. A palavra *entendre* guarda estas duas possibilidades semânticas.

³⁰ HEIDEGGER, M. *Sein und Wahrheit* (GA 36/37), 2001, p.111.

³¹ GADAMER, H-G. *Hermeneutik im Rückblick*, 1995, p. 28.

³² *Ibid.*, p. 25.

³³ GADAMER, H-G. *Warheit und Methode*, 1986, p. 387.

apenas o domínio do entitativo, de sorte que acabaremos reduplicando a primeira pergunta em uma segunda: “o que é o homem?”. Não é por acaso, então, que na definição grega do homem podemos justamente encontrar a articulação entre o seu ser e o *logos*. Porém, ao procurarmos entender o homem pelo “*que*”, erramos novamente a nossa mirada e decaímos uma vez ainda no domínio do entitativo, tomando-o como um ente entre os demais, passível de ser encontrado como qualquer objeto presente [*Vorhandenes*], ainda que distinto em espécie, na classificação dos seres, porque dotado de razão. Nesses termos, a pergunta pela essência da linguagem, como Heidegger a formula, é uma pergunta preliminar, e como tal não pode ser jamais inteiramente respondida, caso sejamos desejosos de permanecer no âmbito próprio da filosofia. É por isso também que para o filósofo alemão a filosofia não pode ser mais do que um constante e permanente estar a caminho. Desse modo, o pensamento filosófico não pode, de maneira alguma, se deixar levar pelo anseio do sistema, e isto porque todo sistema se propõe com base na hipótese de um ponto de vista absoluto, o que, no caso do ser-aí, é da ordem do impossível, visto que em todo o seu dizer está sempre operando a possibilidade do erro, da falta, do engano. É por isso também que sempre falta o que dizer e que sempre é possível dizer algo a mais na conta do que foi dito. Não! A filosofia deve procurar escapar da tentação de filosofar com o espelho. Ela deve se deixar envolver com perguntas preliminares, perguntas que apenas abrem um caminho, que apontam uma direção e acabam por fornecer, no a cada vez, uma possibilidade inusitada para a oportunidade do pensar. É com esse intuito que Heidegger nos convoca, no a cada vez, a pensar uma vez ainda: “A pergunta pela essência é uma pergunta preliminar. A autêntica e justa pergunta preliminar não é a pergunta pelo *que*, mas a pergunta pelo *quem*. Nós não perguntamos “o que é o homem”, mas “quem é o homem?”³⁴. Ora, essa pergunta pelo *quem* aponta para o ente que é sempre um si mesmo [*Selbst*], o que, segundo Heidegger, faz com que nos descubramos nesse espaço de jogo. Portanto, em conformidade com o filósofo alemão, estamos diretamente implicados na pergunta pelo “quem é o homem?”, na medida em que esta passa, impreterivelmente, por aquilo que nós mesmos somos. E o que sou? A *prima philosophia* de Descartes tem a resposta: sou um sujeito que pensa, e porque penso, existo - *cogito ergo sum*. Ora, em função da estrutura que a pergunta pela essência da linguagem possui não podemos passar impunemente por ela sem estarmos implicados naquilo que perguntamos. Como, na modernidade, que é a nossa, somos reconhecidamente sujeitos, devemos avançar o passo para a próxima questão, que, neste momento, entretanto, não será elaborada, mas que vem marcar em um próximo caminho a possibilidade de um novo encontro: *o que significa ser sujeito?*

³⁴ HEIDEGGER, M., *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA 38), 1998, p. 34.

Referências:

1. ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Atena, [s.d].
2. _____. *De Anima*. Tradução: Maria Cecílio Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.
3. _____. *Órganon*. Traduzido por Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2005.
4. _____. *Metafísica*. Traduzido por Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2006.
5. ARENDT, H. *A condição humana*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
6. DERRIDA, J. *La voix et le phénomène*. Paris: PUF, 2010.
7. _____. *La retirada de la metáfora*. 2ª ed. Barcelona: Paidós, 1993.
8. _____. *Margens da Filosofia*. Portugal: Rés, [s.d.].
9. FIGAL, G. *Fenomenologia da liberdade*. Traduzido por Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
10. GADAMER, H-G. *Warheit und Methode*, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1986.
11. _____. *Hermeneutik im Rückblick [Gesammelte Werk, Band 10]*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1995.
12. HEIDEGGER, M. *Wegmarken [WM] (GA 9)*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1976.
13. _____. *Sein und Zeit [SuZ] (GA 2)*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1977.
14. _____. *Prolegomena zur Geschichte Zeitbegriffs (GA20)*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1979.
15. _____. *Einführung in die Metaphysik [EiM] (GA 40)*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1983.
16. _____. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1988.
17. _____. *Einführung in die phänomenologische Forschung (GA 17)*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1994.
18. _____. *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache (GA 38)*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1998.
19. _____. *Sein und Wahrheit. I. Die Grundfrage der Philosophie (GA 36/37)*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 2001.
20. LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
21. LÉVI-STRAUSS. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.
22. PLATÃO. Sofista. In: *Diálogos I*. Traduzido por Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2007, pp. 157-247.
22. SCHEID J.; SVENBRO J. *O ofício de Zeus*. Tradução Mario Fleig e Jasson Martins da Silva. Porto Alegre: CMC, 2010.