

A LINGUAGEM COMO VIÉS PRIVILEGIADO DE INTERLOCUÇÃO ENTRE O PENSAMENTO HEIDEGGERIANO E O CAMPO EDUCACIONAL

Marcelo José Doro

Resumo: O texto explora uma perspectiva de aproximação do pensamento de Heidegger com o campo educacional, que toma a linguagem como elemento de articulação. O objetivo é resgatar os traços gerais do tema da linguagem na obra de Heidegger e, a partir daí, assinalar possibilidades de interlocução com a educação. O texto está dividido em duas partes: a primeira trata da linguagem na obra *Ser e tempo*; e a segunda considera as modificações introduzidas na abordagem do tema após a viravolta ocorrida no pensamento heideggeriano a partir da década de 1930. Central para ambas as partes é a diferença entre a concepção ontológica da linguagem e a concepção tradicional da linguagem como instrumento. No entender de Heidegger, o predomínio da concepção tradicional enfraquece justamente o poder criativo da linguagem que confere ao ser humano sua liberdade essencial para o novo, para o autêntico.

Palavras-Chave: Linguagem. Heidegger. Educação.

Duas questões de fundo concentram em torno de si o grosso das discussões no campo educacional: “*para que educar?*” e “*como educar?*”. É somente a partir delas que se pode colocar, de modo consistente, aquela questão que, na perspectiva da lógica, parece vir em primeiro lugar – “*o que significa educar?*”. Mais fundamental que essas, contudo, é a questão que aponta para aquilo que nelas é pressuposto, a saber, para o próprio ser humano: “*quem é, afinal, o ente que sempre está em jogo no educar?*”. Não é possível pensar o sentido da educação, tampouco seus fins (*para quê*) e seus meios (*como*), sem assumir previamente uma compreensão do ser humano. O fato dessa compreensão não ser na maioria das vezes problematizada, ou sequer explicitada, é um testemunho do quão intensamente enraizada ela está. Mas caso se queira pensar com profundidade a situação atual da educação, cujos modelos e propósitos tradicionais são constantemente postos em xeque pelas mudanças em curso na sociedade contemporânea, convém atentar para a concepção de ser humano que está em sua base. E é justamente nesse ponto que a filosofia de Heidegger pode se tornar relevante para as discussões no campo educacional.

Heidegger é um pensador da condição humana. Suas análises sobre a essência do ser humano são desenvolvidas em conexão com a questão diretriz sobre o sentido Ser¹. O específico da existência humana, para ele, está na “compreensão do Ser”, no “acontecimento apropriativo do Ser”. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que ele assume a tarefa de recolocar a questão ontológica, também trabalha no revigoramento da questão humana. Essa dupla tarefa encontra sua unidade interna no tema da linguagem, sendo esta uma das razões pelas quais a linguagem é assumida, aqui, como viés privilegiado para a interlocução entre o pensamento de Heidegger e o campo educacional. Seguindo essa orientação, busca-se, na sequência do texto, recuperar traços gerais do tema da linguagem em *Ser e tempo* (título 1) e na filosofia posterior à viravolta (título 2), esboçando alguns passos nesse caminho escolhido para a aproximação de Heidegger com a educação.

1 A linguagem em *Ser e tempo*

Não obstante a reflexão sobre a linguagem estar presente de forma mais ou menos explícita em toda a obra de Heidegger, adquirindo cada vez mais importância em seu pensamento tardio, o delineamento do tema acontece de modo decisivo no tratado *Ser e tempo*, de 1927. E para que se possa ver com maior clareza o lugar que a linguagem ocupa nessa obra, convém iniciar com a caracterização de alguns elementos estruturais e conceituais mais amplos.

Ser e tempo têm como objetivo declarado recolocar a questão sobre o Ser, que segundo Heidegger fora esquecida pela tradição filosófica². Os primeiros passos metodológicos já revelam a conexão decisiva entre o Ser e o ente humano, cuja existência já sempre se movimenta em uma compreensão prévia do Ser. Essa compreensão prévia do Ser é visível, sobretudo, no uso linguístico do verbo, imediatamente compreendido em expressões do tipo “eu *sou* feliz”, “o céu *é* azul” etc. Clarear o nexos que desse modo se apresenta, ainda que muito superficialmente, entre o ente humano, o Ser e a linguagem, revelando o horizonte para a colocação da questão sobre o sentido do Ser, é a tarefa assumida pela *analítica existencial*.

¹ Seguindo alguns tradutores e comentadores da obra de Heidegger, opta-se, aqui, pela grafia maiúscula de Ser, quando o termo estiver indicando aquilo que é a condição de inteligibilidade dos entes.

² O esquecimento do ser denunciado por Heidegger refere-se mais exatamente ao esquecimento da diferença ontológica, segundo a qual o ser, enquanto fundamento do ente, não é ele mesmo um ente. A tradição filosófica pensou o ser como essência elementar e lhe atribuiu, com isso, *status* de ente: a ideia de bem, em Platão; a substância, em Aristóteles, Deus, na filosofia medieval, a *res cogitans* e a *res extensa*, de Descartes; o eu transcendental, de Kant etc.

Seguindo o lema da fenomenologia proposta por Husserl, a analítica existencial volta-se às coisas mesmas. Isso implica o abandono de quaisquer preconceitos que pudessem sombrear a interpretação do fenômeno investigado: a condição fundamental desse ente especial que guarda em si uma compreensão prévia do Ser. Despido dos preconceitos científicos e filosóficos, como se mostra esse ente numa primeira aproximação? Ele é um existente, um ser-aí (*Dasein*). Como existente, este ente está sempre posto em circunstâncias; jamais se pode alcançá-lo em “estado puro”; sua condição originária é *ser-no-mundo*³.

Ao escolher a expressão ser-aí para designar o ser humano, Heidegger busca reforçar a condição de ser-no-mundo deste ente que “nós mesmos somos a cada vez” (SZ, p. 7)⁴. O mundo é o “aí” indissociável da condição existencial. Mas mundo, no sentido em que Heidegger o emprega o termo, não é um equivalente do mundo concebido pela ciência, do mundo dos astrônomos, por exemplo, concebido como uma espécie de “recipiente” onde todas as coisas, incluindo o ser humano, estão contidas. Para Heidegger, o mundo é, antes, o lugar onde o ser-aí já sempre se move e de onde não pode jamais saltar. Mundo é a estrutura ontológica na qual todos os entes encontram significação. Assim, a afirmação de que ser-aí é ser-no-mundo indica que ele suporta em si o horizonte de um mundo já aberto. Em tudo o que faz, em sua lida cotidiana, trabalhando, estudando, divertindo-se ou sofrendo, o ser-aí se movimenta em um nexos de remissões, em um todo estrutural que viabiliza o aparecimento dos entes como *algo para* e de si mesmo como aquele *em virtude de que* as coisas se arranjam; esse todo estrutural é o que Heidegger vai chamar de significância (*Bedeutsamkeit*). “É ela o que constitui a estrutura do mundo em que o ser-aí já é sempre como é” (SZ, p. 87). Com base na significância é que o ser-aí significa para si o que encontra, ou, dizendo de outro modo, é com base nela que os entes em geral e o próprio ser-aí se tornam de alguma forma inteligíveis.

Enquanto estrutura fundamental do mundo em que o ser-aí a cada vez já sempre se encontra, a significância funciona como o horizonte a partir do qual os entes intramundanos e o próprio ser-aí emergem como significativos, ou seja, como algo passível de ser compreendido. Dito de outro modo, trata-se de um transcendental, de algo que se coloca como

³ Sem dúvida, Heidegger não poderia ter atingido tão violentamente o legado da tradição filosófica se não tivesse, na análise do ser humano, indicado este como ser-no-mundo. A partir dessa constatação o velho problema que vinha atormentando as teorias do conhecimento – o modo como se realiza a transposição da barreira entre o sujeito e o mundo – já não faz sentido. O ser-aí, entendido como ser-no-mundo, já está desde sempre junto aos objetos que conhece. Ao dirigir-se para... e apreender, o ele não sai de uma esfera interna em que antes estava encerrado; pelo contrário, devido ao seu modo de ser originário, já está sempre “fora”, junto aos entes que lhe vem ao encontro no mundo já descoberto.

⁴ *Sein und Zeit* (SZ). As citações de *Ser e tempo* seguirão a paginação da publicação original, daí também a opção pela abreviação da obra a partir do título alemão. Os trechos transcritos seguem como referência principal para tradução a versão portuguesa de Marcia Sá Cavalcante Schuback (Petrópolis: Vozes, 2009), com consultas à edição bilíngüe alemão-português de Fausto Castilho (Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012).

condição de possibilidade para o existir e para o conhecer (temático). Isso que Heidegger põe como transcendental é o próprio Ser, concebido a partir da diferença ontológica como o fundamento dos entes que vem ao encontro a partir do mundo. Nessa perspectiva, o Ser surge como aquilo que tem de se dar para que se possa aferir algo sobre os entes. O Ser se dá no nível da transcendentalidade, ele é a própria transcendentalidade. No entanto, não uma transcendentalidade ligada a um plano de idealidade, de formas puras, assim como a pensava Kant. Heidegger promove a fusão da transcendentalidade com a historicidade, na medida em que ela indica a própria condição existencial do ser humano⁵. E disso decorre a impossibilidade de se pensar a significância constitutiva do mundo como um tipo qualquer de faculdade inata. A significância é algo que se constitui no existir histórico do ser-aí. Quer dizer, a significância acontece como modo de ser *no* mundo. Ou seja, a própria condição do existir, o modo de *ser-em* um mundo, comporta a clareira em que o mundo se abre em sua significância para o ser humano.

A abertura da significância do mundo acontece mediante a *disposição* afetiva fundamental do ser-aí, em que este nota a si mesmo e ao mundo de modo originário⁶. Aquilo que se abre na disposição é perpassado de modo igualmente originário por uma *compreensão*, que já toma o que se abre desde um contexto de possibilidades que permite sua interpretação *como* algo (como instrumento, como ameaça, como oportunidade etc.)⁷. É nesse contexto que é introduzido o § 34 de *Ser e tempo* que abordara o tema da *fala* (*Rede*) e, ligado à ele, da *linguagem* (*Sprache*). A fala é o que, de um ponto de vista existencial igualmente originário, articula o que se abre pela *disposição* e *compreensão*.

Heidegger designa de fala, agora, o modo de articulação do que antes, em sua análise da estrutura do mundo, havia designado de significância, na base da qual tem lugar a compreensão. E a linguagem surge como manifestação mundana da articulação da

⁵ Huhne (1986, p.39) esclarece que, “como o Ser é articulabilidade por excelência, há uma possibilidade inesgotável de sentidos diferentes. Não existe articulação definitiva, as coisas do mundo podem ser sempre rearticuladas. Por isso, a essencialização do Ser se dá no âmbito do tempo histórico, em estruturas sempre novas e diferentes...”. O sentido do ser é a temporalidade.

⁶ A *disposição* indica o sentimento de situação que o ser-aí experimenta antes de qualquer relação temática com o mundo. São sentimentos múltiplos que revelam o grau de profunda familiaridade que este ente mantém com as coisas, com os outros e com o mundo que é sua morada. Onticamente, a disposição é o estado de humor. Pela disposição, o ser-aí experimenta três determinações essenciais: o sentimento do estar-jogado, o sentimento de familiaridade com os entes que lhe vêm ao encontro e o sentimento de ser o ponto de convergência dos entes. A disposição constitui, em outros termos, o fundamento existencial da sensibilidade (a condição de poder *ser tocado* por algo): só porque o ser-aí está desde sempre sintonizado em humores algo pode ser descoberto como inútil, como ameaça; também a afecção não poderia ocorrer, por mais forte que fossem a pressão e a resistência, se o ser-aí já não estivesse sintonizado de modo primordial com os entes intramundanos, através dos humores (SZ, p. 138).

⁷ Toda *compreensão* possui em si a possibilidade de ser interpretada. A *interpretação* é o desdobramento da *compreensão*. “Na *interpretação* a *compreensão* se torna ela mesma e não outra coisa. A *interpretação* se funda existencialmente na *compreensão* e não vice-versa” (ST, p. 204).

compreensibilidade que constitui o ser-no-mundo. “A totalidade significativa da compreensibilidade vem à palavra. Dos significados brotam palavras. [...] A linguagem é o pronunciamento da fala.” (SZ, p. 161). A fala é, dessa forma, apresentada como fundamento ontológico-existencial da linguagem.

A fala não deve ser compreendida como uma propriedade ou uma faculdade humana, nem de um recurso que possa ser usado para comunicar conteúdos internos. Enquanto articulação da significativa da compreensibilidade inerente à existência, a fala “pertence” ao mundo compartilhado. Na convivência, constata Heidegger (SZ, p. 161-162), o ser-aí fala sem parar, tanto ao dizer sim, quanto ao dizer não, tanto provocando quanto avisando, tanto pronunciando, recuperando ou intercedendo, e ainda “emitindo enunciados” ou fazendo “discursos”. E em todas essas situações, falar é falar sobre... Também uma ordem e um desejo manifestados na fala possuem o seu “sobre”. Com isso fica indicada a estrutura intencional da fala, que é uma estrutura necessária, uma vez que constitui também a abertura do ser-no-mundo e sua própria estrutura é pré-moldada por essa constituição fundamental do existente humano.

O “sobre o que” da fala é o elemento da comunicação. Entendido em sentido ontologicamente amplo, o fenômeno da comunicação mostra-se como possibilidade da articulação da compreensão compartilhada na convivência. Para Heidegger, a comunicação nunca é, nesse sentido, a transposição de vivências, por exemplo, de opiniões e desejos, do interior de um sujeito para o interior de outro. Da mesma forma, também o pronunciar-se que caracteriza a comunicação não ocorre porque, de início, o ser humano estaria encapsulado num “interior” que se opõe a um exterior, mas porque, como ser-no-mundo, ao compreender, ele já se acha “fora”. “O que se pronuncia é justamente o estar fora, isto é, o modo cada vez diferente da disposição (ou do humor) que, como se indicou, alcança toda a abertura do ser-em” (SZ, p. 162).

Com essas indicações sobre a estrutura da fala, Heidegger delinea sua crítica às concepções tradicionais da linguagem que, apoiando-se em diferentes aspectos singulares da fala (“expressão”, “forma simbólica”, “enunciados” etc.), jamais puderam alcançar sua base existencial mais originária. Esse entendimento limitado da linguagem articulou-se a partir de uma incompreensão da própria condição humana como ente racional. Aquilo que o ser humano “é”, isso se mostra na articulação significativa da compreensibilidade de si mesmo e dos entes em geral. Nesse sentido, Heidegger (SZ, p. 165) questiona se teria sido mero acaso os gregos depositarem a sua existência cotidiana predominantemente no espaço aberto pela fala de uns com os outros, guardando ao mesmo tempo olhos para ver, tanto na interpretação

filosófica como na pré-filosófica, a essência do ser humano como *Zoon lógon exon*. A interpretação posterior desta indicação, no sentido de “animal racional”, embora Heidegger não a considere falsa, acabou por encobrir o solo fenomenal que a originou.

Os gregos não dispunham de uma palavra própria para a linguagem porque entendiam esse fenômeno “sobretudo” como fala. Por outro lado, porque na reflexão filosófica o *logos* foi visualizado sobretudo como enunciado, a elaboração das estruturas básicas das formas e dos integrantes da fala se deu de acordo com *este logos*. A gramática buscou seus fundamentos na “lógica” deste *logos*. Esta, por sua vez, se funda na ontologia do simplesmente dado. O acervo das “categorias semânticas”, herdado pela linguística posterior e ainda hoje decisivo em seus princípios, orienta-se pela fala entendida como enunciado. Tomando, porém, esse fenômeno em toda a originariedade fundamental e em todo o alcance de um existencial, será necessário transpor a linguística para fundamentos mais originários do ponto de vista ontológico. (SZ, p. 165).

Nesta passagem de *Ser e tempo*, Heidegger desdobra uma vez mais sua interpretação da tradição filosófica como esquecimento das questões fundamentais. A tradição que perdeu de vista a diferença ontológica entre Ser e ente, já não pode dar conta de uma compreensão apropriada da essência da linguagem, uma vez que não pode pensá-la, para além de seu aspecto ôntico, como estrutura ontológica fundamental do modo humano de ser-no-mundo. Pensar a linguagem em toda a sua extensão implica, para Heidegger, pensá-la desde seu fundamento existencial, enquanto articulação da significância do mundo já aberta pelos afetos e capturada numa compreensão prévia.

A possibilidade existencial da *escuta* e do *silêncio* é apontada por Heidegger como indicativo do nexos originário da fala com a compreensibilidade inerente ao ser-no-mundo. Não é por acaso, observa o filósofo, que dizemos não compreender quando não escutamos bem. “A escuta é constitutiva da fala” (SZ, p. 163). E da mesma forma como a articulação verbal está fundada na fala, também o ouvir, enquanto percepção acústica, está ligado à escuta. Escutar é o estar aberto existencial do ser-aí enquanto ser-com outros; só é possível escutar porque, de alguma forma a convivência já partilha uma compreensão de mundo. Mesmo quando o dizer não é claro ou quando a linguagem é estranha, o que escutamos em primeiro lugar são palavras incompreensíveis e nunca uma variedade de dados sonoros. É somente numa atitude artificial e complexa que se pode experimentar um ruído puro; primeiramente, os sons já são previamente compreendidos num horizonte de sentido, desde onde já surgem como o som do vento, da motocicleta, do prato se partindo, da voz de um conhecido etc. Escutar é, assim, a possibilidade existencial de atentar para algo cuja compreensibilidade já se encontra articulada no interior de um mundo significativo, regido pelo falar intencional da convivência cotidiana.

Também no silenciar aparece o fundamento existencial da fala. Isso se mostra no fato de que “quem silencia na fala da convivência pode ‘dar a entender’ com maior propriedade, isto significa, pode elaborar a compreensão por oposição àquele que não perde a palavra” (SZ, p. 227). Mas silenciar não deve ser confundido com ficar mudo. O mudo é a tendência para dizer. O mudo, assim como aquele que fala pouco, ainda não mostra que silencia e pode silenciar; e o mesmo vale para quem nunca diz nada. Para poder silenciar, é preciso ter algo a dizer, ou seja, é preciso dispor de uma abertura compreensiva própria e rica de si mesmo. Pois só então, atesta Heidegger (SZ, p. 228), “o estar em silêncio se revela e, assim, abafa o *falatório*”.

Se a fala autêntica brota da articulação significativa da compreensibilidade do ser-no-mundo e permanece a ela referida, o *falatório* (*Gerede*), por outro lado, nutre-se do próprio falar, num constante repetir e passar adiante o que se ouve e se diz na cotidianidade. Enquanto falatório, a fala deixa de ser um apontar para uma compreensão. Já não se compreende tanto o referencial (o sobre o que) da fala, mas só se escuta aquilo que já se falou e se continua a falar. Quando isso acontece (e é assim de início e na maior parte das vezes), a comunicação não mais partilha a referência ontológica primordial com o referencial da fala; o empenho concentra-se no próprio ato de falar. E isso não se restringe apenas a repetição oral da fala, expandindo-se também para o âmbito da escrita, como *escrevinhação* (*Geschreibe*). Aqui, observa Heidegger (SZ, p. 232), “a repetição da fala não se funda tanto no ouvir dizer; ela se alimenta do que se lê”.

A marca principal do falatório (e da escrevinhação) é a falta de solidez. Uma vez que na mera repetição do falado já se perdeu ou jamais se alcançou a referência ontológica primordial daquilo sobre o que se fala, o próprio falatório se torna critério de compreensão: “as coisas são assim como são porque é assim que delas se fala” (SZ, p. 232). Dessa forma, o falatório oferece a possibilidade de compreender tudo sem se ter apropriado previamente de nada. Mas tal compreensão, que parece tudo abarcar, guarda em si um fechamento, “devido à sua própria *abstenção* de retomar à base e ao fundamento do referencial” (SZ, p. 169). Interpretando o mundo e a si mesmo a partir da compreensão passada adiante no falatório, o ser-aí acaba preso às possibilidades medianas de uma existência ditada pelo *impessoal* (*das Man*), pelo modo de ser comum a todos⁸.

⁸ Estando desde o início absorvido na convivência, o ser-aí acaba sendo tomado pelo modo de ser daqueles com que convive. O ser-aí, então, já não é mais ele mesmo, ele é aquilo que os outros são. E embora nunca se possa identificar quem são os outros – pois, afinal, qualquer um pode representá-los – isso não é o decisivo. Para Heidegger, o decisivo “é apenas o domínio dos outros que, sem surpresa, é assumido pelo ser-aí sem que ele, enquanto ser-com, se dê conta disso” (SZ, p.126). Esse modo de comportar-se em função dos outros é

Por mais que Heidegger tenha alertado para que o falatório não fosse tomado em sentido pejorativo, reforçando que termo indica um fenômeno positivo que constitui a compreensão e a interpretação cotidiana, a associação do fenômeno por ele designado com uma concepção inautêntica de vida não pode deixar de ser notada. E, também, embora a inautenticidade seja uma possibilidade positiva do ser humano em sua condição de ser-com outros, nela está incluída a negação mais radical da liberdade humana; porque a inautenticidade, assim como Heidegger a apresenta em *Ser e tempo*, impede a abertura de novos horizontes de compreensão que, para além da medianidade partilhada no falatório, permitam a possibilidade do novo, do original.

Como desenraizamento da compreensão humana, no sentido de uma perda da referência ontológica originária com o mundo, com os outros e consigo mesmo, o falatório constitui uma forma de abertura que fecha para as possibilidades mais próprias do ser-aí. Nesse sentido, também a filosofia tradicional é falatório, na medida em que, ao voltar sua atenção para os entes, esquece-se de pensá-los em sua relação mais original com o Ser. A metafísica que esqueceu o Ser é filosofia em forma de falatório, é filosofia que perdeu de vista a referência ontológica do pensar.

Ao se considerar o falatório como fenômeno predominante, ao qual o ser humano se encontra de início e na maior parte das vezes, e ao se considerar ainda seu potencial alienante (no sentido de afastar o ser humano da liberdade essencial que o constitui), cabem então alguns apontamentos sobre as possibilidades da educação na promoção disso que Heidegger chama de autenticidade. Claro que, bem compreendido, não existe a autenticidade como uma condição que possa ser conquistada plenamente e de uma vez por todas; o ser-aí nunca consegue subtrair-se a essa interpretação cotidiana em que cresce.

Este tipo de interpretação própria do falatório já se consolidou no ser-aí. É dessa maneira que aprendemos e conhecemos muitas coisas. É dessa maneira ainda que não poucas coisas jamais conseguem ultrapassar uma tal compreensão mediana. O ser-aí nunca consegue subtrair-se a essa interpretação cotidiana em que ele cresce. Todo compreender, interpretar e comunicar autênticos, toda redescoberta e nova apropriação cumprem-se nele, a partir dele e contra ele. Não é possível um ser-aí, que não sendo tocado nem desviado pela interpretação mediana, pudesse colocar-se diante da paisagem livre de um “mundo” em si, para apenas contemplar o que lhe vem ao encontro. O domínio da interpretação pública já decidiu até mesmo sobre as possibilidades de sintonização com o humor, isto é, sobre o modo fundamental em que o ser-aí é tocado pelo mundo. O impessoal prescreve a disposição e determina o quê e como se “vê”. (SZ, p. 169-170)

exatamente aquilo que se pretende apanhar com o termo impessoal. Não são os outros propriamente que são o impessoal, mas o modo de ser que a eles pertence. Um modo de ser marcado pela impessoalidade: “cada um é o outro e ninguém é ele mesmo” (SZ, p. 128).

Identificada esta condição humana fundamental, não se trata de supor um processo de formação aquém ou além dos domínios do falatório. Como atividade pública, a educação está evidentemente inserida no domínio do impessoal, onde predomina a linguagem inautêntica do falatório⁹. O que convém especular, então, é a possibilidade de a educação promover uma compreensão, interpretação e comunicação autênticas, a partir e contra o falatório, mesmo movendo-se nele. Se isso for um ideal válido, o caminho para sua concretização talvez possa ser (hipótese) justamente o favorecimento de uma experiência distinta com a linguagem. Em *Ser e tempo*, o caminho para a autenticidade é aberto pelo sentimento da angústia diante da morte e exige que se escute do chamado da consciência. Escutar, já foi indicado, é uma possibilidade existencial fundada na fala, enquanto articulação significativa da compreensibilidade humana¹⁰. Esse parece, a princípio, um processo solitário, que cada ser humano precisa trilhar por conta própria, mas não é assim, pois o escutar originário também inclui “a escuta da voz do amigo que todo ser-aí traz consigo” (SZ, p. 163) e, no mais, há a ressalva de que é “somente na participação e na luta que se libera o poder do envio comum dos destinos do ser-aí em e com a sua ‘geração’, que constitui o acontecer pleno e próprio do ser-aí” (SZ, p. 384-385). Estas indicações mantêm aberta a possibilidade de se pensar uma educação voltada à promoção da autenticidade, pautada pela amizade nas relações pedagógicas, e pela participação nas lutas de cada geração. Contudo, essas são perspectivas que ficam restritas aos limites da abordagem de *Ser e tempo*.

2 A linguagem na filosofia posterior à viravolta

⁹ Em uma tentativa pioneira no Brasil de aproximar à ontologia heideggeriana da educação, Critelli (1981) já localizava a dificuldade de se pensar uma educação para a autenticidade, uma vez que, como atividade pública, a educação insere-se no âmbito das atividades cotidianas em que impera um proceder comum típico do impessoal. A autora acredita, contudo, que essa constatação pode fazer pensar sobre a condição fundamental da educação enquanto relação de uns com os outros. É na relação dos indivíduos entre si que a autenticidade e a inautenticidade tem lugar. Ela propõe, então, que a reflexão sobre educação tome como ponto de partida o fenômeno da solicitude, que caracteriza o modo de ser das relações humanas. “A recuperação desse fundamento provavelmente abriria novos horizontes à nossa própria historicidade”, afirma Critelli (1981, p. 70).

¹⁰ O modo como a possibilidade da autenticidade está vinculada a uma experiência mais originária da linguagem é apresentado por Casanova (2002, p. 326): “[...] o ser-aí sempre pode ou bem se perder no âmbito impessoal das relações e referências já cristalizadas em seu mundo cotidiano, ou bem assumir sobre si o fardo do ser-aí que é em sintonia com o que está silenciado em seu mundo e que, ao mesmo tempo, espera para ser acordado. À medida que age desta maneira, ele não traz simplesmente à fala o silêncio, mas libera a sua ação para a experiência do silêncio e para o que precisa nascer do silêncio. Ao invés de se debater em meio a caminhos existenciários usados e esgarçados até o limite, ele redescobre a essencialidade de sua existência. No momento em que uma tal redescoberta acontece, vem à tona um modo diverso de compreensão da linguagem. A linguagem deixa de ser mostrar aí como a mera atualização de significações e sentidos já previamente delineados em seu mundo, passando a se movimentar originariamente no interior do âmbito mesmo de criação de significações e sentidos. No interior desse âmbito, o ser-aí conquista a si mesmo enquanto ser-aí”.

A partir dos anos de 1930 o pensamento heideggeriano passa por uma viravolta (*Kehre*), reconhecida expressamente pelo filósofo na *Carta sobre o humanismo*. A viravolta constitui uma alteração de perspectiva em relação à colocação da questão sobre o Ser¹¹. Em *Ser e tempo*, Heidegger buscou o sentido do Ser junto às estruturas fundamentais do ente humano que compreende o Ser. Este caminho mostrou-se problemático, principalmente porque Heidegger, aos poucos, foi compreendendo o Ser de forma mais ampla e independente. A viravolta se dá, portanto, quando o próprio ser humano passa a ser pensado a partir do acontecer do Ser. Isso não significa que o Ser poça acontecer sem o ente humano; significa apenas, que a manifestação do Ser não está, de forma alguma, sob o domínio humano. A relação entre ser humano e Ser é tratada, então, em termos de um evento (*Ereignis*), no qual ocorre uma mútua apropriação: o acontecer do Ser dá ao ser humano a perspectiva para a compreensão de si e do mundo e, com isso, o ser humano realiza o destino do Ser.

Nesse contexto, o tema da linguagem, já trabalhado de forma provisória em *Ser e tempo*, ganha gradativamente mais importância, passando a constituir o meio pelo qual Ser e ser humano mutuamente se apropriam. No tratado de 1927, a linguagem foi apresentada como a estrutura da existência humana, que constitui a clareira em que se estabelece a compreensão dos entes em geral e do próprio ser humano. A partir da viravolta, a linguagem torna-se o substrato de sentido desde onde a existência já sempre se movimenta. Este é o pano de fundo da indicação da linguagem como a “casa do Ser”, introduzida na *Carta sobre o humanismo* e retomada em muitos dos escritos posteriores do filósofo. Enquanto casa do Ser, a linguagem é também a casa do ser humano, daí a imbricação entre a essência da linguagem e a essência humana, que Heidegger busca recuperar em seu sentido originário, da filosofia grega:

Segundo uma antiga tradição, nós somos aqueles seres capazes de falar e, assim, aqueles que já possuem a linguagem. A capacidade de falar, ademais, não é apenas *uma* faculdade humana, dentre muitas outras. A capacidade de falar distingue e marca o homem como homem. Essa insígnia contém o desígnio de sua essência. O ser humano não seria humano se lhe fosse recusado falar incessantemente e por toda parte, variadamente e a cada vez, no modo de um “isto é”, na maior parte das vezes, impronunciado. À medida que a linguagem concebe esse sustento, a essência do homem repousa na linguagem. (HEIDEGGER, 2012, p. 191).

O trecho citado, extraído da palestra *O caminho da linguagem*, proferida em 1959, interpreta a indicação do ser humano como “ser que fala” em termos de uma pertença

¹¹ Segue-se, nesse ponto, as linhas gerais de interpretação de viravolta apresentadas por Ernildo Stein na Quarta Parte do livro *Compreensão e finitude* (2001).

essencial: o ser humano é o que é na linguagem. Na linguagem, o mundo alcança sua vigência para o ser humano que fala, pois ao falar pertence a saga do dizer, ou seja, do mostrar. A linguagem mostra no modo de um “isto é”, de um deixar e fazer ver. E, enquanto tal, a linguagem constitui o fundamento ontológico de tudo o que pode ser alcançado pela compreensibilidade humana. A linguagem guarda o segredo do Ser. Em sua saga mostrante repousa tanto o brilho do aparecer quanto a sombra do desaparecer. “Ela libera toda vigência para o seu vigor e confina tudo o que está ausente à sua ausência. Em sua saga, o dizer perpassa e articula o livre da clareira, esse que busca um aparecer e deve abandonar o desaparecer, e no qual toda vigência e ausência deve se mostrar e dizer” (HEIDEGGER, 2012, p. 206).

O modo como o ser humano historicamente se apropria da linguagem nas formas possíveis de seu dizer constitui para ele um destino. E cabe ao ser humano fazer-se ou não fazer-se senhor de seu destino, tornando-se ou não tornando-se ouvinte daquilo que se retrai em todo dizer. Isso se mostra de modo especial na essência da técnica moderna, denominada *Gestell*, armação ou composição, que constitui a *configuração fundamental* desta época que “silenciosamente” orienta o descobrimento das coisas e do próprio ente humano enquanto disponibilidade. A armação dá ao ser humano uma abertura para o desencobrimento do real, mas junto a essa abertura está o perigo de o ser humano manter-se preso a esta forma de desencobrir, tirando daí todos os seus parâmetros e todas as suas medidas. Não é um perigo qualquer que Heidegger visualiza no destino da técnica, senão o perigo extremo, que ameaçando trancar o ser humano no modo de desencobrimento da disponibilidade, pode levá-lo a abandonar sua essência de ente livre (HEIDEGGER, 2006). Há sinais da imposição desse modo de desencobrimento no predomínio das formas de exploração que tomam não só a natureza, mas também o ser humano como um recurso disponível para a produção, transformação e manipulação técnica: o rio é visto a partir de seu potencial energético, as montanhas convertem-se em fonte de minério, a savana vira paisagem (objeto de visitação) e, nesse fluxo, o ser humano converte-se em mão de obra, massa de manipulação midiática, material de pesquisa etc. Por todos os lados as coisas surgem em sua disponibilidade e já quase não se vislumbram outras formas de conceber o humano e o natural.

Também o falar da linguagem, nesse contexto, passa   corresponder ao apelo que faz tudo vigorar nessa direção. A fala torna-se informação e passa a se informar sobre si mesma, a fim de assegurar seus próprios procedimentos mediante uma teoria da informação. “A armação, a essência por toda parte dominante da técnica moderna, recomenda a linguagem formalizada, uma espécie de notificação pela qual o homem se uniformiza, ou seja, se in-

forma na essência calculadora da técnica, abandonando, passo a passo, a ‘linguagem natural’” (HEIDEGGER, 2012, p. 212).

O abandono da linguagem natural afasta o ser humano cada vez mais da possibilidade de manter abertas novas formas de descobrimento que não apenas aquela destinada pela essência da técnica moderna. A linguagem natural guarda essa possibilidade porque preserva de forma mais intensa as referências históricas que dão à linguagem seu fundamento de sentido. Por isso, Heidegger poderá dizer, citando Hölderlin, que “onde mora o perigo é lá que também cresce o que salva” (2006, p. 37); porque a mesma linguagem que, ao se tornar técnica dá vigência ao que se abre na armação, também guarda sua referência a linguagem natural, desde onde o real pode aparecer em sua verdade de outros modos. Deixar e fazer aparecer o real em novas perspectivas e, com isso, dar ao ser humano horizontes alternativos para sua realização é a essência do fazer *poético*¹². Dispensada de informar, a poesia pode movimentar-se no campo de jogo aberto pela linguagem e articular sentidos que não poderiam ser alcançados pela linguagem técnica do pensamento calculador.

Também o pensamento meditativo, na medida em que se liberta dos limites da linguagem formal e representacional da racionalidade lógico-instrumental, pode dar ao ser humano a possibilidade de um novo fundamento para a compreensão de si e de seu mundo. Tanto quanto a poesia, contudo, o pensamento meditativo demanda uma experiência diferenciada com a linguagem. Sobretudo, demanda que se preserve a indeterminação da língua natural, da língua corrente, que Heidegger (1995) também chama de “língua de tradição”.

Tradição não é uma pura e simples outorga, mas a preservação do inicial, a salvaguarda de novas possibilidades da língua já falada. É esta que encerra o informulado e o transforma em dádiva. A tradição da língua é transmitida pela própria língua, e de tal maneira que exige do homem que, a partir da língua conservada, diga de novo o mundo e por aí chegue ao aparecer do ainda não-aparecido. (HEIDEGGER, 1995, p. 40)

A indeterminação que caracteriza a língua de tradição em oposição à língua técnica, é o aberto do Ser, na proximidade do qual o ser humano adquire sua liberdade. “O homem é o vizinho do [S]er” (HEIDEGGER, 2005, p. 52). Cuidar dessa vizinhança é promover o humanismo mais radical, de onde, supõe-se, podem ser buscados fundamentos para se pensar a educação de uma forma mais ampla, para além da mera formação técnico-profissional que,

¹² Heidegger distingue poesia em sentido amplo (*Dichtung*), entendida como essência de todas as formas de arte, de poesia em sentido estrito (*Poesie*), como um dos tipos de arte fundados na poesia em sentido amplo (Cf. HEIDEGGER, 2000).

aqui e ali, na ausência de uma reflexão mais demorada, começa a ser tomada como sentido absoluto da educação. E a promoção desse humanismo radical, de acordo com o que se tentou apontar com a exposição acima, exige um cuidado diferenciado com a linguagem.

Considerações finais

Esta breve incursão na obra de Heidegger serviu para mostrar que, desde *Ser e tempo*, e mais intensamente nas obras tardias, Heidegger distingue duas concepções de linguagem, uma que alcança sua essência e outra que a trata de forma limitada como um recurso humano. A segunda concepção de linguagem, assumida de forma preponderante pela tradição filosófica, está associada ao esquema metafísico do pensamento representativo, que atingiu seu ápice na função informativa da linguagem técnico-científica. Por outro lado, a linguagem adequadamente entendida em sua essência é pensada como articulação da abertura/evento do Ser, constituindo assim o próprio solo da compreensibilidade humana; esta linguagem é mais bem representada pela poesia e nela reside a possibilidade do pensamento reflexivo, que Heidegger supõe estar em condições de enfrentar os perigos inerentes ao destino metafísico da civilização ocidental, anunciado pelo domínio planetário da técnica.

Não há, nisso, implicações diretas que pudessem ser prontamente acolhidas em discussões do campo educacional. Mas há, sem dúvida, um grande potencial de reflexão em torno de temas caros para o campo educacional, que podem, sobre a base do paradigma heideggeriano, galgar uma nova significação. É o caso da noção de autonomia do indivíduo em relação à sociedade, que, como foi visto, Heidegger concebe em termos de um afastamento do impessoal e de sua linguagem ontologicamente desenraizada (falatório). Também é o caso da racionalidade instrumental, cuja crítica, tentou-se mostrar, não é dirigida à frieza de seus meios ou a belicosidade de seus fins, mas à pobreza de sua linguagem que ameaça privar o ser humano de sua liberdade essencial de articular novos sentidos, novas interpretações, novos mundos. Essas aproximações, mesmo incipientes, já bastam, ao menos, para indicar a viabilidade do caminho.

Referências

CASANOVA, Marco. A linguagem do acontecimento apropriativo. *Natureza Humana*, São Paulo, v. 4, n. 2, p. 315-339, dez. 2002. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v4n2/v4n2a03.pdf>>. Acesso em: 30 mar. 2016.

CRITELLI, Dulce M. Para recuperar a educação: uma aproximação à ontologia heideggeriana. In: CRITELLI, Dulce M.; SPANOUDIS, Solon. *Todos nós... Ninguém: um enfoque fenomenológico do social*. São Paulo: Moraes, 1981. P. 59-72.

HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. 6. ed. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. Lisboa: Edições 70, 2000.

HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: _____. *Ensaio e conferências*. 3. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006, p. 11-38.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Língua de Tradição e Língua Técnica*. Lisboa: Vegas, 1995.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 16 ed. Tübingen: Max Niemeyer, 1986.

HUHNE, Leda Maria de M. *O sentido hermenêutico da poesia*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1986.

KUSCH, Martin. *Linguagem como cálculo versus Linguagem como meio universal: um estudo sobre Husserl, Heidegger e Gadamer*. Trad. de Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2001.

STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Editora Unijuí, 2001.