

Carlos Arthur Resende

A Caminho do Silêncio

LINGUAGEM E
POESIA NO
PENSAMENTO
DE HEIDEGGER



Se o caminho para a linguagem de Heidegger é um caminho para a experiência do silêncio – de um silêncio que não é mutismo ou ausência de som, mas a própria inesgotabilidade do sentido; a suspensão dos sentidos já estabelecidos, que possibilita o abrir-se de novos sentidos – o percurso desse trajeto mostrou a mim uma outra visão sobre as relações entre a filosofia e a poesia: que esse silêncio a que se chega como origem da linguagem já é pressuposto pela filosofia na poesia. Por outras palavras: que a filosofia precisa de um discurso previamente estabelecido, como o da poesia, no qual ela vai encontrar uma interrupção, uma falha, uma inconsistência, uma abertura para dizer o seu sentido, para redizer o que aquele discurso já disse, porém com vistas a fundamentá-lo adequadamente. A filosofia chega ao silêncio da linguagem, como inexauribilidade do sentido, quando encontra outro discurso sobre o qual ela quer legislar; a regência da filosofia sobre os outros discursos é a descoberta de que o sentido de uma fala não se esgota na sua enunciação – que o poema, por exemplo, não se esgota em si e pode ser desdobrado infinitamente na reflexão. A crítica de Platão aos poetas – e a esse respeito, mais contundente no *Íon* que na *República* – não é um momento incidental do pensamento, mas um dos seus gestos fundadores. Dessa forma, a busca pela compreensão de um tema específico – como o silêncio era concebido por Heidegger enquanto origem da linguagem – desembocou em uma interpretação da própria filosofia e do ato de filosofar, voltada, sobretudo, para o que me parece ser uma estratégia oculta do discurso filosófico.

Carlos Arthur Resende nasceu em Pará de Minas (MG) aos 20 de fevereiro de 1990. É licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de São João Del Rei (UFSJ) e mestre, também em Filosofia, pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Atualmente cursa o doutorado em Filosofia na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), atuando nos seguintes temas: Ontologia Fundamental e Metafísica tradicional, Filosofia da arte, Linguagem e Memória, Filosofia e Poesia. Dedicar-se intermitentemente à literatura. De poesia, já publicou o volume *limiares*, pelo selo independente Trigam.



A caminho do silêncio

Direção Editorial

Lucas Fontella Margoni

Comitê Científico

Prof. Dr. Bernardo Barros C. de Oliveira
Universidade Federal Fluminense (UFF)

Prof. Dr. Cláudio Oliveira
Universidade Federal Fluminense (UFF)

Prof.^a Dr.^a Glória Maria F. Ribeiro
Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ)

A caminho do silêncio

Linguagem e Poesia no Pensamento de Heidegger

Carlos Arthur Resende



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.conceptualeditora.com/>

Arte de Capa: Andrew Judd

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

RESENDE, Carlos Arthur

A caminho do silêncio: Linguagem e Poesia no Pensamento de Heidegger [recurso eletrônico] / Carlos Arthur Resende -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

135 p.

ISBN - 978-65-5917-294-8

DOI - 10.22350/9786559172948

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Linguagem; 2. Poesia; 3. Silêncio; 4. Metafísica; 5. Heidegger; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

*À memória dos meus pais, Carlos Pereira e
Vânia Resende de Faria Pereira.*

Sumário

Prefácio	11
-----------------	-----------

Carlos Arthur Resende

Introdução	14
-------------------	-----------

Capítulo I	20
-------------------	-----------

Linguagem além da gramática: o dizer como acontecimento de mundo

I.1.....	24
I.2.....	28
I.3.....	42
I.4.....	46
I.5.....	57

Capítulo II	64
--------------------	-----------

Poesia além da literatura: o silêncio como a escuta da experiência poética

II.1.....	69
II.2.....	81
II.3.....	93
II.4.....	98
II.5.....	109
II.6.....	117

Conclusão	122
------------------	------------

O lugar do silêncio

Referências	130
--------------------	------------

Prefácio

Carlos Arthur Resende

Este livro é a publicação da minha dissertação de mestrado, apresentada como requisito à obtenção do título de mestre em Filosofia ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense (PFI-UFF) em outubro de 2015, sob a orientação do professor Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Decorridos quase seis anos desde a data de sua defesa, optei pela sua publicação sem nenhuma alteração substancial no texto, a despeito de me encontrar, nesse momento, distanciado do tema que trabalhei nela. O pensamento sobre a linguagem do filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976) acompanhou minha trajetória acadêmica desde os tempos de graduação em Filosofia, que cursei na Universidade Federal de São João del Rei (UFSJ) sob a orientação da professora Glória Maria Ferreira Ribeiro. Interessava-me, na época como ainda hoje, em compreender como a experiência da literatura – e nesse caso, da poesia em particular – poderia ser tomada como a via régia para o entendimento da própria linguagem humana e da relação entre linguagem e realidade. O generoso encaminhamento oferecido pela professora Glória Ribeiro levou-me ao estudo da proposta heideggeriana de compreensão da poesia como lugar privilegiado da compreensão de *abertura de sentido* em que se estrutura o mundo das relações humanas. A dissertação que ora se apresenta é a culminação desse percurso.

Nesse sentido, o trabalho aqui exposto não apresenta, no todo, qualquer originalidade, e soma-se à lista de tantos outros trabalhos que a exegese brasileira dedicou ao pensamento de Heidegger. Entretanto, uma vez que a sua conclusão serviu a mim como ponte para trabalhos futuros

– e como abertura de um novo entendimento do problema – espero que assim ele possa servir a quem o leia. Se o caminho para a linguagem de Heidegger é um caminho para a experiência do silêncio – de um silêncio que não é mutismo ou ausência de som, mas a própria inescrutabilidade do sentido; a suspensão dos sentidos já estabelecidos, que possibilita o abrir-se de novos sentidos – o percurso desse trajeto mostrou a mim uma outra visão sobre as relações entre a filosofia e a poesia: que esse silêncio a que se chega como origem da linguagem *já é pressuposto* pela filosofia *na poesia*. Por outras palavras: que a filosofia *precisa* de um discurso previamente estabelecido, como o da poesia, no qual ela vai encontrar uma interrupção, uma falha, uma inconsistência, uma abertura para dizer o seu sentido, para redizer o que aquele discurso já disse, porém com vistas a *fundamentá-lo* adequadamente. A filosofia chega ao silêncio da linguagem, como inexauribilidade do sentido, quando encontra outro discurso sobre o qual ela quer *legislar*; a regência da filosofia sobre os outros discursos é a descoberta de que o sentido de uma fala não se esgota na sua enunciação – que o poema, por exemplo, não se esgota em si e pode ser desdobrado infinitamente na reflexão. A crítica de Platão aos poetas – e a esse respeito, mais contundente no *Íon* que na *República* – não é um momento incidental do pensamento, mas um dos seus gestos fundadores.

Dessa forma, a busca pela compreensão de um tema específico – como o silêncio era concebido por Heidegger enquanto origem da linguagem – desembocou em uma interpretação da própria filosofia e do ato de filosofar, voltada, sobretudo, para o que me parece ser uma *estratégia oculta* do discurso filosófico. É essa ponte que julgo franqueada por esse pequeno trabalho, e que acredito permanecer aberta para quem quiser atravessá-la.

São João del Rei/MG,

19 de julho de 2021.

*Não me importa a palavra, esta corriqueira.
Quero é o esplêndido caos de onde emerge a sintaxe,
os sítios escuros onde nasce o 'de', o 'aliás',
o 'o', o 'porém' e o 'que', esta incompreensível
muleta que me apóia.
Quem entender a linguagem entende Deus
cujo Filho é Verbo. Morre quem entender.
A palavra é disfarce de coisa mais grave, surda-muda,
foi inventada para ser calada.
Em momentos de graça, infrequentíssimos,
se poderá apanhá-la: um peixe vivo com a mão.
Puro susto e terror.
Adélia Prado, 'Antes do Nome'. In: Bagagem.*

Introdução

O presente trabalho orientou-se pela seguinte questão diretiva: qual o papel do *silêncio* na reflexão do filósofo Martin Heidegger sobre a linguagem? *O que é o silêncio?* – Essa pergunta suscita a ideia de que se deva, para respondê-la, falar sobre o silêncio, discursar a respeito dele. E aqui repousa a primeira impossibilidade, o primeiro desvio que, de certa forma, nos encaminha: *não é possível falar do silêncio*. Como já observado por Emmanuel Carneiro Leão (1992, p. 23):

Ninguém nunca consegue falar ou escrever sobre o silêncio, por mais que deseje ou se empenhe. Quem o pretendesse, nem mesmo saberia o que estaria fazendo, isto é, que não estaria falando ou escrevendo sobre o silêncio, mas sobre uma “outra” coisa qualquer. Pois só é possível falar ou escrever, rompendo o silêncio. É uma primeira experiência: o silêncio se dá na impossibilidade e como impossibilidade de falar e escrever sobre ele.

E, no entanto, a consciência dessa impossibilidade de abordar o silêncio como um “tema” ou “objeto” de uma fala ganha importância *metodológica* – no sentido estrito de ser essa mesma interdição que oferece um caminho para o pensamento percorrer: o silêncio não é algo sobre o qual se fale (o que seria, além de flagrante contradição, simplesmente um embuste), mas algo para o qual toda fala pode *tender*, encaminhar-se. A tentativa de compreensão da importância que o fenômeno do silêncio adquire no pensamento heideggeriano precisa assumir a forma de um *abrir caminho* até o silêncio, ser levado ao ponto em que o silêncio possa mostrar-se em seu lugar, no qual toda fala não diga o silêncio, mas diga a *partir* do silêncio.

Por isso entendemos que esse encaminhamento ao silêncio coincide com o empreendimento heideggeriano de compreensão da própria linguagem, na medida em que essa não seja apenas um instrumento do qual o ser humano serve-se para seus múltiplos fins, mas algo para o qual o homem deva *pôr-se a caminho*, ainda que isso pareça uma ociosidade. Afinal, é necessário traçar um caminho até a linguagem? Isso não coloca as coisas (e o próprio Heidegger já observara [cf.: HEIDEGGER, 2008, p. 191 ss.]) como se a linguagem fosse algo distante, do qual não temos contato e que precisamos percorrer determinada distância para chegarmos a ela? Seja como for, não é a linguagem o mais próximo e conhecido, na medida em que todos nós nos servimos dela cotidianamente, ininterruptamente? Abrir caminho à linguagem, no entanto, não significa ir à parte alguma, mas antes, permanecendo onde sempre já estivemos, liberar um espaço de compreensão desse lugar que sempre habitamos. Num espaço assim aberto, Heidegger procura um modo de dizer a própria linguagem, encontrar a palavra que a torne manifesta, ou, em suas palavras: “*trazer a linguagem, como linguagem, para a linguagem*” (Ibid., p. 192). Seguir a meditação heideggeriana sobre a linguagem significa pensar junto a esse caminho, percorrê-lo com o pensador – ainda que se possa, a muito custo e sem qualquer garantia, desembocar além dos horizontes desse caminho de pensamento.

Se para estarmos *a caminho do silêncio* também devemos estar a caminho da reflexão de Heidegger sobre a linguagem, é preciso compreender na devida proporção o itinerário desse pensador, que é marcado pela tentativa, sempre renovada, de colocação da *questão sobre o sentido do ser*. Essa pergunta delimita o horizonte de pensamento de Heidegger ao longo de toda a sua produção, embora receba, em seu percurso, tratamentos diversos – nos variados momentos nos quais o pensador discute com a tradição de pensamento do Ocidente e passa por temas como a história, a

tecnologia, a arte e a própria linguagem. Essa variação fez com que muitos comentadores de sua obra viessem a distinguir entre “dois” Heidegger: um primeiro, cujas preocupações giram em torno dos postulados de *Ser e Tempo* (1927), obra na qual a questão pelo sentido do ser é colocada na perspectiva de uma análise prévia da constituição ontológica daquele ente que *compreende* ser: a existência humana, o *Dasein*; e um segundo, que a partir da conferência *Sobre a Essência da Verdade* (1930) opera uma “virada” (*Kehre*) na abordagem de sua questão central, que já não se articula pela via da análise do modo de ser da existência humana, mas foca-se, entre outras coisas, em uma discussão crítica com a história da metafísica, com os pré-socráticos e com poetas de especial importância para o questionamento de Heidegger. Essa distinção entre um “primeiro” e um “segundo” Heidegger, que certamente possui boas razões de ser, não foi, contudo, considerada como essencial em nosso trabalho. As modulações de pensamento, as mudanças terminológicas e de enfoque não alteraram a unicidade do percurso de Heidegger e não deslocaram sua pergunta fundamental pelo ser, de modo que, como escreve Carneiro Leão (1999, p. 21), “o pro-jeto de elaboração a partir da metafísica empreendido em *Sein und Zeit* (*Ser e Tempo*) já é conduzido pelo regresso à proveniência originária da própria metafísica” – ou seja, a mesma exigência que conduz o diálogo pós-virada com uma determinada tradição de pensamento é aquela que levou Heidegger à analítica existencial do texto de 1927, ainda que sob a influência de uma outra tradição.

É com base nessa unidade de movimento (dos múltiplos movimentos) em que se desdobra o pensamento de Heidegger que nosso trabalho procura transitar com mais liberdade entre os textos do autor, podendo trazer leituras de textos tardios (como as conferências sobre linguagem dos anos 1950) à proximidade de *Ser e Tempo*, que não deixa de ser um ponto referencial no conjunto de seus textos. Assim, o texto articula-se em

duas partes, sumariadas nos termos-chave *linguagem* e *poesia*: no primeiro capítulo, trata-se de compreender o fenômeno da linguagem para Heidegger, pensando-o, sobretudo, a partir da sua relação com a analítica do *Dasein* de *Ser e Tempo*. Essa leitura, na qual emerge a compreensão heideggeriana de homem e de linguagem, oferece-nos ao mesmo tempo a desconstrução que o filósofo opera de um conceito tradicional de linguagem, intimamente associado a fenômenos como “expressão” e “comunicação”. No segundo capítulo, pensa-se como *poesia* o caráter dessa linguagem originária – e como Heidegger compreende o poético, para além dos limites estreitos de uma teoria literária. Sobretudo, deve ressaltar para o leitor o uso do termo “além”, que tem posição central nos títulos de ambos os capítulos: por um lado, trata-se de libertar a linguagem, juntamente com Heidegger, do predomínio de uma visão gramatical, para a qual ela (a linguagem), como expressão dos pensamentos e sentimentos humanos, situa-se basicamente no proferimento de *enunciados* sobre o mundo; por outro lado, é importante que uma compreensão originária da linguagem como poesia entenda esta última não como uma forma literária entre outras, mas como um acontecimento fundamental na própria abertura de mundo característica da existência humana. Uma linguagem viva, móvel das estruturas fundamentais da existência, cuja irrupção poética de sentido é mais que a simples “produção de livros” – ainda que ela seja, de um modo peculiar para Heidegger, *a palavra de um poeta*.

O caminho para a essência da linguagem como poesia passa, portanto, pela escuta de uma palavra poética. É por meio dessa escuta que Heidegger compreende ser possível experimentar o poder da linguagem, trazê-lo à palavra. Mas o que a reflexão filosófica encontra na escuta da poesia, como seu elemento sustentador, não é mais tão somente a palavra, esse “material” da poesia. Se o poema pode ser entendido como a

“mostração das potências da própria língua”, segundo a definição de Alain Badiou (2002, p. 39), essa operação que caracteriza o poema (a pura exibição da palavra como *poder* de nomeação) jamais vem à palavra. A infinita potência de nomeação da linguagem e sua pura mostração pelo poema não podem ser nomeados poeticamente, o “infinito linguístico é a impotência imanente ao efeito de poder do poema” (Ibid., p. 40). O pensamento que pretende, na escuta do poema, encontrar a origem da linguagem poética, depara-se com um *inominável*: “Pensamento ativo que não consegue nomear sua própria potência, o poema permanece infundado para sempre” (Ibid., p. 41), ou melhor, permanece para sempre *fundado sobre o silêncio*. Quando se questiona *o que é um poema, e o que pensa dele a filosofia?* – como reza o título do ensaio de Badiou –, a resposta é a seguinte: o poema é o infinito poder de abrir a linguagem, de liberar seu poder de nomeação do mundo – ao custo de deixar escapar esse mesmo poder para o silêncio. Temos aqui mais um aceno importante: o silêncio não é algo que possa ser dito, mas sim o próprio retraimento, o fechar-se do poder-dizer em um indizível. Mas isso é, fundamentalmente, *o que pensa a filosofia* quando se aproxima do poema na intenção de compreender a linguagem.

Heidegger, como veremos, não faz exceção a esse procedimento, que talvez possa ser entendido como um gesto muito característico da meditação filosófica ocidental (o que exigirá um olhar mais atento ao que pensa do poema o “pai” da metafísica: Platão). Seguindo, junto a Heidegger, o caminho que vai da fala ao silêncio da linguagem, podemos perceber (para além do próprio Heidegger) que a filosofia tem, certamente, uma estrita ligação com a experiência do silêncio – e que talvez seja essa experiência, que desponta na meditação heideggeriana sobre a linguagem, aquilo que constituiu a própria identidade da filosofia frente ao discurso da poesia, com o qual ela sempre teve de medir-se, seja para repeli-la ou acolhê-la

em seu pensar. Essa identidade entre filosofia e silêncio, no entanto, jamais pode ser tomada como um *dado*, historicamente constituído e constatável, mas precisa antes ser questionada junto a mais genuína intenção filosófica de um diálogo entre poesia e pensamento, tal como ela surge na obra de Heidegger. Se nessa obra a filosofia “está exposta no silêncio absolutamente sem identidade”, suportando “o sem-nome sem encontrar nisso um nome para si própria”, como escreve Giorgio Agamben (importante continuador [e questionador] da obra de Heidegger), é preciso questionar sua relação fundamental com a poesia, aquela escuta na qual a filosofia vai colher o silêncio como traço fundamental da linguagem. Não é o caso, aqui, de pretender construir uma outra relação entre o pensar e o poetar, cuja consequência não seja o silêncio. Mas talvez o caminho de pensamento de Heidegger possa revelar, junto à tradição de pensamento da qual é devedora, que o silêncio não é a “palavra secreta” da filosofia, mas, “pelo contrário, a sua palavra cala perfeitamente o próprio silêncio” (AGAMBEN, 2012, p. 110).

Capítulo I

Linguagem além da gramática: o dizer como acontecimento de mundo

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

Friedrich Nietzsche.¹

A questão a que se dirige nosso estudo (a saber: como o silêncio é a origem da linguagem para Heidegger?) exige uma investigação prévia, com o intuito de esclarecer primeiro o que Heidegger compreende por linguagem. Mantendo sempre uma constante discussão com a tradição do pensamento ocidental, que o precedeu – e em especial com Aristóteles (384-322 a.C.) – o filósofo alemão procura desconstruir a concepção tradicional de linguagem, compreendida desde a fala humana, tendo em vista encontrar um âmbito mais originário da linguagem. Nesse âmbito, a linguagem não se reduziria a fenômenos correlatos do falar, no sentido do mero soar das palavras, tais como “expressão”, “comunicação”, “raciocínio”, etc. No domínio da linguagem originária, a linguagem é apenas: linguagem – ou, por outros termos: *a linguagem fala*. Em seu dizer, a linguagem fala como o desvelamento do ser dos entes, o acontecimento que os instaura e mantém em uma vigência. A fala da linguagem é o dizer silencioso em que algo como o ser se dá. Essa é a tese fundamental de Heidegger em relação à linguagem.

¹ 2000, p. 32.

Se nos fosse possível traçar um plano geral de como Heidegger compõe seu encaminhamento em direção à linguagem, recorreríamos ao texto de Thaís Curi Beaini, que assim o explica:

- O caminho para a Linguagem compõe-se, deste modo, em três momentos:
- o dizer silencioso do ser ou Linguagem originária (**Ursprache**);
 - o discurso, que é primeiramente a escuta do dizer do ser;
 - o falar ou Linguagem humana, que é a pronúncia do discurso
- (BEAINI, 1981, p. 65).

Naturalmente, essas três instâncias não se apartam umas das outras, mas mantêm-se unidas em uma comum-unicidade, na qual ocorre a linguagem. O próprio dizer da linguagem requer para si a escuta e a palavra do homem, nos quais ela ressoa e se resguarda. A palavra humana, nessa perspectiva, é resposta e correspondência ao falar da linguagem, essa em que o ser se abre e acontece.

Embora essa compreensão de linguagem soe estranha à opinião corrente, perceber-se-á que essa mesma opinião, que tem em conta a linguagem como atividade humana de articular sons dotados de significado, como forma de “expressar” e “comunicar” o pensamento, possui seu fundamento de possibilidade no falar originário da linguagem. Heidegger não ignora que linguagem *também* é a palavra humana, a expressão de um significado, etc. Apenas sublinha que esse é somente um caráter externo e derivado da linguagem ela mesma. Enquanto nos mantivermos na compreensão comum que entende a linguagem a partir desses fenômenos, passaremos ao largo da essência mesma da linguagem, apesar de jamais podermos abandoná-la. E mais: além de nos desviar da própria essência da linguagem, a compreensão comum sobre ela nos desvia também da compreensão do *ser enquanto tal*. Pois, uma vez que ser e linguagem se co-pertencem (essa como o poder de manifestação daquele), o modo como

a linguagem é apreendida em seu ser pode determinar a perspectiva de compreensão do ser em geral. Podemos inferir essa influência a partir da obra de Heidegger: a metafísica grega determinou o ser do ente de um modo específico, modo esse especialmente relacionado à compreensão grega da linguagem – que nasce desde a apreensão do falar humano.

É de modo a esclarecer a discussão que Heidegger mantém com a tradição metafísica, vigente desde a Grécia Antiga, que neste capítulo daremos um especial enfoque ao texto de *Ser e Tempo*, obra central do pensamento heideggeriano. Embora a linguagem não seja o tema principal da obra, nela Heidegger opera, na tentativa de re colocação da pergunta pelo ser, a “destruição” da história da ontologia. Deve-se entender, contudo, “destruição” *não* no sentido do aniquilamento ou da erradicação de algo, mas apenas como a *desconstrução do acervo conceitual da metafísica*, em que se trancou a interpretação do ser. Corrobora com nossa posição o filósofo Hans-Georg Gadamer (1900-2002), ao escrever:

(...) para o sentimento linguístico daqueles anos, “destruição” não significava “dizimação”, mas tinha em vista uma desconstrução das camadas sedimentadas que, por fim, outrora como hoje, não vêm ao encontro senão na língua realmente falada. O que estava em questão era, em outras palavras, a *tarefa de se apropriar novamente ou desconstruir a linguagem conceitual de toda a história do pensamento* que conduz do pensamento dos gregos, passando pelo latim da Antiguidade e da Idade Média cristã e pela sobrevivência dessa conceitualidade, até a formação do pensamento moderno e de suas línguas nacionais (GADAMER, 2007, p. 29, grifo nosso).

Sendo levada a cabo como desconstrução e apropriação pensante dos termos e conceitos herdados pelo Ocidente da metafísica grega, a “destruição” da história da ontologia possui também um caráter “linguístico”. Dessa forma, Heidegger irá ocupar-se em boa parte do livro da discussão com a tradição sobre o modo de ser fundamental dos entes como tais. Em

meio a essa discussão, termos como “ente à mão” e “ente simplesmente-dado” têm importância acentuada no interior da análise, e merecerão nossa atenção. Tratam-se não tanto de conceitos, mas de “indicações formais”, por meio das quais se aponta não para uma representação conceitual dada, mas para o modo como essas representações estruturam-se a partir da vida cotidiana, da *existência humana concreta*, como veremos à frente. Nesse sentido, a palavra, no texto de Heidegger, tendo mais que uma função meramente designativa (como no caso do conceito), é o modo como o próprio fenômeno *mostra-se*. É provável que a alegada dificuldade presente nos textos de Heidegger derive exatamente desse cuidado que o pensador tem com a linguagem, que não lhe vem por nenhuma espécie de capricho, mas exclusivamente por um exercício de coerência com o seu próprio pensar. Como teremos oportunidade de ver mais adiante, a palavra não se reduz, para Heidegger, a um instrumento de designação das coisas. Como lugar em que ressoa e se resguarda a fala da linguagem, ela (a palavra) é um poder de trazer o ente à vigência e de deixá-lo nela perdurar. De forma que, ao escrever, Heidegger não pretende “conceituar”, no sentido de “agarrar” com uma palavra algo já pronto e, assim, representá-lo. Antes, trata-se de deixar o fenômeno vir à fala, isto é, de deixá-lo vir a aparecer e vigorar diante do leitor.

Se considerarmos que à linguagem também pertence a fala do homem (embora não de modo privilegiado), o fato de essa instância ter sido (e ainda ser) considerada como primordial não é fruto do acaso, mas pertence à própria essência da linguagem – que se deixa ver de modo mais imediato na palavra. De forma que a linguagem comporta um *perigo* permanente para sua própria essência e para o ser, que nela se torna manifesto. Esse perigo será tomado como o fio condutor de nossa investigação. Partiremos dele para caracterizar melhor a compreensão heideggeriana de linguagem – e voltaremos a ele para explicar como a

linguagem se deixa tomar como a fala do homem e, dessa forma, nos oculta a sua essência e modifica o modo como o próprio pensar compreende e interpreta o ser em geral.

1.1.

Em uma conferência do ano de 1936, intitulada *Hölderlin e a Essência da Poesia*, Heidegger interpretou cinco passagens pertencentes aos 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. Tendo por meta alcançar a compreensão de Heidegger a respeito da linguagem, destacaremos agora a segunda “palavra-guia” de Hölderlin, que nos traz uma caracterização da própria linguagem: “E por isso lhe foi dado [...] o mais perigoso dos bens, a linguagem [*die Sprache*], para que ele [...] dê testemunho do que é [...]” (HÖLDERLIN *apud* HEIDEGGER, 2013, p. 43, colchetes nossos²). 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 caracteriza-a 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.

² A tradução consultada, realizada pela professora Cláudia Drucker, traduz o vocábulo *Sprache* por “língua”. De fato, o alemão não dispõe de uma distinção específica entre “língua” e “linguagem”, sendo ambos os termos traduzidos por *Sprache*. Consideramos, todavia, que Heidegger procura pensar a linguagem para além do gesto humano da fala (o que é a tese do presente capítulo), motivo pelo qual alteramos a tradução consultada nesse termo – cf. adiante, nota 3.

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”, pensamentos 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 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 [*die Sprache*] não é um instrumento dentre outros muitos que o homem possui, mas antes garante, em geral e pela primeira vez, a possibilidade de erguer-se no meio da abertura do ente. (...) A linguagem não é um instrumento disponível, mas antes aquele acontecimento que dispõe da suprema possibilidade do ser-homem (HEIDEGGER, 2013, p. 48, colchetes nossos).

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 necessariamente 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*. Aqui, Heidegger segue a terceira palavra-guia de Hölderlin, que deve complementar a segunda:

Muito aprendeu o homem,
dos Celestiais muitos nomeou,
desde que somos um colóquio
e podermos ouvir uns aos outros.
(HÖLDERLIN *apud* HEIDEGGER, 2013, p. 49)

Desde que somos uma conversa, podemos *nomear*, inclusive e, sobretudo, aos deuses. Dessa forma, não ouvimos *porque* falamos, mas antes o contrário: é somente porque escutamos que nos é dado falar, que nos é concedido o dom da palavra. Aparentemente temos aqui um segundo contrassenso, na medida em que nós pressupomos que só podemos dialogar porque nos escutamos uns aos outros, captando, mediante o aparelho auditivo, os sons, as palavras pronunciadas por outra pessoa. Entendemos, costumeiramente, que o diálogo sempre nasce da resposta a um dizer primeiro, motivo pelo qual entender que *porque* ouvimos, *então* falamos, soa demasiado estranho. Essa estranheza ainda deriva do fato de entendermos que, primeiro e antes de tudo, é o homem quem fala. A partir da década de 1950, Heidegger insistirá em alguns de seus textos em uma tese de fundamental importância para nosso estudo: a tese de que, primeiramente, a

linguagem fala. Somos um diálogo, portanto, porque escutamos à própria linguagem e ao seu dizer.

O que significa, contudo, “escutar a linguagem”? Acaso a linguagem ela mesma pode efetivamente 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 – a ser desdobrada em nosso texto – é a de que a linguagem é o próprio poder de *expor* o ser dos entes como tais. E 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, 2008a, 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 humano, 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

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, 2008a, p. 194).

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.

1.2.

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 modo de ser do homem, não mais considerado desde uma definição essencial (como a de “animal racional”, proveniente de Aristóteles⁵), mas como *Dasein* (ser-aí, presença⁶). *Dasein* é o modo de ser peculiar ao ente que nós mesmos sempre somos, é o modo de ser do homem visto a partir da ótica, da perspectiva de sua *existência*. Esse termo, “existência”, perde no pensamento heideggeriano a sua significação usual de “estado de coisas”, daquilo que por si só vigora ou ocorre diante de mim. Existência, para Heidegger, é um fenômeno que conserva a força etimológica da palavra enquanto um manter-se (*sistere*)

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 O termo alemão *Dasein*, geralmente traduzido para o português como “ser-aí”, aparece na tradução de *Ser e Tempo* feita pela professora Márcia Sá Cavalcante como “presença”. Optamos, contudo, por manter o termo no original em alemão, seguindo sugestão que Henri Birault (1978, p. 406) adotara para a tradução de algumas palavras-chave do pensamento heideggeriano para o francês: “Extrair das palavras frequentemente mais simples da língua alemã (*das Gestell, das Ereignis*) a sabedoria que elas podem portar, ao preço às vezes de estranhas reconduções ou deslocamentos, isso nada tem a ver, confessamo-lo, com a criação em francês de certos neologismos que honestamente não querem dizer nada porque nada dão a pensar. Melhor nos valeria nesse caso conservar a palavra alemã como tal, acompanhando-a de uma curta nota para indicar sua raiz ou seus componentes essenciais”.

“fora” (*ex-*): é o ato, a ação de estar sempre imediatamente projetado, lançado *junto a...*, lidando com algo *em virtude de uma possibilidade de ser* que é sua. Esse movimento de incessante “sair de si” em direção àquilo junto e com o qual se lida, é a própria existência como modo de ser distintivo do homem. Isso se dá de tal forma que jamais podemos dizer que a existência é uma “característica” ou mesmo uma “propriedade” do ser humano, que o determine “essencialmente”. Justamente porque o *Dasein* vem a ser apenas em virtude de uma possibilidade, sempre realizada junto a... e com... algo ou alguém, ele não possui qualquer determinação ou "consistência" em seu ser. Ele, enquanto pura possibilidade, não é um ente dotado de características, padrões ou modos de ser definidos. *O Dasein ocorre sempre apropriando-se ou detendo-se ante uma possibilidade de seu ser*. Ou, como escreve o próprio Heidegger (2006, p. 85-6, colchetes nossos):

A “essência” da presença [Dasein] está em sua existência. As características que se podem extrair desse ente não são, portanto, “propriedades” simplesmente dadas de um ente simplesmente dado que possui esta ou aquela “configuração”. As características constitutivas da presença [Dasein] são sempre modos possíveis de ser e somente isso. Toda modalidade de ser deste ente é primordialmente ser. Por isso, o termo “presença” [Dasein], reservado para designá-lo, não exprime a sua quiddidade como mesa, casa, árvore, mas sim o ser.

A palavra *Dasein* não deve ser entendida aqui, portanto, como a “essência” (em sentido platônico) nem como qualquer determinação do ser-homem. Ela não exprime um modo de ser plenamente determinado, como os exemplos aos quais Heidegger alude (mesa, casa, árvore), mas sim um modo de ser indeterminado – talvez mesmo indeterminável. Tal modo de ser é o intrínseco movimento que constitui a dinâmica, o aparecimento e

vigência de algo em meio ao qual o homem pode reconhecer-se como homem e atribuir-se predicados (como ser “racional”, “passional”, “técnico” etc.).

O *Dasein* é, enquanto determinado pela existência, um ente que constantemente se empenha no mundo, em virtude de seu próprio ser – tal é a constituição de ser desse ente que nós mesmos somos. Essa constituição deixa entrever, já na sua explicitação, o termo usado por Heidegger para nomeá-la: *ser-no-mundo* (*In-der-Welt-sein*). Mas o que significa, aqui, essa expressão: ser-no-mundo? Antes de mais, a preposição “em”, implícita nessa estrutura, nada tem que ver com “ser-dentro”, um algo que esteja dentro, no interior de outro algo. No ser-no-mundo não há um “ser” (o *Dasein*, no caso) dentro de um outro ser chamado “mundo”. Ao contrário, a expressão ser-no-mundo quer dizer: *ser-mundo*, já estar e se empenhar na realização de um modo possível de ser. Tal explicação não anula o significado da preposição “em” de ser-*no*-mundo, mas indica seu significado essencial de “habitar”, “estar familiarizado com...”⁷. Otto Pöggler, em seu monumental estudo da obra de Heidegger, escreve:

A existência é no ser-mundo, ou seja: ela “é” o seu mundo, é a partir do ser familiar com o mundo. Ela não é um objeto que ocorra no “mundo”, no todo do ente, nem tão-pouco é um sujeito sem-mundo, a partir do qual, desde Descartes, se tem tentado repetidamente construir, antes do mais, as pontes para o “mundo”. A existência como ser-no-mundo está, pelo contrário, sempre junto das coisas (PÖGGLER, 2001, p. 56).

O ser-no-mundo inaugura, a partir de uma discussão com a metafísica da modernidade (Descartes, sobretudo) a tentativa radical de superação da dicotomia homem (entendido como espírito, pensamento,

7. Cf.: HEIDEGGER, 2006, p. 98-106 (§ 12).

“dentro”) e mundo (entendido como matéria, objeto pensado, “fora”). Sempre remetido à lida, à ação junto a algo no mundo, o *Dasein* não possui 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. *Esse horizonte de sentido, a partir do qual o Dasein se movimenta familiarmente como possibilidade de ser, é o mundo enquanto tal.* O mundo não é um objeto (o planeta Terra), nem um conjunto de objetos (como usado nas expressões “mundo da arte”, ou “mundo da ciência”), mas é o constante acontecimento das possibilidades de ser do *Dasein*. A trama de significados entre os entes, que eclode quando mundo acontece, 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 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 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 (*Zuhandenheit*) 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* (*Vor-handen*).

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 “outros”, que também partilham de seu modo de ser – uma vez que a possibilidade de ser não é uma propriedade em um sujeito, mas um acontecimento no mundo. Os outros não são simples “coisas”, meramente adicionadas pelo pensamento à referência do instrumento, mas pertencem intrinsecamente a ele, como Heidegger explica detidamente em um tratado de 1924 sobre *O Conceito de Tempo*:

A mesa que se encontra lá, em um determinado lugar, remete àqueles com os quais se compartilha diariamente a mesa; a ferramenta que comparece no uso foi comprada em..., foi consertada por...; o livro foi presenteado por...; o guarda-chuva que está na esquina foi esquecido por... [...] O *mundo circundante* deixa comparecer os outros que nos resultam imediatamente conhecidos e familiares; na ocupação, os outros estão já sempre aí como aqueles com os quais se tem que haver em uma ocupação (HEIDEGGER, 2008b, p. 35, tradução nossa).

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 ele mesmo 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”, penso “como se pensa”, vivo “como se vive”, 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:

O impessoal pertence aos outros e consolida seu poder. “Os outros”, assim chamados para encobrir que se pertence essencialmente a eles, são aqueles que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, são “*co-pre-sen-tes*” na convivência cotidiana. O quem não é este ou aquele, nem o si mesmo do impessoal, nem alguns e muito menos a soma de todos. O “quem” é o neutro, o *impessoal* (HEIDEGGER, 2006, p. 183).

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”. De saída, portanto, e *não* a partir de um erro ou “queda” primordial, a existência é *alienada*, no sentido estrito de que ela é o *outro*, no modo de ser da co-presença (*Mitdasein*): “Todo mundo é outro e ninguém é si mesmo. O *impessoal*, que responde à pergunta *quem* da presença cotidiana, é *ninguém*, a quem a presença já se entregou na convivência de um com o outro” (Ibidem, p. 185).

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 (*Erschlossenheit*) 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 em uma ocupação. Esse modo de “estar afinado” em um humor, em uma situação que assedia, que acossa a existência, é a disposição (*Befindlichkeit*). Ela afina, dá o tom, a tonalidade em que o ser-no-mundo descortina suas possibilidades de ser, a partir do modo como ele coloca-se ou subitamente se encontra (*sich befinden*) ante aos entes em uma conjuntura. 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* (*Vers-
tehen*) 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 presença [Dasein] de tal maneira que, em si mesma, esse ser abre e mostra a quantas anda seu próprio ser*” (2006, p. 205, colchetes nossos).

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, descobre-os 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 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 os entes no 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 (*Auslegung*).

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...* 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 “subjetiva” 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 funda-se em uma estrutura prévia que envolve três momentos: uma *posição* prévia (*Vorhabe*), 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 (*Vorsicht*), ou um direcionamento para aquilo que desejo interpretar; e uma *concepção* prévia (*Vorgriff*), 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 de uma declaração 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 declarativo. 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* (*Rede*). Assim como disposição e compreender, a fala constitui originariamente a abertura de possibilidades da existência. Do ponto de vista da análise ontológica do *Dasein*, qualquer “linguagem” no sentido restrito da comunicação em palavras provém da articulação compreensiva da fala na interpretação, de sorte que: “*O fundamento ontológico-existencial da linguagem é a fala*” (HEIDEGGER, 2006, p. 223). Uma vez que a fala explicita-se na interpretação, sem a necessidade de ser declarada em um enunciado, permanecem como possibilidades intrínsecas de seu acontecer a *escuta* e o *silêncio*.

Para Heidegger, como vimos acima, a escuta não se reduz simplesmente à apreensão de sons pelo aparelho auditivo, e isso por uma questão básica. Ao ouvirmos, escutamos “o carro” que passa ou “a multidão” que anda; é “o vento” que sopra ou “o sino” que toca. Não apreendemos puros complexos acústicos para depois vertê-los em significados. Antes, o *Dasein* já está disposto em uma situação na qual se atém ao ser dos entes que lhe vem ao encontro. Esse ater-se pertence ao compreender. A compreensão de ser permite ao *Dasein* pertencer de imediato ao ser dos entes em geral. Esse pertencimento é escuta. Em pertencendo à revelação do ente, o *Dasein* “segue-lhe o rastro”, no sentido de lhe ser obediente. A escuta é, originariamente, a obediência do *Dasein* ao ente em seu descobrimento, como algo do qual a existência se vale para ser exatamente o que ela é e como é – ou seja, uma possibilidade lançada, como projeto, na abertura de seu “aí” [*Da*], do horizonte de suas possibilidades. Mas a escuta não é apenas dos entes que a presença mesma *não* é. Mas, sobretudo, é poder “ouvir o outro”. O ater-se ao ente intramundano, como compreensão, que permite ao *Dasein* ser como ocupação, já traz consigo a preocupação, conforme dissermos anteriormente. Na realidade, o ser-junto a... da ocupação e o ser-com da preocupação não se separam. À medida que me

ocupo do ente intramundano que eu mesmo não sou (ouvir o carro passar lá fora), essa ocupação me remete para os outros (o carro é guiado por alguém, que dirige em uma cidade habitada por muitos). De igual modo, só posso escutar “a voz do amigo” porque estou previamente com ele, junto ao ente sobre o qual se fala. A escuta evidencia a unidade dos modos existenciais do *Dasein*, quais sejam, ocupação e preocupação.

A escuta, sendo a obediência ou o ater-se ao ser dos entes em geral – daqueles que eu mesmo sou e daqueles que não sou –, é sempre compreensiva. Como fala é a articulação da compreensibilidade do *Dasein*, à fala sempre pertence uma escuta, isto é, um ater-se compreensivo aos entes em seu descobrimento. De igual modo, à fala pertence um *silêncio* que lhe é característico. Esse silêncio não quer dizer “mutismo”, impossibilidade de falar ou simplesmente falar pouco. Ao contrário, o silêncio é justamente aquilo que se cumpre em uma *fala autêntica*, quer dizer, em um deixar-falar. O silêncio articula a totalidade significativa da fala de modo próprio, *singularizando* o *Dasein* em seu agir fático. Ele é a própria força discursiva da fala, à medida que “reajusta” os significados dela originados e estruturados. Como, no entanto, o silêncio é a própria potência da linguagem de rearticulação da existência, só poderemos explicitar quando percorremos o caminho de pensamento que Heidegger traça até a essência da linguagem.

Devemos nos lembrar, por agora, que o poder-ser mais imediato e próximo do *Dasein* foi caracterizado no modo do “impessoal”, em que o “si mesmo” cotidiano do 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* (*Gerede*) – e é explicada detidamente pelo filósofo na seguinte passagem de *Ser e Tempo* (§35):

A comunicação não “partilha” a referência ontológica primordial com o referencial da fala, mas a convivência se move dentro de uma fala comum e numa ocupação com o falado. O seu empenho é para que se fale. O que se diz, o dito e a dicção empenham-se agora pela autenticidade e objetividade da fala e de sua compreensão. Por outro lado, dado que a fala perdeu ou jamais alcançou a referência ontológica primária ao referencial da fala, ela nunca se comunica no modo de uma apropriação originária deste sobre o que se fala, contentando-se com *repetir e passar adiante a fala*. O falado na falação arrasta consigo círculos cada vez mais amplos, assumindo um caráter autoritário. As coisas são assim porque é assim que delas (impessoalmente) se fala. Repetindo e passando adiante a fala, potencia-se a falta de solidez. Nisso se constitui a falação (Ibidem, p. 232)

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*.

1.3.

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 declarativos, 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 (2001, p. 258):

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.

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” concreta; o ente é apenas o seu “como”, isto é, o modo ou a perspectiva *como* o seu ser se descobre em uma possibilidade aberta pelo mundo.

Tendo repensado o conceito de existência na analítica do *Dasein*, compreendida 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* (*Zuhanden*) 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. Disso conclui-se, e em oposição ao pensamento metafísico tradicional, que *por detrás do aparecer dos entes não há nada*⁸. 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:

⁸ É conhecida, nesse sentido, a passagem em que Heidegger, ao caracterizar o método fenomenológico no começo de *Ser e Tempo* (§7 C), escreve: “Atrás’ dos fenômenos da fenomenologia, não há absolutamente nada. Contudo, aquilo que deve tornar-se fenômeno pode velar-se. A fenomenologia é necessária justamente porque, numa primeira aproximação e na maioria das vezes, os fenômenos *não* estão dados” (HEIDEGGER, 2006, p. 75-6).

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 *wesen*, hoje praticamente extinto na língua alemã⁹, que pode ser traduzido por “viger”, “vigorar”.

Na totalidade estrutural de seus índices existenciais, o *Dasein* manifesta-se como *cuidado* ou a *cura* (*Sorge*) com o ser – uma vez que, na medida em que *é* ou existe, o ser-no-mundo *é* o lugar-tenente da manifestação dos entes, *é* ele mesmo a abertura na qual eclode o ser dos entes¹⁰. O *Dasein*, enquanto realiza a si mesmo na decisão de suas possibilidades de ser, sempre se projeta, lançando-se à frente de si mesmo. Ele está sempre diante de si mesmo, no já-ser-em-um-mundo com os outros e junto às coisas. Como totalidade da cura, do cuidado com o ser, o *Dasein* se lança na sua possibilidade mais extrema e inultrapassável: a possibilidade de não

⁹ Salvo exceção do particípio passado do verbo *sein* (ser): *gewesen* (sido).

¹⁰ No pensamento tardio de Heidegger, o caráter de cura do modo de ser do homem aparece sob a frase, pronunciada na carta *Sobre o Humanismo*: “O homem é o pastor do Ser” (HEIDEGGER, 1968, p. 51). Ou seja, o homem aparece como o guardador de um acontecimento (ser), do qual não é dono, mas que lhe é confiado.

ser mais possível. Como o poder-ser constitutivo do *Dasein* não é uma contingência meramente vazia, no sentido de um “ainda não, mas depois sim”; como esse poder-ser tem a forma de um projeto lançado, sempre e desde já numa realização possível, o *Dasein* pode sempre continuar sendo o que ele é – ou deixar de sê-lo. Esse modo de o *Dasein* se lançar, como possibilidade, para a possibilidade ou impossibilidade de continuar sendo, significa: *ser-para-a-morte* (*Sein-zum-Tode*). A morte e o morrer, caracterizados por Heidegger, não significam o acontecimento bioquímico do falecimento, do *finar* de um ser que outrora “estava vivo”. Trata-se, antes, do exercício da existência, realizado pelo ser-no-mundo como *finitude*, como projeto lançado, em cada ato de ser, na possibilidade de ser ou deixar de ser o que se é, o que significa: ser lançado como possibilidade para a possibilidade ou impossibilidade. O fenômeno do ser-para-a-morte dá uma indicação do ser-todo do *Dasein*. Como aponta Pöggeler: “A existência é sempre toda, ao correr em frente, sempre, para a morte” (2001, p. 63).

Antecipando-se a si mesma, rumo à possibilidade ou impossibilidade de ser (morte), o *Dasein* se abre para o porvir (*Zukunft*). Mas ele somente pode abrir-se para o porvir, à medida que *já é* no mundo, e sempre já foi lançado em uma possibilidade, ou seja, por ele sempre já “ter sido” (*gewesen*). Como o vigor de ter sido (*Gewesenheit*) que se abre ao porvir, o *Dasein* sempre vive e faz vir à vigência o ente *junto ao...* ou *com o qual* lida, em uma atualização (*Gegenwart*). Os três fenômenos acima caracterizados se reúnem na unidade da cura (anteceder-se a si mesmo no já ser em um mundo, com os outros e junto às coisas), formando o seu *sentido*. Como escreve Heidegger: “O vigor de ter sido surge do porvir e isso de tal maneira que o porvir do ter sido (melhor, do que tem sido) deixa vir-a-si atualidade. Chamamos *temporalidade* este fenômeno unificado do porvir que atualiza o vigor de ter sido” (2006, p. 410-1). A unidade de sentido da cura, que torna possível o ser total da estrutura da existencialidade, é

tempo, ou melhor, a *temporalidade*, que não é de forma alguma entendida como sucessão cronológica de fatos ou eventos. Antes, a temporalidade é a unidade *ekstática* (da *ek-sistência*) das dimensões temporais, que jamais se apartam, mas ao contrário, se integram no movimento de ser do ser-no-mundo. A própria expressão “dimensão temporal” não está totalmente correta, pois ainda dá a ideia de uma separação. Heidegger fala em três *ekstases* temporais, como pontos igualmente reveladores (porque inseparáveis) da dinâmica existencial, do movimento de ir “para fora de si”, realizando-se como possibilidade de (já e ainda) ser-no-mundo.

1.4.

O exposto acima sobre a totalidade da estrutura existencial do *Dasein* nos será útil mais adiante. Por agora, podemos perceber que se confirma, com *Ser e Tempo*, a tese heideggeriana segundo a qual a linguagem é a força de *exposição* do ser, mas não mais o ser tomado como vigência constante, como a essência pensada até então pela tradição filosófica – modo de ser da coisa tomada como *subsistente*, cujo ser é duração in-finita na linearidade do tempo, permanência, sendo com isso também imutável e universal. Esse modo de ser do ente, que no âmbito de *Ser e Tempo* pode ser denominado como ente simplesmente-dado, somente vige na linguagem quando essa já decaiu em falatório, na repetição invisível e persistente de um discurso sedimentado. O ser que se expõe, que ganha vigor na linguagem originária 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 ente. É a esse ser, enquanto acontecimento, que a linguagem expõe.

O falar silencioso da linguagem encontra-se nesse acontecimento do ser. Por isso, a investigação acerca da linguagem não pode pretender dizer *sobre* a linguagem, como no caso da representação de um objeto, que se põe diante de um sujeito. Pois qualquer “sujeito” é previamente um ser-no-mundo, que se encontra já na linguagem e em vista dela. Também por isso não se trata de explicar a linguagem por meio de outra coisa, reconduzindo-a a um outro fenômeno do qual tenhamos uma representação – como se disséssemos “linguagem é razão”, “linguagem é expressão”, etc. O único modo possível de se acercar da linguagem, como linguagem, é por meio do dito: *a linguagem fala (die Sprache spricht)*¹¹. E a linguagem fala como doação do ser. Como irrupção e exposição do ser do ente na totalidade.

É pertencendo ao ser que se expõe – isto é, escutando-o – que o homem enquanto *Dasein*, como abertura de possibilidades, pode, por sua vez, falar. A palavra do homem é sempre já uma resposta à fala da linguagem, uma vez que ele já se encontra inserido em seu dizer, ou seja, em meio à descoberta dos entes como tais. Para Heidegger, ao falar, o homem condiz com o dizer da linguagem, e isso “é o soar da palavra”, pois: “Condizendo, o dizer dos mortais é uma resposta: é um contra-dizer, um vir ao encontro, um dizer que escuta” (HEIDEGGER, 2008a, p. 209). Diante disso, permanecem, para nós, duas questões a serem respondidas: o que é a palavra do homem, essa que corresponde à linguagem? E ainda: como e em que medida a fala do homem dá-se a partir do dizer da linguagem? Somente respondendo a essas duas questões teremos clara a compreensão heideggeriana de linguagem, além de poder expor seu caráter de *perigo* – que é nosso duplo objetivo no momento.

¹¹ Cf. a conferência *A Linguagem* (1951) (HEIDEGGER, 2008a, p. 7-26).

Perguntamos, então: que é a *palavra*? Nosso entendimento escolado, “dicionarizado”, não tardaria em definir “palavra” como a menor unidade significativa de um idioma, composta de letras que se agrupam em sílabas, que por sua vez formam a palavra. Dessa forma, palavra é *signo*, algo que por si só designa, aponta ou representa outro algo na realidade. Essa definição “escolar” da palavra, tão comum para nós, possui seu fundamento na tradição filosófica do Ocidente, e em um momento particular. Embora Aristóteles tenha tematizado a linguagem em muitas passagens de suas obras, é em seu tratado sobre a estrutura do enunciado (*Da Interpretação – Peri Hermeneias*) que se encontram as formulações mais importantes sobre o tema, o que nos leva a tomar em consideração especialmente esse escrito no que se segue. Escreve o estagirita que: “O nome é um som articulado e significativo, conforme convenção e sem tempo, e do qual nenhuma parte separada é significativa” (ARISTÓTELES, 2013, p.3). O que há de muito significativo nessa passagem é a definição que Aristóteles dá para *nome*, é a mesma que hoje nós identificamos para a *palavra* em geral. Ou seja, para Aristóteles *palavra é nome*. Essa afirmação pode parecer banal, especialmente se não situarmos sua discussão interior com a tradição grega (sobremaneira com Platão), e se não questionarmos o que entendemos aqui por *nome*. Em primeiro lugar, Aristóteles dá desenvolvimento a um problema surgido com Platão e com a Sofística: a possibilidade (ou não) da correção natural dos nomes. Se a palavra é o nome pelo qual se chama, isto é, indica-se algo na realidade, qual a relação entre o nome e a coisa? Gadamer parece bem observar que a Filosofia surge juntamente com a consciência desse problema:

É significativo que, em grego, a expressão usada para “palavra”, *onoma*, significa ao mesmo tempo “nome”, e em particular nome próprio, apelativo. A palavra é compreendida imediatamente a partir do nome. (...) Pois bem, de

certo modo a filosofia grega se inicia com o conhecimento de que a palavra é *somente* nome, isto é, não representa (*vertritt*) o verdadeiro ser. É exatamente essa brecha que abre a pergunta filosófica dentro da pressuposição, de princípio indiscutida, do nome. Crer na palavra e duvidar da palavra caracterizam o estado da questão onde o pensamento da ilustração grega via a relação entre palavra e coisa (GADAMER, 2004, p. 524).

É sobre o pano de fundo dessa discussão da fiabilidade dos nomes, concebidos como algo sobreposto à realidade pelo homem, que se desenrola a discussão do *Crátilo*, de Platão – ao qual responde Aristóteles mantendo o “caráter de nome” da palavra em geral. E o que se entende, afinal, por nome? Ora, como o problema colocado pelos pensadores gregos deixa entrever, nome é aquilo pelo qual algo se chama, ou seja, é o signo ou sinal que designa, aponta para um ente, uma essência ou algo que *subsiste* na realidade. Compreender a palavra desde o nome implica, portanto, em compreender o ser desde o ente, desde a vigência constante de um modo de ser que perdura. A palavra assim considerada é um *reflexo* do ente. Considerada como nome, a palavra é uma unidade de letras e sílabas responsável por designar outra unidade, simplesmente-dada na realidade. Mesmo palavras apenas “relacionais”, como os verbos, por exemplo, cuja função consiste em ligar os termos em uma frase, tem valor de nome se considerados isoladamente, pois: “Aquelas [expressões] que chamamos de verbos são, elas próprias e por si mesmas, nomes e significam alguma coisa. O que os diz expõe o pensamento, e o que ouve deteve o seu” (ARISTÓTELES, 2013, p. 5, colchetes nossos). Enquanto nome, palavra é sempre uma unidade, uma “coisa-palavra” dotada de significado próprio, que nos apresenta um ente na realidade.

E uma vez que, para Aristóteles a palavra é nome, isto é, a menor unidade significativa da língua, o *lógos* (o discurso) é uma certa reunião de nomes que possui um significado próprio, e no qual cada parte, se

considerada isoladamente, também possui significado independente de sua composição no dito. Todavia, para o estagirita, nem todo *lógos* possui o caráter explícito de *enunciado*, isto é, possui a faculdade de demonstrar, de dar a ver algo a partir daquilo que se diz. Pois, segundo o filósofo “(...) nem todo discurso (*lógos*) é declaratório (*apophantikós*), mas apenas aqueles em que subsiste o ser verdadeiro e o ser falso. Com efeito, [o ser verdadeiro ou o ser falso] não subsiste em todos” (Ibidem, p. 7). Deixaremos por enquanto em aberto o que significa para Aristóteles que o *lógos* seja capaz de verdade ou falsidade. Falaremos mais abaixo sobre isso. De momento devemos reter o seguinte: nem todo *lógos* é uma declaração, um enunciado que deixa e faz ver, tematicamente, algo. Apenas o *lógos* que é sob o modo de ser da *catáfase* ou da *apófase*, afirmação ou negação, ou seja, no qual se diz de “S” que “é P” ou que “não é P”. Uma prece (*euché*), por exemplo, é certamente um *lógos*, um discurso, embora não deixe ver algo tomado *enquanto algo*.

Essa delimitação do *lógos* por parte de Aristóteles é bastante significativa do ponto de vista da história do conhecimento no Ocidente, ou de como a Filosofia compreendeu a tarefa de conhecer a natureza da realidade (sua tarefa basilar). A ciência da qual se ocupa o estagirita no tratado *Da Interpretação* – posteriormente denominada *lógica* – não considera em seu exame os modos do discurso em que não há explicitamente *predicação*, ou seja, em que não se diz “algo de algo”, afirmando ou negando, como no caso do enunciado declarativo. “Deixemos os outros discursos, pois o exame deles é mais próprio da retórica e da poética”, escreve Aristóteles (Idem). Se considerarmos a lógica, de um modo geral, como propedêutica do trabalho do filósofo, o enunciado declarativo ganha um lugar paradigmático no texto filosófico, sendo *unicamente* por meio dele que se podem construir argumentos corretos, ou inferir consequências válidas. Tamanha restrição da linguagem filosófica também é consequência da compreensão

de verdade que Aristóteles esboça na afirmação citada acima, segundo a qual, no enunciado declarativo, subsistem verdade e falsidade como características intrínsecas. A tradição interpretou essas palavras como uma delimitação da essência da verdade, que teria lugar exclusivo no enunciado – ou, como se determinou na modernidade, no *juízo*. Em uma passagem central de *Ser e Tempo*, Heidegger discute os preconceitos que se firmaram sobre a concepção tradicional de verdade. Segundo o filósofo, são três as teses tradicionais que caracterizem a apreensão da essência da verdade: “1. O ‘lugar’ da verdade é o enunciado (o juízo). 2. A essência da verdade reside na ‘concordância’ entre o juízo e seu objeto. 3. Aristóteles, o pai da lógica, não só indicou o juízo como lugar originário da verdade, como também colocou em voga a definição de verdade como ‘concordância’” (HEIDEGGER, 2006, p. 284). No ideário medieval, sobretudo no pensamento de Santo Tomás de Aquino (1225-1274), tais preconceitos foram cristalizados em uma fórmula canônica para o conceito de verdade: verdade é *adaequatio intellectus et rei*, adequação entre intelecto e coisa. A verdade torna-se uma propriedade do juízo, quando este está adequado àquilo que ele expressa. O discurso que busca aceder à verdade deve constituir-se, portanto, de juízos adequados. Kant, por exemplo, ao reconhecer na *Crítica da Razão Pura* que aquela “definição nominal da verdade, a saber, que consiste na concordância do conhecimento com o seu objeto”, está em sua obra “concedida e pressuposta” (KANT, 1999, p. 95), entende a Filosofia, ao menos no sentido de sua tarefa *crítica*, como um exercício “para prevenir os passos em falso da capacidade de julgar (*lapsus iudicii*) no uso dos poucos conceitos puros do entendimento que possuímos” (Ibidem, p. 143). Nesse sentido a Filosofia deve voltar-se exclusivamente para a linguagem judicativa, na qual: 1. Estaria contida a verdade, como uma propriedade sua; 2. É possível haver conhecimento, na medida em que é verdadeira a atribuição de um predicado a um sujeito realizada na cópula,

na síntese – ou, em termos kantianos, na *subsunção* de um particular sob uma regra dada.

Entretanto, conforme a analítica existencial desenvolvida em *Ser e Tempo*, o enunciado declarativo não é a instância derradeira da linguagem. Que se passe a impressão de que a única linguagem “válida” (isto é, que agrega conhecimento) se dá em um enunciado no qual ocorre predicação, isso está assentado em um desdobramento tardio do pensamento aristotélico – pensamento esse que considera a linguagem desde a ideia de expressão, e a palavra desde a concepção do nome. “O enunciado”, escreve Heidegger, “não é nenhuma função cognitiva primária, mas apenas uma secundária. O ente já precisa se encontrar desvelado para que seja possível um enunciado sobre ele” (HEIDEGGER, 2012a, p. 306). Isso significa: se tomarmos a linguagem como enunciado que mostra, que predica “algo de algo” (*lógos apophantikós*) permanecemos em um plano exterior e totalmente derivado, que se encontra *depois* do acontecimento mesmo da linguagem. De forma a demonstrar o lugar secundário do fenômeno do enunciado, devemos primeiramente discutir o posicionamento aristotélico acerca da natureza da palavra. Passaremos necessariamente por dois textos de Heidegger, distantes no tempo, mas aproximados em nossa leitura pela unidade de seu tema – o lugar da palavra na existência do homem.

Vejamos o que Heidegger nos diz em uma conferência de 1958, intitulada *A Palavra*, na qual o filósofo realiza uma análise sobre um poema de Stefan George, que porta o mesmo título da conferência. O poema *A Palavra* é composto por sete dísticos¹². Contudo, a leitura de Heidegger

¹² “Milagre da distância e da quimera/ Trouxe para a margem de minha terra, // Na dureza até a cinzenta norma/ Encontrei o nome em sua fonte-borda -// Podendo nisso prendê-lo com peso e decisão/ Agora ele brota e brilha na região...// Outrora eu ansiava por boa travessia/ Com uma jóia delicada e rica, // Depois de longa procura, ela me dá a notícia:/ ‘Assim aqui nada repousa sobre razão profunda’.// Nisso de minhas mãos escapou/ E minha terra nunca um tesouro encontrou...// Triste assim eu aprendi a renunciar:/ Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar.” (GEORGE, S. *apud* HEIDEGGER, M., 2008a, p. 174).

principia pelo dístico final do poema, que diz: “Triste assim eu aprendi a renunciar,/ Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar” (2008, p.74). Esse verso é tomado como a sentença-guia da interpretação heideggeriana do poema, pois deixa entrever uma afirmação sobre a relação entre palavra e coisa – ou seja, pronuncia algo sobre aquilo que está em seu próprio título (a palavra!). O que há de importante nessa relação, segundo Heidegger, o próprio poeta aprendeu em suas experiências com a linguagem, e assim o transmitiu ao longo do poema. Tentaremos, portanto, seguir esse aprendizado.

No princípio do poema, Heidegger nos mostra que o poeta também encontra a palavra como nome, isto é, como aquilo que apresenta, que mostra algo que *já é*, que *já se encontra aí* como dado, “existente”:

Nomes são palavras pelas quais o que *já é*, o que se considera como sendo se torna tão concreto e denso que passa a brilhar e a florescer por toda a parte na terra, predominando como beleza. Os nomes são palavras que apresentam. Os nomes apresentam o que *já é*, entregando-o para a representação (HEIDEGGER, 2008a, p. 178).

Tomada como nome, a palavra encontra o mundo como um dado, ao qual ela designa convencionalmente. No poema, as palavras são os nomes que o poeta pede à *Norna*, deusa do destino, para apresentar uma vez mais os “milagres da distância e da quimera”, isto é, os entes que, de um modo geral, se lhe mostram como prontos, disponíveis, apenas à espera do nome que os convoque para a re-presentação. Nessa primeira experiência com a linguagem, o poeta serve-se das palavras para dar beleza, peso e brilho para aquilo que se mostra, primeiramente, para ele. Desse modo, o poeta se encontra em meio à concepção tradicional de palavra como nome, como signo a representar algum ente, e de linguagem como expressão, como

“externalização”, em forma de nomes, daquilo que o próprio poeta percebe da realidade.

Algo bem diverso, porém, sucede depois, quando o poeta, que ansiava por uma “boa travessia”, leva à Norna uma “jóia delicada e rica” para que essa lhe conceda também um nome. A resposta da Norna deixa o poeta sem o nome para a jóia, e também sem a própria jóia. Nesse acontecimento, o poeta aprende algo novo: *sem palavra, nenhuma coisa* – a jóia, que não era de modo algum um ente simplesmente-dado (um “milagre da distância e da quimera”), não perdura, não permanece nas mãos do poeta sem uma palavra disponível para dizê-la. O poeta deve, portanto, aprender a renunciar ao dizer dessa jóia, compreender que ela jamais será um “tesouro” de sua terra – ou seja, compreender que ela jamais se fará nome, com o qual o poeta possa representá-la como linguagem. Isso porque as coisas, os entes *não se dão* simplesmente antes da linguagem, que assim os representaria como nomes, mas eles somente se mostram como e a partir da linguagem mesma. Surgindo a partir da linguagem, os entes perduram *na palavra*, isto é, no dito, de forma que o poeta deve renunciar à sua compreensão anterior de palavra e de linguagem. No aprendizado dessa renúncia, a palavra se faz ver em toda a sua força, até então não pressentida pelo poeta, como o poder de tornar vigente, de conferir ser àquilo que é dito. Como escreve o próprio Heidegger (2008a, p.180):

A palavra mostra um modo distinto e mais elevado de predomínio. Não se trata mais simplesmente de agarrar com o nome o que já está vigorando nem de ser instrumento para a apresentação do que é dado. Ao contrário. A palavra é o que confere vigência, ou seja, ser, em que algo como ente aparece.

A esse poder insuspeito da palavra, Heidegger denomina como a *condição* das coisas, isto é, como as coisas se mantêm no ser mediante a palavra. A palavra do homem é precisamente a *con-dição* das coisas em seu

fazer-se coisa, por já ser a resposta que con-diz ao dizer da linguagem – ao acontecimento do ente na totalidade. Ela responde a esse acontecimento sendo o poder de revelar, de deixar ver e ouvir o ente em seu ser, e de mantê-lo em uma vigência que perdura. Deixamos esclarecido, dessa forma, o que é ou como é essa palavra humana que corresponde ao falar da linguagem. Deixamos em aberto, contudo, de que forma o enunciado declarativo (*lógos apophantikós*), como modo restrito da palavra, é também uma forma derivada, secundária em relação à linguagem ela mesma. Para esclarecermos isso, retornaremos, por um momento, à argumentação de *Ser e Tempo*.

No escrito de 1927, a linguagem, entendida no sentido do enunciado, é apenas um modo derivado daquilo que o *Dasein* apropria 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 (assim como a ação que interpreta), porém não mais no modo do uso, do trato direto, mas como algo “em si”, cujo ser que se mostra como subsistente está 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 (2006, p. 220):

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.

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-dado¹³. Dessa forma, a metafísica grega formou-se com uma forte vinculação com a linguagem, que permitia a interpretação do ente enquanto tal como a vigência disponível, permanente, que era, em si, o único objeto de qualquer ciência¹⁴.

A fundamentação do enunciado declarativo na interpretação existencial permitiu também a Heidegger a recolocação do problema fundamental da verdade. A condição de possibilidade da “adequação” do enunciado declarativo à coisa que nele é expressa reside no caráter *intencional*, isto é, descobridor, do enunciado. Dito por outras palavras: o enunciado pode estar *adequado* a um ente não porque o representa idealmente, na conjunção “sujeito x predicado”. Antes, o enunciado é um modo de *fazer o ente mesmo aparecer*, ainda que em uma perspectiva sedimentada de interpretação. Em uma importante formulação no § 44 de *Ser e Tempo*, escreve Heidegger (2006, p. 289): “O enunciado é *verdadeiro* significa: ele descobre o ente em si mesmo. Ele enuncia, indica, ‘deixa ver’ (*apóphansis*) o ente em seu ser e estar descoberto. O *ser-verdadeiro* (*verdade*) do enunciado deve ser entendido no sentido de *ser-descobridor*”. Que o enunciado

¹³ 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. ARISTÓTELES, 2013, p. 3). 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...” (PLATÃO, 1973, p. 198).

¹⁴ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, VI, 3.

seja capaz de verdade e falsidade como suas possibilidades intrínsecas, como já a doutrina aristotélica ensina, significa: o enunciado é um modo, ainda que derivado, de dar a ver, de mostrar o ente, de *desocultá-lo*. É como *desocultação* do ente que Heidegger interpreta, de início, a palavra grega *alétheia* – como o não (a-) esquecimento (-*léthe*) do ente no encobrimento. A verdade, portanto, não pertence ao enunciado como propriedade de um juízo adequado, mas está essencialmente no desvelamento do ente, levado a termo na interpretação e transmitido ao enunciado derivadamente. Isso significa dizer, em um primeiro momento: a essência da verdade como desvelamento do ente, tem lugar na *abertura* de possibilidades do *Dasein*. A verdade é algo que “pertence” ao modo humano de ser, apenas na medida em que esse modo de ser, situado em uma abertura de mundo, é *descobridor* dos entes.

1.5.

A vinculação entre a metafísica grega e a linguagem, entendida sob o aspecto ou modo do enunciado declarativo (*lógos apophantikós*) é de essencial importância para a compreensão do *perigo* inerente à linguagem, que outrora tomamos como fio condutor de nosso estudo. Em que consiste, afinal, esse perigo do qual falamos desde o começo, podemos agora deixar que o próprio Heidegger nos responda: “Em que medida, porém, a linguagem [*Sprache*] é 'o mais perigoso dos bens'? Ela é o perigo supremo, pois constitui a possibilidade de um perigo. *O perigo é a ameaça, mediante o ente, ao ser*” (HEIDEGGER, 2013, p. 47, colchetes 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.

Que a metafísica grega tenha tomado o ente enquanto tal como ponto chave de sua investigação, isso se deve ao fato de que o enunciado foi tomado como *fio condutor da ontologia* (cf. HEIDEGGER, 2006, p. 215-6).

Sob essa condução, Aristóteles chega à seguinte conclusão, no livro VII de sua *Metafísica*, quanto à investigação sobre o ser: “E em verdade, o objeto eterno de todas as investigações, presentes e passadas, a pergunta sempre em suspenso: que é o ser?, torna-se a pergunta: que é a substância?” (ARISTÓTELES, 1991, p. 349, tradução nossa). A pergunta pelo ser é tornada equivalente à pergunta pela substância – ente que é *substrato*, que sempre já *pré-jaz* em toda e qualquer determinação possível de realidade (e, portanto, é suporte dos *acidentes*). As categorias do ser, em Aristóteles, são também categorias da linguagem – mais especificamente, do enunciado, que dá a ver o ente como ser-simplesmente-dado. A substância também equivale ao sujeito gramatical, do qual algo se diz, ou seja, que aparece, em uma composição (*sýnthesis*) como suporte, base ou “preja-cência”¹⁵ de múltiplas determinações possíveis de ser.

A identidade entre as categorias do ser e da linguagem em Aristóteles já havia sido percebida por Heidegger. No texto de uma preleção de 1933-34, que tratava *Da Essência da Verdade*, Heidegger demonstra que, para Aristóteles:

(...) todos os conceitos fundamentais da estrutura da língua e das formas das palavras nascem da lógica, isto é, da doutrina do pensamento entendido como apreensão do sendo, do que é e está sendo (dado). *Substantivum, verbum, ad-jetivum* – todos esses termos e formas das palavras remontam às formas de apreensão do sendo em seu ser, realizada pelo pensamento (HEIDEGGER, 2007, p. 116).

O modo como o pensar (*noein*) retém ou apreende o ser dos entes em geral é tal qual o modo como o enunciado o apresenta, isto é, como ser-simplesmente-dado. O ser enquanto tal – acontecimento doador de

¹⁵ Termo cunhado por Frei Hermógenes Harada, que designa perfeitamente o significado metafísico da palavra *substância* (cf. HARADA, 2009, p. 59 ss.).

vigência dos entes, mas que em si mesmo jamais se mostra – é substituído, no plano da investigação metafísica pelo próprio ser, pela sua “parcela” que se mostra, que se revela na luz de uma vigência – ou seja, pelo ente, encarado como perspectiva ou modo de ser fundamental, ao qual se reduzem todos os demais. E uma vez que o enunciado, particularmente responsável pela interpretação do ser como vigência permanente, é um modo derivado da linguagem enquanto tal (o próprio acontecimento de ser como doação da vigência dos entes), pode-se afirmar que *é a própria linguagem o perigo e a ameaça de que o ente seja tomado pelo ser, no âmbito da ontologia*. Que a ontologia grega – e a Filosofia, de um modo geral – não tenham alcançado a experiência de ser como acontecimento, que vige no e como ente, mas que sempre se retira enquanto tal, isso se deve não a uma imperfeição ou deficiência dos pensadores antigos, mas ao próprio modo de ser da linguagem, que tende a encobrir-se na fala do homem, que é “apenas” sua necessária ressonância¹⁶.

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, 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

¹⁶ Na perspectiva de *Ser e Tempo*, o fundamento impensado da história da ontologia, que impediu a colocação adequada da pergunta pelo sentido de ser (e, por conseguinte, o acesso a essa experiência de ser como acontecimento), é o próprio *Dasein*, como modo de ser privilegiado em que se dá uma instância de compreensão de ser. Todavia, não julgamos que seja muito diverso dizer que esse fundamento possa assentar-se também na linguagem, haja vista que o próprio homem, enquanto *Dasein*, está situado na linguagem e se realiza, como modo possível de ser no mundo, a partir dela – pois a *fala*, o discurso, compõe a unidade em que se abrem suas possibilidades de ser (assim como disposição e compreender).

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 da cidade de Moriana, descrita por Ítalo Calvino (1990, p. 97), que “não tem espessor, consiste somente de um lado de fora e de um avesso, como uma folha de papel, com uma figura aqui e outra ali, que não podem se separar nem se encarar”. 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 capítulo, 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 “prejacente”, 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 $S \text{ é } P$ ” (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.

Capítulo II

Poesia além da literatura: o silêncio como a escuta da experiência poética

*Cantar, como tu ensinas, não é cobiça
Nem conquista de algo que por fim se alcança.
Cantar é existir. (...)*

Rainer Maria Rilke.¹

A busca que conduziu o capítulo anterior alcançou um âmbito mais originário da linguagem, no qual esta já não pode mais ser compreendida como mero instrumento humano de comunicação ou expressão de “vivências”, pensamentos, etc. A linguagem, ela mesma, é a desocultação do ente em seu ser, a força pela qual o ser se dá a ver nos entes como o acontecimento, sempre intangível em si mesmo, doador de sua vigência. Trocando em miúdos: a linguagem é a “casa do ser” (HEIDEGGER, 1967, p. 24). Enquanto poder de irrupção do ser, a linguagem não é outra coisa senão linguagem, o que equivale dizer: a linguagem fala. Em seu falar, a linguagem diz, mostra o ente em acontecendo. O acontecimento do ente é destinado à essência do homem tomado como *Dasein*, isto é, como existência. Ao existir, o homem pertence ao desocultamento do ente e se faz à medida deste. A esse pertencer chamamos: ouvir. O homem é escuta ao dizer da linguagem. Só é dado ao homem o dom da palavra porque ele é, essencialmente, escuta e pertencimento à linguagem. A fala humana pronunciada em palavras é a necessária ressonância do dizer da linguagem, em que esta mesma se resguarda. Ao se resguardar na fala do homem,

¹ 2005, p. 25.

porém, a linguagem comporta o seu perigo fundamental: ao se deixar tomar apenas como enunciação (*lógos apophantikós*), ela obstrui a interpretação do ser fazendo com que se tome persistentemente o ente pelo ser. O predomínio do ente sobre o ser é o perigo dos perigos – perigo que a própria linguagem, enquanto solicita a fala humana como seu lugar de resguardo, cria e mantém.

Tudo isso nós já sabemos, mediante o que se escreveu no capítulo anterior. No entanto, nada foi dito ainda sobre como Heidegger nomeia esse âmbito da linguagem originária (*Ursprache*), reveladora do ser dos entes. Dissemos como a linguagem é algo mais que expressão e signo, mas não nomeamos essa experiência criadora, em que o ente se desoculta. Com que nome se deve dizer a *acontecimento de ser* concedido pela linguagem?

Na obra de Heidegger, em especial no segundo momento de seu pensamento, no qual a meditação sobre a essência da linguagem ocupa papel de destaque, a linguagem originária é experimentada como *poesia*. Qual o sentido e o alcance desse termo na meditação heideggeriana da linguagem é a pergunta diretriz deste capítulo. Ver-se-á que a poesia, longe de ser tomada como a forma da composição literária em versos, excede em muito o domínio da literatura. Ela é a forma essencial do *dizer* (*sagen*), que enquanto saga do dizer torna manifesto o ente em seu ser, vinculando-o à existência humana em geral. De início, portanto, devemos delimitar a compreensão de Heidegger acerca do termo “poesia”, inclusive de modo a evitarmos quaisquer mal-entendidos a respeito de seu pensamento sobre a linguagem, enraizado em sua questão ontológica central (a questão do ser) e não vinculado, diretamente, a nenhuma consideração sobre “literatura” e coisas afins. Não obstante Heidegger dedique boa parte de sua meditação sobre a linguagem ao trabalho de interpretação de alguns poemas de poetas como Hölderlin, Trakl, Stefan George e Rilke, seu empreendimento hermenêutico é animado inteiramente pela pergunta

sobre o sentido do ser, eixo central de seu pensamento. Logo, *a questão do sentido do ser torna-se o horizonte de leitura e interpretação de Heidegger*, quer seja dos poetas que ele elege para sua leitura, quer seja da tradição filosófica do Ocidente, dos pré-socráticos a Nietzsche, com quem mantém constante debate. A escolha dos poetas com os quais realiza o empreendimento hermenêutico é, inclusive, determinada pela direção dessa pergunta fundamental: “Heidegger interpreta os textos poéticos segundo o horizonte de sua tentativa de pensar (...) que predeterminou a escolha de seus poetas e o tipo de poesia a ouvir” (NUNES, 2008b, p. 95). O horizonte dessa tentativa de pensar é exatamente a pergunta pelo ser, que determina não apenas o conteúdo da discussão, como também sua direção e as pontes a serem construídas com os pensadores e os poetas.

Exatamente por isso, a noção que Heidegger desenvolve a respeito do vocábulo “poesia” possui grande compromisso com a sua tentativa de pensar a questão do ser, indo às raízes da metafísica ocidental. Sua consideração é estritamente filosófica e, até certo ponto, *não literária* – se entendermos por literatura apenas um gênero específico da linguagem (e da linguagem escrita), responsável somente pela construção de ficções, com o recurso da imaginação. Naturalmente, esse tipo de afirmação de uma abordagem extraliterária do fenômeno poético pode incorrer em aparente contradição, à medida que a investigação heideggeriana, sempre que tiver de lidar com a poesia, recorrer justamente à *leitura de poemas*, sobretudo daqueles poetas que citamos acima. Isso conduz, quase inevitavelmente, a um questionamento: se o procedimento heideggeriano, ainda que estritamente filosófico, opera uma leitura de poemas escritos (no fim das contas, não mais que “obras literárias”), em que esse pensamento se difere de uma “teoria literária”? E é possível, para um pensamento que se debruça sobre poemas, compreender a poesia em sentido amplo como um fenômeno que extravasa a própria literatura? Essas

perguntas talvez não possam ser inteiramente respondidas, considerando que o próprio Heidegger parece não as ter colocado explicitamente no percurso de sua obra. Contudo, na medida em que as colocamos, precisamos tomar posição diante delas. Podemos perguntar, em consequência disso, como Heidegger entendia a literatura em sentido amplo, caso alguma vez tenha tocado no tema. Em uma importante conferência sobre o pensamento poético (“...*Poeticamente o homem habita...*”, de 1951), Heidegger escreve:

A poesia ou bem é negada como coisa do passado, como suspiro nostálgico, como voo irreal e fuga para o idílico, ou então é considerada como uma parte da literatura. Julga-se a validade desses posicionamentos segundo a medida-padrão da atualidade de cada momento. O atual, por sua vez, é produzido e dirigido pelos órgãos dedicados a formar a opinião pública civilizada. Um de seus funcionários, isto é, um dos promotores e promovidos pela atualidade é a promoção da literatura. Dessa maneira, a poesia só pode aparecer como literatura. Torna-se objeto da história da literatura quando considerada cientificamente e com fins educacionais. A poesia ocidental circula sob o título genérico de “literatura europeia” (HEIDEGGER, 2008c, p. 165-6).

Para além da consideração comum de um mero exercício da imaginação transposto em palavras, a poesia pode ser tomada ainda, com pretensa seriedade, como uma parte fundamental da literatura, quando pesada e avaliada em seu valor “cultural”. É “dessa maneira”, isto é, sob essa perspectiva, que o gesto poético aparece como mera literatura e, mais especificamente, “literatura europeia”. Literatura, em tal caso, não significa tanto que uma obra venha a ser escrita, mas sim uma certa disposição, um certo arranjo e organização que visa enquadrar em formas e gêneros preestabelecidos os textos escritos, de modo a dar-lhes tratamento “científico”, “objetivo”, proveitoso em termos de currículo e erudição. Poder-se-ia dizer que literatura não coincide sem mais com a obra da linguagem,

mas sim com um modo de abordar o texto que concerne à assim pretendida objetividade científica, que pode (como Heidegger parece sugerir) passar por cima do que há de mais próprio naquele dizer.

Podemos encontrar aqui uma proximidade, ainda que partindo de pressupostos diversos, entre as visões de Heidegger e do filósofo italiano Benedetto Croce (1866-1952) sobre a compreensão da literatura como algo externo ao dizer poético – assim como é sugerido por Benedito Nunes². Para Croce, a literatura pertence ao âmbito da vida civilizada, como um conjunto harmônico das diversas modulações das expressões linguísticas do homem (contando entre si a forma poética, origem das demais expressões), com vistas à sua transmissão histórica:

Ora, a expressão literária é uma das partes da civilização e da educação, semelhante à cortesia e à etiqueta, e consiste na harmonia entre as expressões não poéticas (passionais, prosaicas, oratórias ou excitantes) e as expressões poéticas, de maneira que as primeiras em seu curso, sem renegarem a si mesmas, não ofendam a consciência poética e artística. Por isto, *se a poesia é a língua materna do gênero humano, a literatura é a sua condutora na civilização*, ou, pelo menos, uma das suas condutoras para tal finalidade (CROCE, 1967, p. 41, grifo nosso).

A literatura é não apenas o caráter da obra escrita, mas antes a sua sistematização que permite a transmissão histórica de seu conteúdo, assim como o seu estudo científico. Pode-se dizer mesmo (em termos da analítica existencial heideggeriana) que há na literatura uma *visão prévia*, que direciona o olhar e recorta o âmbito de interpretação do texto como *algo à mão dentro do mundo*, apropriando-se dele enquanto “objeto de estudo”, isto é, de erudição, de ampliação de determinado patrimônio “cultural”,

² Cf. NUNES, 2008a, p. 260, nota 15. Levando a sério essa sugestão, a tentativa de um diálogo com Croce aparecerá em mais de uma ocasião em nosso trabalho.

etc. Insistir, portanto, em um caráter não literário do gesto poético não seria, de nenhuma maneira, negar a existência e a leitura de poemas enquanto *obras de linguagem*, mas procurar esquivar-se de uma determinada lida com eles que, pré-determinada por um horizonte comum de interpretação, pode vedar o acesso ao sentido do seu dizer, àquilo que o dizer do poema *realiza* enquanto linguagem, ou seja, enquanto acontecimento de mundo. Entender isso requer que possamos compreender a interpretação heideggeriana da essência da poesia, seguindo os passos de sua meditação.

II.1.

Como dissemos acima, no pensamento de Heidegger a linguagem originária é chamada *poesia* (*Dichtung*). Mas o que é a poesia para se realizar como essa essência, como esse modo de ser originário e desvelador do ser que é a linguagem? O bom senso, não obstante isso, aponta-nos algo de equivocado na sentença que diz: “a linguagem originária é a poesia”. Pois por “poesia” entende-se ordinariamente uma modalidade da língua, do discurso, e mais especificamente, do discurso dito “literário”. No interior da atividade literária – um dos muitos modos de articulação da linguagem – encontram-se diversos gêneros, dentre os quais podemos discernir entre prosa e verso, como formas da escrita. A arte de composição de versos é o que se denomina, comumente, poesia. Pensa-se também que a poesia determina-se a partir da “imaginação poética”, isto é, daquilo que o poeta imagina – a partir de uma “vivência” exterior ou interior – e assim *exprime* em seus versos. De acordo com isso, de modo algum que a poesia poderia ser tomada como a própria linguagem em sentido originário, pois ela não seria mais que um entre muitos outros modos da linguagem, dentre os quais temos também a prosa (dentro do âmbito da literatura) além das formas de linguagem que excedem o domínio literário. Mais que isso:

esse modo bastante restrito da linguagem não apenas se limita quanto à sua extensão dentro do discurso, mas também quanto à sua aparente função: a de *expressão* das vivências de algum homem imaginoso, que cria imagens em forma de versos para seus “sentimentos”.

Sem nos apercebemos, contudo, predomina ainda nessa visão ingênua da poesia uma ideia corrente em relação à linguagem como um todo, da qual foi preciso que nos afastássemos: a ideia de *expressão*. Assim como a concepção corrente de linguagem em geral assenta-se na ideia de que a sua essência se concentra no fato de que ela serve para exprimir vivências ou pensamentos de um sujeito, de igual modo todas as suas “formas”, como o discurso literário e, dentro dele, a poesia, seriam determinados pela mesma ideia. No entanto, a investigação precedente afastou a ideia de que a essência da linguagem se concentra na expressão, assim como ela também não se dá em outros fenômenos correlatos ao falar humano, tais como a comunicação, o pensamento, etc. Originariamente, a linguagem é a morada do ser, sua força de irrupção e permanência – de modo que todas as suas ressonâncias guardam essa mesma essência, que apenas externamente e de modo derivado se deixa apreender como expressão.

Uma vez que a poesia não se restringe, portanto, ao domínio literário enquanto expressão, na forma de versos, das “vivências” de um indivíduo, onde encontraremos a sua essência, o modo de ser em que vigora? A proveniência da essência diz-se, segundo Heidegger³, a sua *origem*. Trata-se de encontrar, portanto, a origem da poesia, de modo a clarificar a sua essência. Sabemos que um *mito*, em sua acepção mais precisa, é muito mais que uma elaboração fabulosa, construída com o intuito de explicação dos “fenômenos naturais” em épocas arcaicas, nas quais a humanidade não

³ “Origem significa aqui aquilo a partir do qual e pelo qual algo é aquilo que é e como é. Àquilo que algo é, [sendo] como é, chamamos a sua essência [*Wesen*]. A origem de algo é a proveniência da sua essência” (HEIDEGGER, 2012b, p. 7).

contava com o aporte de nossa ciência contemporânea. Muito além disso, um mito é uma *narrativa de origem*, ou ainda, é “o relato de um acontecimento ocorrido no tempo primordial, mediante a intervenção de entes sobrenaturais”, como assevera Junito Brandão (2007, p. 35). O mito é, portanto, a palavra que narra a origem ou a proveniência de uma realidade por ação e graça de poderes que estão acima e além do homem – os deuses. Em um mito, podemos encontrar a origem, isto é, aquilo desde o qual algo vem a ser ou ganha a sua essência. No que diz respeito à poesia e ao poeta, encontramos no mito de *Orfeu* um aceno sobre sua origem. Orfeu, filho da ninfa Calíope e do deus Apolo, fora o maior poeta de toda a Grécia, cujos versos, entoados ao som da lira, encantavam a todos que o ouviam. Tendo se apaixonado pela ninfa Eurídice, Orfeu a desposou, mas logo sua esposa veio a falecer, vítima da picada de uma víbora enquanto fugia do assédio de Aristeu, um pastor. Desesperado, Orfeu consegue, graças à sua habilidade com a lira, que a todos encanta, descer ao Tártaro, para onde vão todas as almas, e convencer Hades, o deus dos mortos, a deixar sua esposa retornar com ele para a superfície, onde encontram-se os vivos. A concessão de Hades, no entanto, possui uma condição: no caminho que leva à superfície, Orfeu deverá conduzir a alma de Eurídice, indo à frente e sem poder olhar para trás para vê-la enquanto não tiverem deixado totalmente a morada dos mortos. Quando se encontram nos últimos passos do caminho, desejoso de certificar-se de que sua amada o acompanha, Orfeu se deixa levar pelo desejo e olha para trás, vendo Eurídice perder-se definitivamente no Tártaro.

A travessia de Orfeu, primeiro de todos os poetas, pelo reino dos mortos, de modo a trazer sua esposa morta de volta à vida, serve de imagem para a força, para o poder que é característico da poesia enquanto tal: ir buscar e trazer o ausente (“morto”) para o aparecer e resplandecer como aquilo que se *presenta*. Como bem sintetizou o filósofo Heinrich Rombach,

a respeito do mito de Orfeu: “Como diz esse mito, a poesia pode tornar vivos os mortos. Isso diz, por sua vez, que a presença sem poesia está ‘morta’” (ROMBACH, 1987, p. 43). Temos, portanto, que poesia é a força que torna manifesto, que deixa aflorar algo que se apresenta e se mostra em seu ser – e não há nada que venha a ser, isto é, que venha a mostrar-se enquanto tal, que não seja pela ação da poesia. Se Orfeu falha em seu propósito de trazer de volta Eurídice ao mundo dos vivos, isso se deve à sua desobediência ao pacto com Hades, que o poeta obteve pelo poder de seu canto. Em suma, trata-se de uma desobediência ao próprio canto, por cuja graça ele seria capaz de promover o vigor de ser, novamente, àquilo que se ausenta, que já *não é* mais. Na promoção desse vigor de ser por meio do canto, dá-se essência da poesia – ela é a sua origem. O mito de Orfeu nos oferece a origem da poesia, como o poder de tornar presente, de fazer aparecer e assim, conceder o ser a tudo que é, o que quer dizer: *dar vida*.

Podemos, no entanto, assegurar-nos de que o que se extraiu da interpretação do mito corresponde à origem da poesia? E o que é, de fato, a sua essência, que deve provir dessa origem? Não se compreenderá o que foi dito acima, nem tampouco responderemos a essas perguntas se não destituirmos o termo “poesia” do sentido estrito da arte literária da composição em versos, bem como daquele que entende por “poesia” alguma espécie de “sensibilidade estética” que impregna todas as obras de arte e emociona aqueles que as apreciam. É preciso lembrar que o termo poesia comporta também (e mais especialmente) o significado lato de “produção”, derivado de sua raiz grega – *poiesis*. O modo de produção que é a poesia não se confunde, contudo, com o mero fabrico de utensílios, ou de quaisquer objetos que sejam. Não está em jogo, na produção da poesia, apenas o engenho de um sujeito humano que constrói a máquina, que traça a planta e edifica a casa, que planeja e controla a fabricação de todo

tipo de instrumento. A produção que está em jogo na poesia possui um sentido, um direcionamento mais essencial, que recolhe em si todos os modos humanos de “fabricação” e “edificação”. Podemos depreender esse sentido através de uma clássica citação de Platão, retirada do diálogo *O Banquete*, no qual o filósofo grego nos diz: “Sabes que poesia é algo de múltiplo; pois toda causa de qualquer coisa passar do não-ser ao ser é ‘poesia’, de modo que as confecções de todas as artes são ‘poesias’, e todos os seus artesãos são poetas” (PLATÃO, 1973, p. 43). Enquanto produção, a poesia é essencialmente um “levar-adiante” (*pro-ducere*), no sentido de consumir a realização de algo, levando o que estava oculto, em latência, à frente, isto é, pondo-o à vista, deixando com que a coisa apareça, manifeste-se. Dessa forma, quando falamos aqui de poesia, não estamos nos referindo nem apenas a um estilo literário dentre outros, nem tampouco, no sentido de produção, ao simples planejar e fabricar de objetos; poesia é, antes de tudo, o processo ou acontecimento do ser de um ente que vem à vigência.

De fato, para os gregos (nos quais fomos buscar o mito, a fala da origem da poesia), os dois modos de produção acima citados, tanto o do artesão que fabrica os objetos mais diversos, como o do poeta que cunha na forma do verso o universo das ações humanas, encontravam-se reunidos na *poiēsis* com um único nome: *téchnē* – geralmente traduzida por “arte”, mas que também pode ser traduzida por seu correlato direto em português: “técnica”. A técnica era todo o saber da *poiēsis* que fosse concernente ao homem, isto é, o modo como, por meio do homem, dava-se poesia, produção da vigência do ente, seu desencobrimento no viger, no perdurar. Havia também o modo de desencobrimento do ente que prescindia do homem, no qual a poesia dava-se “por si”, tendo em si mesma sua “causa eficiente”: era a *phýsis* – a natureza, enquanto totalidade do ente que vem à vigência, que “eclode” (*phýomai*). *Phýsis* e *téchnē* são as

modalidades da *poiēsis*, relativamente à participação (ou não) do homem no processo de condução do ente à vigência no ser⁴. E como modos de produção do ser dos entes, *phýsis* e *téchnē* estão diretamente relacionadas com a verdade, compreendida no sentido do *desvelamento* (*alétheia*). Na medida em que é o processo de abertura e aparecimento dos entes como tais, a poesia realiza o acontecimento da verdade.

Tendo retido ainda na mesma palavra (*poiēsis*) tanto o sentido da pro-dução do ente em geral como também daquela arte que é específica da *palavra*, os gregos nos dão algo mais para pensar. Afinal, se “poesia” é o nome para o vir à vigência daquilo que antes se encontrava latente, de modo amplo, por que a arte da palavra também recebe esse nome ao invés de ter uma designação própria, como toda outra forma de *téchnē*? De acordo com Françoise Dastur:

Podemos ver aí o sinal de uma preeminência da arte da palavra sobre todas as demais artes da Grécia, pois é esta arte, e nenhuma outra, que leva o nome de “criação”: fazer algo existir pelo único poder das palavras, decerto constitui, para os gregos, o modelo eminente de toda “produção” como tal (DASTUR, 2006, p. 16).

Se o produzir mediante a palavra pode ser considerado como “modelo eminente” de toda pro-dução do ente na presença, isso indica que a palavra, ou melhor, que a *linguagem* predomina no acontecimento do ente como tal. Dito de forma mais direta: é *como linguagem* que o latente se desoculta e se torna presente, manifesto; a pro-dução da vigência dos entes é poesia, porque é, em sua essência, *discursiva*, ou seja, é um acontecimento da linguagem. Se pudermos pensar a palavra, seguindo o que já

⁴ A respeito disso, cf.: ARISTÓTELES. *Física*, 192b; HEIDEGGER, Martin. “A Questão da Técnica”. In: _____. *Ensaio e Conferências*. (Ed. bras.: 2008c, p. 11-38).

discutimos no capítulo anterior⁵, não mais como signo gráfico ou fonético de pensamentos e ações; caso possamos assumir, juntamente com Heidegger, que “A palavra deixa a coisa vigorar como coisa” (HEIDEGGER, 2008, p. 184), então compreenderemos que a poesia, ainda como produção do ser dos entes na presença, permanece um *trabalho na linguagem e pela linguagem*. O poeta, ainda que não escreva versos, ainda mesmo que nada escreva, somente é poeta se labora na linguagem – ou se é por meio dele que a linguagem chega à desocultação e presença do ente.

A essência da poesia, cuja origem se revelou a nós pelo mito de Orfeu, consiste, portanto, nessa produção. No sentido acima especificado, a produção em que consiste a poesia é a *instauração do ser*. Na já citada conferência sobre Hölderlin, de 1936, Heidegger escreve:

O poeta nomeia aos deuses e nomeia todas as coisas naquilo que elas são. Este nomear não consiste em prover de um nome o que já é previamente conhecido. Ao contrário, pela nomeação o ente é nomeado no que ele é, pela primeira vez, conforme o poeta diz a palavra essencial. Assim, o ente se dá a conhecer como ente. A poesia é a fundação do ser pela palavra (HEIDEGGER, 2013, p. 51).

É pela poesia que o ser se instaura, ou seja, abre-se como horizonte de sentido, como *mundo* no qual o ente aparece e vem a ser como a vigência que perdura. A poesia corresponde à linguagem originária, pois nela o ente não é simplesmente nomeado como algo já “existente”, sobre o qual se afixa uma denominação arbitrária. Nomeado pela primeira vez, o ente é pela primeira vez. Só há o ente na medida em que o ser adentra a esfera da linguagem que, enquanto irrupção do próprio ser, é poesia. E do mesmo modo que a fala da linguagem, caracterizada como *saga do dizer*, requisita

⁵ Cf.: Cap. I, item I.4.

o abrigo da fala humana como ressonância e salvaguarda, também a poesia em sentido originário – enquanto *pro-dução* do ser – requisita a palavra do poeta. Desse modo, retornamos ao domínio do poema enquanto obra escrita, pertencente à literatura, mas sem os preconceitos que envolvem a arte da escrita em versos. O poema não é apenas uma composição literária entre outras, em que se encontra plasmada a imaginação de alguém, transcrita com alguma beleza. O poema, e a atividade do poeta que lhe acompanha, é o local em que se resguarda a essência da poesia, como instauração do ser mediante a palavra – e aqui, mais uma vez, o diálogo com o texto de Croce pode ser frutífero. Buscando determinar a forma poética como um modo (e um modo eminente) de *conhecimento*, Croce dispõe a poesia ao lado de sua eterna parceira e contendora, a filosofia, e assim procede a uma rápida, porém significativa comparação:

Em comparação com o conhecer da filosofia, o da poesia pareceu diferente, e, mais que um conhecer, se apresentou como produzir, um forjar, um plasmar, um *poiêin* – e daí o nome que conserva em nossas línguas – e, no que se refere à poesia, foi abandonado pela primeira vez o conceito do conhecer como receptivo e substituído pelo conhecer como um fazer (CROCE, 1967, p. 14)

Uma vez que não está em questão para Croce a dimensão propriamente ontológica da palavra humana, não está colocada em seu pensamento uma expressa correlação entre *ser* e *dizer* – tal como a encontramos formulada em Heidegger. Para o pensador italiano, a palavra humana ainda movimenta-se no plano da pura expressão, o que permite que ele fale em uma “expressão poética”. Essa expressão, contudo, não se encontra, como tivemos a oportunidade de ver acima, no plano de uma abordagem meramente literária do dito poético, mas alcança a dimensão de um fazer, de um produzir. O que ressalta da comparação entre poesia e filosofia, na visão de Croce, são os modos pelos quais se dá o

conhecimento em cada uma dessas modalidades do discurso: a filosofia, tradicionalmente definida como conhecimento “teorético”, de índole contemplativa, tem por oposto simétrico um conhecer pro-dutivo que, alcançando a dimensão de um fazer, confina, plasma em uma imagem particular a universalidade do gênero humano. Croce não diz, porém, precisamente o que se pro-duz, isto é, o que é levado a realizar-se no dizer da poesia. Mas dá a entender que, na expressão poética, o dizer não está dissociado daquilo que, efetivamente, diz. Diferente de uma expressão meramente sentimental, que demonstre a imediatidade de um sentimento, ou prosaica, que em enunciados determina um conteúdo de pensamento, “só a expressão poética é verdadeiramente palavra” (Ibidem, p. 23), pois somente nela o seu dizer não está já cindido em signo (o sinal linguístico) e coisa (o sentimento referido, ou o pensamento expresso). Essa indistinção de princípio leva Croce a concluir que a “poesia é a linguagem em seu ser genuíno” (Idem), ou ainda, poderíamos dizê-lo, uma espécie de *infância da linguagem*, na qual ela não se distingue, como sinal arbitrário, daquilo que diz. Essa distinção entre o dizer e o que é dito parece insinuar-se na linguagem quando, por apelo dos conceitos ou dos sentimentos, o homem requisita seu dizer como mero *instrumento*, usado como veículo que conduz à comunicação ou à expressão tais conceitos ou sentimentos.

Dessa leitura de Croce resultou, porém, um ponto não esclarecido, quando se tratou de saber o que vem a termo, o que se pro-duz na produção da poesia. Reataremos aqui o fio de nosso texto com a meditação heideggeriana, na qual se encontra expresso: a poesia leva a termo o próprio ser, na medida em que é ela (poesia) a essência da linguagem. Nisso, temos uma afirmação correta do pensamento de Heidegger – o que não impede que ela, permanecendo impensada, não passe de um simples jargão. O que significa a afirmação heideggeriana de que o ser é o pro-duzido da poesia? Afirmamos acima que, quando há poesia no poema, o domínio

da literatura (como perspectiva prévia de interpretação de um texto com vistas ao seu controle “técnico”, “científico”) é transgredido. Essa transgressão significa: a fala da linguagem requisita o dizer do poeta, no poema, como a instauração de uma *medida*, na qual se orienta e preserva-se a existência humana no mundo. O dar-se dessa medida é a *fundação do que permanece*. A poesia instaura o permanente – tal como diz a palavra de Hölderlin no poema *Lembrança (Andenken)*: “O que perdura, porém, fundam-no os poetas” (HÖLDERLIN, 1993, p. 403).

Em que consiste, no entanto, a instauração da medida na qual se funda aquilo que permanece, somente se esclarecerá caso retornemos à analítica existencial de *Ser e Tempo* por um momento. Nela, o *Dasein*, enquanto ser-no-mundo, é um ente que se encontra permanentemente aberto para suas possibilidades de ser, sempre realizadas junto aos entes que vêm ao encontro. Esses entes, contudo, somente vêm ao encontro e tornam-se manifestos porque o *Dasein*, de início, encontra-se inserido em um horizonte de sentido que delimita e orienta o modo de manifestação desses mesmos entes como tais. Se, na possibilidade de ser estudante, por exemplo, preciso escrever um trabalho, algo à minha mão pode aparecer *como* caneta, e outro algo *como* papel para a escrita, e assim também os demais utensílios referentes a esse modo de ser (estudante): cadeira, mesa, luz para iluminar a sala de estudos, etc. Mas, se uma vez a criança, distraída em uma aula monótona, quer e precisa brincar, algo à mão aparece mais como uma zarabatana, para cuspir uma bolinha de papel no colega de classe, do que como caneta. Esse *como*, nós já o sabemos⁶, é o “como”-hermenêutico que mobiliza a interpretação existencial. Em ambos os casos citados, no estudo ou em meio à brincadeira, trata-se de modos distintos de abertura do horizonte de sentido desde o qual o *Dasein* descortina para

⁶ Cf.: Cap. I, item I.2.

si suas possibilidades existenciais, seu *mundo*. O mundo, como totalidade do ente, isto é, horizonte de sentido aberto para a manifestação do ente, é a *medida* que orienta o *Dasein* em suas ocupações junto às coisas e preocupações com os outros. Nesse sentido, ele é *medida para todas as medidas*, pois não há modo de descoberta dos entes que não esteja já inserido na perspectiva, na abertura já instaurada de um mundo, que mede os empenhos e desempenhos do *Dasein* em sua ação de ser-no-mundo. Como medida para todas as medidas, mundo é o que *permanece* – embora nunca no sentido do “atemporal”, daquilo que sempre foi e continuará sendo, mas sim como a medida diretora sempre alternante, que constantemente se rearticula e descerra outras possibilidades de ser para o *Dasein*, que em sendo finitude, é absoluta necessidade de sempre e novamente “ter de ser”.

Permitindo que o ser se abra e venha a dar-se no ente como tal, a poesia, sendo linguagem originária, é acontecimento de mundo enquanto o dar-se de uma medida que funda o permanente e, assim, firma a existência humana em suas ocupações e preocupações, descrevendo o limite sempre móvel de suas ações. Ao fazer a leitura de um verso de Hölderlin na já referida conferência “...*Poeticamente o Homem habita...*”, Heidegger descreve com precisão a medida instaurada pela poesia:

Medir consiste, sobretudo, em se conquistar a medida com a qual se há de medir. Na poesia, acontece com propriedade a tomada de uma medida. No sentido rigoroso da palavra, poesia é uma tomada de medida, somente pela qual o homem recebe a medida para a vastidão de sua essência (HEIDEGGER, 2008c, p. 173).

E uma vez que a “essência” do homem encontra-se em sua existência (cf. HEIDEGGER, 2006, p. 85), isto é, no fato de ele ser-no-mundo, o homem recebe a medida de seu mundo, ou seja, de seu horizonte de ação junto às coisas e com os outros, a partir do dizer poético.

A poesia está, dessa maneira, intrinsecamente vinculada à existência humana, mas não apenas como um floreio, um adorno alimentado por alguma “cultura” humana em particular. A dimensão própria da poesia, como temos repetido com certa insistência, não está em seu valor literário, como expressão da alma de um indivíduo, ou mesmo de um povo ou da “cultura em geral”. A poesia não se desvincula da existência humana por ser o seu âmbito de instauração, em que se funda a sua medida. Poético não é, de modo originário, esse ou aquele discurso, ou tais e tais obras de arte – embora elas *também* o sejam. Poético em sentido originário é o modo como o próprio homem é. Em um curso do semestre de inverno de 1934/35, em que comenta os hinos de Hölderlin “Germânia” e “O Reno”, Heidegger diz melhor o que intentamos demonstrar como a implicação mútua entre existência e poesia, quando escreve:

“Poético”, tendo a forma de um poema – é, aqui, Aquilo que sustenta de raiz a estrutura do ser do Homem enquanto ser-aí [*Dasein*] histórico no meio da totalidade do ente. “Poético” – isto não é uma “Façon” de embelezar a vida, mas é um estar exposto ao Ser e, como tal, o teor fundamental do ser-aí [*Dasein*] histórico do Homem (HEIDEGGER, 2004, p. 42-3, colchetes nossos).

Poético é o estar exposto ao ser do homem, o que quer dizer o mesmo que *existir*. A existência humana é poética, pois o homem está colocado na linguagem que, enquanto poesia, abre-lhe o ser e o mantém remetido ao ente. Isso implica o dizer que está contido em um verso de Hölderlin que Heidegger analisou em mais de uma ocasião, inclusive no contexto da citação acima. O verso soa assim: “Cheio de mérito, mas poeticamente, habita/ O Homem esta Terra” (HÖLDERLIN *apud* HEIDEGGER, 2004, p. 42). Dizíamos, contudo, que o homem é ou existe poeticamente; não nos referíamos a um *habitar* – entendido ordinariamente apenas como um dos muitos modos de o homem ser. Cumpre agora esclarecer em que consiste

esse habitar, que relações mantêm com a existência humana – se não seriam a mesma coisa – e de que forma essa habitação é poética, no sentido acima especificado do poético.

II.2.

O que entendemos, comumente, por *habitar*? Nosso senso comum responde que habitar é morar, ter residência, estabelecer a vida dentro de algum lugar especificamente construído para tanto. O homem edifica prédios e mais prédios – comércio, indústria, estabelecimentos de ensino e de entretenimento. E entre esses, constrói também casas, locais nos quais podemos, de fato, habitar. Olhado por esse prisma, o habitar constitui um dos muitos modos do homem existir no mundo, como um comportamento facilmente discernível de outros, tais como o trabalhar, por exemplo. Trabalhamos e habitamos – mas sempre ora em um lugar, ora em outro. Por isso, construímos locais diferentes, em vista dos quais trabalhamos ou moramos. De modo que aparenta ser o nosso *habitar* realizado em virtude do ato de *construirmos* casas, edifícios nos quais é possível fixar residência. O habitar – um dos muitos comportamentos humanos – existe em virtude de outro comportamento, que o permite, o *construir*.

O que seria, no entanto, o construir, esse comportamento que supostamente antecede e fundamenta o habitar? Entendemos comumente o construir como *edificar*, no sentido de se erguer um prédio, por exemplo. Entendemos também o construir como o cuidado daquele que cultiva e permite que algo se erga, sem a sua intervenção direta – como quem cultiva o jardim, que cresce por conta própria. O construir, dessa forma, reduz-se ao edificar e ao cultivar. Todavia, ao fazer uma leitura do verbo alemão que designa “construir” (*bauen*), Heidegger lhe entrevê um outro sentido. Segundo o filósofo: “A palavra do antigo alto-alemão usada para dizer construir, ‘*buan*’, significa habitar. Diz: permanecer, morar”

(HEIDEGGER, 2008c, p. 126). Construir significa, originariamente, habitar. Mas isso inverte a ordem dos termos pensada até aqui – especialmente se entendemos por habitar apenas o fato de se ter residência em algum prédio. Se nos lembrarmos, porém, do que foi dito acerca do habitar ao final do primeiro capítulo, esse entendimento cotidiano sobre o que ele significa se desfaz. Ao procurar um caminho de interpretação para a frase de Heidegger que afirma ser a linguagem a “casa” do ser, procuramos mostrar que “ter casa”, no exato sentido de habitar, equivale simplesmente a ser. Dizer que o ser habita a linguagem equivale a dizer que o ser “é” na linguagem. Heidegger entrelaça, a partir de sua leitura do verbo *bauen*, os significados de construir, habitar e ser:

Bauen, buan, bhü, beo é, na verdade, a mesma palavra alemã “*bin*”, eu sou nas conjugações *ich bin, du bist*, eu sou, tu és, nas formas imperativas *bis, sei, sê*, sede. O que diz então: eu sou? A antiga palavra *bauen* (construir) a que pertence “*bin*”, “*sou*”, responde: “*ich bin*”, “*du bist*” (eu sou, tu és) significa: eu habito, tu habitas. A maneira como tu és e eu sou, o modo segundo o qual *somos* homens sobre essa terra é o *Buan*, o habitar. Ser homem diz: ser como mortal sobre essa terra. Diz: habitar (Ibidem, p. 127).

Ser significa, originariamente, habitar. Dizer que o homem é, significa: ele habita. Habitar é também construir, desde que entendamos por construir algo mais que cultivar e edificar. Se considerarmos o construir ainda no âmbito da cultura ou das edificações, não se faz possível compreender de que forma o habitar é o construir originário. Ao contrário, nesse caso o habitar é sempre uma decorrência do construir, entendida como a edificação da residência, do domicílio. Nesse caso, devemos perguntar com Heidegger: “Em que medida pertence ao habitar um construir?” (Ibidem, p.125).

É com essa pergunta que Heidegger abre a segunda parte da conferência *Construir, habitar, pensar*, de 1951. De modo a respondê-la, o filósofo não

procurará traçar o método ou modelo essencial de construção, como edificação ou cultivo de algo que floresce. Ele apenas indaga o que é, de fato, uma *coisa construída*. Para dar cabo dessa indagação, Heidegger toma como exemplo uma ponte. O que é uma ponte, enquanto coisa construída? A ponte é passagem, caminho que leva de uma parte a outra, pelo qual passam o camponês que vai à vila vender o fruto de seu trabalho ou o caminhante distraído, que contempla a paisagem. Em todo caso, é na passagem, na travessia da ponte que ela se faz ponte, ligando as margens e mantendo sua referência mútua. Também as margens são *como* margens somente na travessia da ponte; e, de igual modo, as águas do rio a passar sob a ponte somente são calmas ou agitadas, de modo a permitir ou impedir a passagem pela ponte, em referência ao ato de atravessá-la. A ponte não é meramente um ente simplesmente dado, que representa ou expressa posteriormente os significados abertos por sua travessia – as margens, o rio, o local que se deixa para trás e aquele a que se destina. Ao contrário, toda essa circunstância se reúne *na* ponte, enquanto é ponte, isto é, enquanto é perpassada. Como reunião da circunstância que se abre em seu uso, a ponte é uma *coisa*. Mas precisamente não é “coisa” no sentido de mero “objeto”, de algo simplesmente dado que ocorre no mundo e, a partir da percepção de um sujeito, é possível afixar-lhe significados. Ponte é coisa como reunião⁷ que integra em si uma circunstância – passagem, margem, rio, local de saída e de chegada – cujo significado apenas se mostra ao se atravessar a ponte. Não sendo simples “objetos” à vista, as coisas são *lugares*, no sentido exato daquilo que, em abrindo uma circunstância pelo seu uso, propicia a tudo o seu devido espaço. Esse espaço, que nada possui do espaço “geométrico”, que se pode mensurar e calcular algebricamente, tem para Heidegger o sentido de um

⁷ Heidegger pensa o vocábulo alemão para “a coisa” (*das Ding*) a partir de sua raiz etimológica na antiga palavra da língua alemã “*thing*”, que significa reunião, integração, “assembleia”.

espaçamento, a liberação e ordenação de um limite, no qual as coisas podem ser o que são. Enquanto lugares, as coisas são pontos de união, que reúnem e dão espaço à pluralidade de uma circunstância.

Dessa forma, construir não se reduz à edificação de prédios ou ao cultivo daquilo que se ergue por conta própria. Construir é, sobretudo, erigir lugares, isto é, coisas (cf. *Ibidem*, p. 137). E como o homem apenas é à medida que se relaciona com os entes (pois sua constituição ontológica é ser-no-mundo), sua essência está no ato mesmo de erigir esses lugares/coisas em que se concentram e se abrem circunstâncias, nas quais se de-moram os homens, no trato com os entes em geral. Os homens erigem lugares (isto é, constroem) porque podem de-morar-se no espaço que fundam para a proximidade do ente, junto ao qual ele realiza o seu ser. Essa demora é propriamente o *habitar*. O homem constrói porque *pode habitar*, porque é aquele que habita – e não o contrário.

Mas *onde* habita o homem? Em que transcorre sua de-mora junto aos entes espaçados na circunstância das coisas/lugares? O mesmo verso de Hölderlin que outrora citamos nos responde: “(...) mas poeticamente, habita/ O Homem esta Terra”. O homem habita sobre esta terra. Isso diz muito mais que o simples fato positivo de a raça humana encontrar-se sobre o planeta Terra, permanecendo em sua superfície, como muitas outras espécies de animais fazem. Terra, para Heidegger, não é nem o planeta, tampouco o simples “chão firme”, por oposição ao mar. O significado da *terra* para Heidegger, nós talvez possamos apreendê-lo a partir de um fragmento pertencente a um soneto de Rilke, que diz (2005, p. 43):

(...)

Mesmo quando o camponês se afana e trabalha,

Quando a semente se transforma no verão,

Nunca é ele que alcança. É a terra que *presenteia*.

Por maior que seja o afinco com que o camponês dedique-se no amanho da terra, nunca é ele apenas que alcança a planta que nasce, como efeito de uma ação particular, mas a terra presenteia, ela oferta o sustento e nutre o homem à medida da demora deste sobre ela. A terra, como doadora do sustento, mantenedora da existência humana, é aquilo que se pode *cultivar*, demorando-se sobre ela como o cuidado que permite a ela mesma doar os seus frutos. Esse modo de cultivo é anterior ao cultivar acima mencionado, como modo derivado do construir (erigir lugares), pois não se trata de simplesmente “deixar crescer” isso ou aquilo, o jardim ou a plantação em particular, mas sim de *salvar a terra*, no sentido de, de-morando-se sobre ela, conceder que ela seja a força mantenedora, doadora de seus bens. Habitar sobre a terra significa ter morada na infinita disponibilidade, que sempre novamente provê a base, o sustento a partir do qual se pode, verdadeiramente, viver.

Todavia, estar “sobre a terra” é somente uma das dimensões do habitar humano. “Porque o homem não pode estar ‘sobre a terra’ sem estar, ao mesmo tempo, ‘debaixo do céu’. Mas isto quer dizer, simultaneamente e sempre, ‘diante dos divinos’ e ‘entre os mortais’”, como observa Zarader (1990, p. 256). O habitar do homem é perpassado por um quádruplo acontecimento, que Heidegger nomeia como a *quadratura (das Geviert)*. O homem encontra-se, em sua essência (portanto, em sua *existência*) destinado ao desencobrimento do ente. Mas isso só é possível porque o homem habita, isto é, demora-se junto às coisas como lugares que espaceiam uma circunstância. Ao demorar-se junto às coisas, o homem habita sobre a terra, estando também sob as intempéries e variações do céu, tendo diante de si o divino e permanecendo entre os mortais, como aqueles que são capazes da morte como morte.

Essa noção de quadratura não exprime, de forma alguma, algo como um “fundamento” da realidade, que se encontraria assim assentada sobre

quatro entes “primordiais”. *A quadratura não é um ente, menos ainda o conjunto de quatro entes*. Trata-se do acontecimento mesmo do habitar humano, no qual o ser se destina, e que se desdobra em quatro dimensões que se co-pertencem: terra e céus, divinos e mortais. A terra é a fonte infindável, da qual provém o sustento para a demora humana enquanto construir. No céu estão inscritas as mudanças – como as variações das estações e a caminhada dos astros –, o vindouro e o inesperado sob o qual permanecemos. Os deuses são os “signos históricos do sagrado” (NUNES, 2008a, p. 270), por meio dos quais se acena a destinação do ser à essência do homem. Os mortais somos nós, homens, que não apenas “morremos” no sentido de vir a falecer ou de simplesmente “termos consciência” de que um dia faleceremos. Ser homem significa, enquanto possibilidade finita que permanece em aberto no mundo, ter sempre diante de si a possibilidade de deixar de ser, posto que nenhuma possibilidade perfaz a essência do homem. Como demonstrou a analítica existencial de *Ser e Tempo*, o homem é um ser-para-a-morte⁸, isto é, a permanente *possibilidade da impossibilidade*, de ruptura e rearticulação da existência em outras possibilidades de ser, é a *morte em sentido próprio*. Enquanto um ser para possibilidades (*Dasein*), os homens são, podem e vivem a morte.

As quatro dimensões da totalidade encontram-se, em uma tensão contrária e complementar, no habitar do homem. Os homens só habitam na medida em que *salvam a terra, acolhem o céu, aguardam os deuses e podem a morte* (cf. HEIDEGGER, 2008c, p. 130). As coisas construídas, junto às quais se consuma o habitar do homem, são também pontos de interseção das quatro faces da quadratura, que mantêm sua tensão convergente e, assim, preservam-na. A ponte (para voltarmos ao exemplo de Heidegger), à medida que instaura um lugar no qual possam demorar-se os homens, é

⁸ Cf. Capítulo I, item I.3.

passagem que conduz os mortais de parte a parte, na presença dos divinos, reunindo a terra como paisagem que margeia o rio e permanecendo sob as tempestades do céu (cf. *Ibidem*, p. 132). Nas coisas, enquanto lugares que abrem espaço para a morada humana, a quadratura é preservada. O construir, ao erigir as coisas, deixa ser a quadratura; isso não significa dizer que ele crie a quadratura, mas sim que garante seu âmbito de manifestação próprio – a demora humana junto às coisas no mundo.

Lembremos, todavia, que a coisa erigida não é um ente simplesmente edificado ou fabricado. A instauração do lugar, em que se erige a coisa construída, é a desocultação do ente na totalidade, como pro-dução do sentido, da medida que funda e dirige a existência do homem. O homem habita, isto é, existe *poeticamente*. A existência é uma contínua demora junto às coisas, na qual o homem atinge uma morada no cerne do acontecimento de ser, a ele destinado, enquanto preserva a quadratura em sua tensão complementar. Esse acontecimento é a linguagem em sua origem, como poesia. O poema (palavra que resguarda a essência da poesia como pro-dução do ser) realiza a *evocação*, o chamado das coisas. Ele as chama para virem a ser coisas, ou seja, para serem os pontos de interseção das quatro dimensões da quadratura, em que se abre espaço para a demora humana no mundo. Esse é o significado do que dizíamos anteriormente, ao falar que a poesia, por meio da nomeação levada a cabo no poema, funda a existência humana firmando-a em uma medida. Essa medida é concedida para o homem na instauração do lugar no qual é possível a sua demora; e a instauração do lugar é o erigir (poético) da coisa, que vem a ser coisa/lugar na evocação do poema. Ao ler um poema de Georg Trakl, intitulado *Uma Tarde de Inverno*⁹, Heidegger procura pensar a natureza dessa evocação que convoca as coisas para serem:

⁹ “Na janela a neve cai./ Prolongado soa o sino da tarde./ Para muitos a mesa está posta/ E a casa bem servida./ Alguns viandantes da errância/ Chegam até a porta por veredas escuras./ Da seiva fria da terra/ Surge dourada a

A evocação convida as coisas de maneira que essas possam, como coisas, concernir aos homens. O cair da neve traz os homens para debaixo do céu que escurece na noite. O soar do sino da tarde traz os homens enquanto mortais para diante do divino. Casa e mesa ligam os mortais à terra. As coisas aqui nomeadas, ou seja, evocadas, recolhem junto de si céu e terra, os mortais e os divinos (HEIDEGGER, 2008a, p. 16).

A evocação pelo poema convoca as coisas para vir. Isso não significa que um crepúsculo, por exemplo, ao ser evocado no poema, venha a ocorrer como algo simplesmente dado diante de mim. A evocação realizada pelo poema é de outra natureza. Ela chama as coisas para que, como coisas, sejam concernentes aos homens, isto é, abram e reúnam o lugar de sua demora. A palavra do poema, necessária ressonância do acontecimento de ser, não demonstra um ente simplesmente dado já “existente” na realidade – como no caso do enunciado declarativo (*lógos apophantikós*), analisado no capítulo anterior. A palavra do poema convoca a coisa – isto significa: ela torna visível todo um âmbito dentro do qual um modo de ser tem vigor e pode aflorar, acontecer. “Poeticamente o homem habita”: no espaço aberto pela palavra poética, o homem chega a um horizonte de ação no qual se desdobra em ocupações e preocupações. Também já havíamos abordado essa questão quando afirmamos anteriormente que a linguagem, originariamente, movimenta-se em um âmbito mais fundamental. Anterior ao enunciado, a palavra (*lógos*) não representa esse ou aquele ente em particular. Ela diz, isto é, mostra o ente *como* ente, como modo de ser possível que só é como *relação*, vigência no interior do mundo, que concerne à possibilidade de ser que o próprio homem é.

A poesia, convocando as coisas a serem, alberga a quadratura, alojando em si a região do *entrelace* de céu e terra, divinos e mortais – região que sustenta a tensão unificante dos quatro, que se desdobra como mundo, como horizonte de toda possibilidade para a demora humana junto às coisas. O poeta permanece situado em meio a essa tensão, na região *entre* terra e céu, deuses e homens. Seu destino é cantado pelos versos de Hölderlin que dizem:

Porém a nós compete-nos, ó poetas, permanecer,
De cabeça descoberta enquanto passam as trovoadas de Deus,
Segurar nas próprias mãos o próprio raio vindo do Pai
E entregar ao povo, oculta no canto,
A dádiva divina.
(HÖLDERLIN, 2000, p. 31).

Aquele que poetiza não está, de forma alguma, apenas dando vazão a certa espécie de sentimento ou imaginação. O poeta encontra-se situado no traço que, ao mesmo tempo, distingue e ata os mortais aos imortais, acolhendo o aceno dos deuses, pelos quais o próprio acontecimento do ser se destina ao homem, e ofertando-o como palavra para o seu povo – palavra que fundamenta, que firma a existência em uma medida condutora do existir. A atividade do poeta é de primeira importância, não porque se mostre como “superior” às demais ocupações humanas, mas tão-somente por deixar transparecer o que a própria existência é em sua essência: estar sob as “tempestades de Deus”, ou seja, manter-se destinado ao poder de assunção, de irrupção do ser. A estância de uma tal transparência, o sítio onde tem lugar todo fazer humano, é a *palavra* – pois, morando na linguagem, o homem está aberto ao advento do ser e, assim, tem mundo. Porque a palavra poética abre um campo no qual o homem pode vir a obrar, toda obra levada a termo conserva um caráter eminentemente

poético. Obra *poética*, nesse sentido, pode ser *A Divina Comédia*, de Dante, ou o conjunto de apetrechos de Arthur Bispo do Rosário¹⁰. A esse respeito, é conhecida a afirmação de Heidegger em seu ensaio sobre a obra de arte¹¹, segundo a qual “*toda a arte é, enquanto tal, na sua essência, poesia*” (HEIDEGGER, 2012b, p. 76). Isso não significa, como o próprio autor explica, que se deva reconduzir, no âmbito de uma consideração “estética” das belas-artes, a arquitetura, a escultura, a pintura ou a música para a poesia em sentido estrito, enquanto *obra escrita*. A única preeminência possível da arte da palavra é claramente descrita na seguinte passagem do ensaio de 1935:

A linguagem é ela mesma poesia em sentido essencial. Ora, sendo, no entanto, a linguagem o acontecimento no qual, em cada caso, o ente vem a descerrar-se enquanto ente para os homens, a poesia [*Poesie*] – poesia [*Dichtung*] em sentido estrito – é, por isso, o mais originário dos ditados poéticos, em sentido essencial. A linguagem não é ditado poético pelo fato de ser a arqui-poesia [*Urpoesie*]; antes se dá que a poesia [em sentido estrito] acontece apropriando-se [*ereignet sich*] na linguagem, porque esta custodia a essência originária do ditado poético. O construir e o moldar, pelo contrário, acontecem sempre já e unicamente no aberto da saga e do nomear (Ibidem, p. 79).

Usando de um termo chave de sua filosofia pós-1930, Heidegger afirma a precedência do poema frente às outras artes, pois ele “acontece-apropriando-se” (*ereignet sich*) na linguagem. A poesia (em sentido estrito) é o acontecimento-apropriador (*Ereignis*) da linguagem (poesia, em

¹⁰ Arthur Bispo do Rosário (1911-1989) cidadão brasileiro diagnosticado, em 1938 (contava, então, 27 anos), como esquizofrênico-paranóico. Foi conduzido, na época do diagnóstico, à Colônia Juliano Moreira, em Jacarepaguá, no Rio de Janeiro, onde lá permaneceu internado por mais de 50 anos. Durante o período de internação, iniciou a produção de uma grande série de objetos, confeccionados a partir de utensílios cotidianos, como talheres e lençóis, ou de materiais encontrados por ele no lixo. Produziu um acervo de cerca de mil peças, consideradas como arte vanguardista. Quando perguntado por que produzia aqueles objetos, Bispo do Rosário teria respondido: “Deus me ordenou recriar o mundo”.

¹¹ *A Origem da Obra de Arte*, de 1935.

sentido lato). Acontecimento-apropriador é a palavra-guia fundamental da meditação heideggeriana depois de *Ser e Tempo*, na qual Heidegger procura radicalizar a questão do fundamento impensado da metafísica: se, no tratado de 1927, tem importância, entre outras coisas, a interpretação central da verdade como *desvelamento* (*Unverborgenheit*) dos entes na abertura de mundo do *Dasein*¹², o acontecimento-apropriador aponta para o que há de *velado* (*Verborgen*) em cada desvelamento, em cada abertura de sentido no mundo. Cada abertura, cada desvelamento, na medida em que ocorre já como a assunção de um modo de ser-no-mundo, é ele mesmo a ocultação e latência de todo um horizonte de possibilidades que aquela realização específica carrega. Se todo velamento não é um mero contrário, mas é sim a contrafação necessária de todo desvelamento, é *no* ocultar-se, *no* velar-se que o próprio ser *dá-se*: isto é, entrega-se como vigência que perdura. Isso que destina o ser, no velamento, como vigência, é o acontecimento-apropriador. Nele, *apropriam-se* o ser e o homem: o ser como seu próprio esquecimento, legado na forma, na presença de um permanecer; o homem, no assumir-se como possibilidade, modo de ser. Apropriar-se, tornar própria uma possibilidade de ser, não significa, contudo, um mero “assenhorar-se” dela – como fosse possível ao *Dasein* ter domínio de um modo “próprio” de ser e, assim predominando em uma possibilidade própria, ter como expulsa a decadência do mundo das ocupações cotidianas, a *facticidade* na qual está lançado de início e de maneira mais persistente. Esse entendimento da apropriação é rechaçado por Heidegger em mais de uma ocasião; lemos, por exemplo, no texto da conferência *Tempo e Ser* (1962): “Do *Ereignis* [apropriação] enquanto tal faz parte a *Enteignis* [expropriação]” (HEIDEGGER, 1979, p. 270). A apropriação não repele

¹² Cf.: Cap. I, item I.4.

simplesmente toda expropriação e impropriedade, mas antes essas constituem o sentido mesmo do apropriar-se.

Voltemos ao ensaio sobre a obra de arte, como tentativa de aclarar o sentido da comunidade entre apropriação e expropriação. No texto de 1935 Heidegger afirma, como vimos, que a poesia, em sentido estrito, acontece-apropria-se na linguagem. Isso significa, portanto: a poesia também *expropria a linguagem*. Mas, de que forma? Para compreender isso, perguntemos primeiro: como o poeta *encontra* a linguagem, de maneira mais próxima e imediata? Já o dissemos no capítulo anterior, ao pensar a palavra da linguagem: o poeta a encontra como *nome*, com o qual ele pretensamente agarra e expõe, como beleza, o que por si já perdura no mundo. Ele anseia por *comunicar* a beleza em palavras – e toma a linguagem como *instrumento de comunicação*. Em meio à falação do mundo cotidiano das ocupações, a linguagem opera como esse instrumento. E, no entanto, o poema rompe as funcionalidades da língua, como referência e comunicação, e é na experiência do poema que a linguagem (na palavra poética) vem a mostrar-se não como signo, mas a evocação das coisas como coisas. Em uma expressão certamente muito feliz, o filósofo francês Alain Badiou escreveu que, a respeito da poesia, “veremos que o que caracteriza seu efeito é a mostração das potências da própria língua” (BADIOU, 2002, p. 39). O poeta, no poema, finca pé nas possibilidades mais próprias de sua língua – expropriando-a de seu uso comum, tornando-a inoperante enquanto referencialidade e comunicação. Mas, ao mesmo tempo em que o poema é também *palavra dessa mesma língua*, ele decai em falação, como um dos muitos objetos de uma cultura livresca que tem seu lastro na literatura, por exemplo. No poema tem lugar o acontecimento-apropriador (apropriação e expropriação) da linguagem: nele vem a lume um campo de ação da existência humana, uma medida em que todo obrar acontece. Essa é a precedência do poema e do poeta: aquele que

permanece na fronteira, no limite, no traço da diferença que é o meio, o entrelace que separa, mas também conjuga os deuses e os homens. É precisamente esse entremeio que nos interessa a partir de agora, como situação em que é possível a poesia como resposta, em palavra, ao aceno dos deuses.

II.3.

O entremeio, que é lugar de nascimento do dizer poético, Heidegger denomina *o entre-dois* (*das Zwischen*). Postado na mediação entre deuses e homens, o poeta traz à palavra o aceno do sagrado, selando a correspondência entre o acontecimento de ser (como desocultação do ente na totalidade) e seu acolhimento pela essência dos mortais.

O próprio poeta se encontra entre estes – os deuses– e aqueles – o povo. Ele é um excluído, um lançado para fora, para aquele *intervalo* entre [*Zwischen*] os deuses e os homens. Mas apenas e primeiramente, neste intervalo se decide quem é o homem e onde o seu estar-aí [*Dasein*] estabelece seu domicílio. “Poeticamente habita o homem sobre esta terra” (HEIDEGGER, 2013, p. 58, colchetes nossos).

Estar “posto fora”, no entremeio de mortais e imortais, não quer dizer, contudo, que o poeta está fora e além da existência humana, para de lá conferir a esta o seu fundamento, mas ao contrário. O meio desse *entre-dois* é o centro, o cerne do homem, no qual se desenrola o jogo, a trama de seu existir. A atividade do poeta, conforme exposto acima, não se destaca como uma ocupação do homem em particular, seja ela agraciada pela sua importância ou rejeitada pela sua ineficácia no mundo. O poetizar encontra-se centrado de maneira tal no coração da existência, que seu afazer é apenas o deixar transparecer a constituição dessa mesma existência. O habitar do homem extrai a sua medida condutora, por meio do dizer

poético, de seu lugar mais próprio – o entremeio do sagrado, ponto de tensão entre o aceno dos deuses, que nos conduz à linguagem, e o seu acolhimento na palavra. O que significa dizer, no entanto, que a existência do homem tem seu centro nesse entre-dois?

Uma imagem descrita por Nietzsche em seu *Assim falou Zaratustra* pode nos auxiliar nessa compreensão. Ainda no começo do livro, no “Prólogo de Zaratustra”, parte 4, encontramos a seguinte fala:

Mas Zaratustra olhou, admirado, para o povo. Depois, falou assim: “O homem é uma corda estendida entre o animal e o super-homem – uma corda sobre o abismo. É o perigo de transpô-lo, o perigo de olhar para trás, o perigo de tremer e parar. O que há de grande, no homem, é ser ponte, e não meta: o que pode amar-se, no homem, é ser uma *transição* e um *ocaso*. (...)” (NIETZSCHE, 1985, p. 31).

O homem é uma corda atada e estendida *entre* a pura animalidade e o que está para além de si mesmo – o super-homem. Não nos arriscaremos, por enquanto, na compreensão precisa desses extremos, especialmente na controversa noção de “super-homem”. Devemos reter imediatamente o seguinte: o homem é um *meio*, um intervalo e um “entre” dois extremos: algo que está *aquém* dele (o animal), e algo que se encontra além dele, superior e acima à sua condição de homem (que Nietzsche denomina como super-homem). E mais: o homem não é um meio como algo simplesmente dado que é lançado em um espaço entre dois outros entes simplesmente dados. O homem somente é um meio enquanto é *ponte*, isto é, caminho, passagem, e, portanto, uma transição, uma mudança. O que há de grande e amável no homem, Nietzsche nos diz, não é o fato de ele ser uma meta, um fim, de ter a existência como um objetivo seguro já pre-estabelecido. Ao invés disso, toda e qualquer grandeza que há no homem está em não haver meta ou fim que vá para fora da vida, mas somente em

ele ser uma passagem, uma travessia – que é a travessia da vida para a vida. Expliquemo-nos melhor: se compreendemos que homem é ou existe como possibilidade lançada – compreensão que norteia nosso trabalho – ele é e permanece sendo uma possibilidade *a se fazer*, ainda que sempre se realize dessa ou daquela maneira. Nenhum modo ou possibilidade de ser que o homem realize – como já dissemos anteriormente – perfaz ou completa a existência humana, uma vez que a possibilidade se realiza como um *projeto lançado*. Projeto esse que se lança também *para* uma possibilidade, a ser cumprida, realizada na existência. Sendo um projeto lançado de possibilidade para possibilidade, o homem constantemente *ultrapassa a si mesmo* para adentrar em si mesmo, o que significa dizer: o homem é permanente imersão, insistência em uma possibilidade de ser – que somente é possível no ato de ser junto às coisas e com os outros em um horizonte aberto de sentido, isto é, em um mundo. Em resumo: sendo in-sistência no poder-ser que é, o homem é, igualmente e ao mesmo tempo, ex-sistência no mundo, portanto, é passagem e travessia de si ao mundo, *transcendência*.

O que chamamos aqui de transcendência é a própria dinâmica de realização do ser-no-mundo, constituinte do *Dasein*. O homem não é, a princípio, um sujeito pensante e cognoscente, tal como modelado pela Filosofia Moderna, que se encontre encapsulado em si mesmo de modo que o conhecimento, por exemplo, torne-se *representação* pensante do mundo – mundo esse que é exterior e incomunicável com o pensamento. Se pensada sob esse prisma, a transcendência comporta um problema de difícil solução, a saber: como é possível que o sujeito, que apenas reconhece a si mesmo como atividade de pensamento, venha a “sair de si” para atingir o todo dos “objetos”, simplesmente dados fora dele? Formula-se, dessa forma, o problema da “ponte”, que é o problema da ligação, da juntura do sujeito pensante ao objeto pensado, problema que permeia todo o

pensamento filosófico da época Moderna. *Antes*, porém, do sujeito e do pensamento como estrutura de representação, a realidade humana dá-se como abertura ou descerramento de possibilidades, assumidas no ato ou na tarefa de ser, sempre vinculada ao ser dos entes em geral. O homem não é, em sua origem, pensamento autorreferente que só posteriormente pode chegar-se do mundo “exterior”. Ser homem, como *Dasein*, implica ser-no-mundo, isto é, transcender para o mundo, que significa inserção e imersão constante em uma possibilidade de ser. Sendo a transcendência o movimento existencial de ser-no-mundo, ela é a essência de qualquer subjetividade possível. Heidegger, em um ensaio de 1929 intitulado *Sobre a Essência do Fundamento*, descreve da seguinte forma a relação entre transcendência e subjetividade:

Se se escolhe, para o ente que nós mesmos somos e que compreendemos como “ser-aí” [*Dasein*], a expressão “sujeito”, então a transcendência designa a essência do sujeito, é a estrutura básica da subjetividade. O sujeito nunca existe antes como “sujeito”, para então, *caso* subsistam objetos, *também* transcender; mas *ser-sujeito* quer dizer: ser ente na e como transcendência (HEIDEGGER, 1979, p. 104, colchetes nossos).

O que se quer dizer é que transcendência, como ultrapassagem, travessia ou projeto de possibilidade para possibilidade, é o âmbito ou o movimento *original* do modo de ser do homem. Somente a partir e mediante esse movimento de “êx-tase” (saída “de si” para o mundo, para o poder-ser que lhe é próprio) é que o homem pode, posteriormente, reconhecer-se como sujeito, como “eu” pensante.

E é como movimento de transcendência que o homem é o entremeio, o intermédio da passagem de possibilidade para possibilidade. Esse meio é o lugar do qual fala a rearticulação do discurso, portanto, a possibilidade da criação entendida como *doação da medida* em que os entes, a realidade

como um todo pode emergir, vir a ser e aparecer como o novo, o inaugural. Criação, no entanto, não pode ser entendida aqui no sentido do que vem a ser *ex nihilo*, provindo do nada, nem tampouco o novo é aqui aludido no sentido da “novidade”. Criação do novo é sempre rearticulação do vigor de já ter sido, ekstase temporal que é, ao mesmo tempo, um porvir que se atualiza. Lembremos aqui da constituição temporal do *Dasein*, aludida no capítulo anterior¹³. A unidade de sentido da existencialidade do ser-no-mundo é a temporalidade, entendida como unidade das ekstases temporais (porvir, vigor de ter sido, atualidade). De sorte que o tempo não é simples sucessão linear de eventos que “chegam” e “passam”. Tempo é o modo mesmo como ser se dá, como ele se aproxima e se destina à essência do homem. O tempo *temporaliza*, torna temporal a existência humana na unidade das ekstases. Para Heidegger, a experiência do tempo está enraizada e coligida com a experiência do ser.

O movimento de transcendência do *Dasein*, como ser-no-mundo, é a temporalização da existência, a abertura de possibilidade de ser como atualização, para o porvir, do vigor de ter sido. E sendo temporalização, ela é gênese, começo ou princípio da *história*. Só há história para o ente que é como transcendência, isto é, como o entremeio de deuses e mortais – que é local de realização do dizer poético. Entrelaçados nessa cadeia, poesia e história se co-pertencem, pois a linguagem originária, que fala desde o entre-dois como local de envio do ser à essência do homem, portanto como transcendência, também ocorre como temporalização, como exercício de retomada do possível no qual a existência se torna temporal. Logo, é pela força da poesia que novamente algo *começa* ou se cria, como jogo do tempo, que como uma criança a brincar, constrói seu castelo de pedras unicamente para destruí-lo em seguida, e ainda depois remontá-lo mais

¹³ Cf. Capítulo I, item I.3.

uma vez¹⁴. Com efeito, Heidegger escreve na conferência sobre Hölderlin que a poesia é o fundamento sustentador da história, uma vez que ela é “a linguagem [*Sprache*] originária de um povo histórico” (HEIDEGGER, 2013, p. 53-4, colchetes nossos). A poesia é a linguagem *original*, que, fundando a existência humana em uma medida para o ente, funda história, isto é, permite as configurações epocais de mundo, como modos de envio, de destinação do ser ao homem em seu acontecimento.

Temos agora, mais claramente, o significado do entre-dois como a região da qual se pronuncia a poesia, como linguagem originária. Ele é, como cerne da existência humana, transcendência, projeto lançado no mundo, de possibilidade para possibilidade. De alguma forma, portanto, linguagem e transcendência se interpenetram, no mesmo movimento, na mesma dinâmica de estruturação da existência. Cabe perguntar agora: de que forma linguagem e transcendência se pertencem mutuamente? É na direção apontada por tal pergunta que nosso estudo seguirá agora. Ela aponta na direção da última estação de nosso percurso – a possibilidade do silêncio como solo e origem da linguagem.

II.4.

Em uma série de três conferências pronunciadas entre dezembro de 1957 e fevereiro de 1958, enfileiradas sob o título “A Essência da Linguagem”, Heidegger pretende colocar-nos ante a “possibilidade de fazer uma experiência com a linguagem” (HEIDEGGER, 2008a, p. 121). Tal experiência constitui-se não na tomada de conhecimentos concernentes à linguagem e ao seu modo exterior de operação (que levamos a termo na fala). “Fazer uma experiência com algo”, escreve Heidegger, “seja com uma coisa, com um ser humano, com um deus, significa que esse algo nos

¹⁴ Cf. Heráclito, fragmento 52: “O tempo é uma criança, criando, jogando o jogo de pedras; vigência da criança” (2005, p. 73).

atropela, nos vem ao encontro, chega até nós, nos avassala e transforma” (Idem). A peculiar compreensão que Heidegger tem do vocábulo “experiência”, esboçada na citação acima, tem vínculo imediato com o étimo do termo em alemão: *Erfahrung* tem raiz no verbo *fahren*, que significa “ir, sendo conduzido por..., ao encontro de...”. Difere, por exemplo, do verbo *gehen*, “ir a pé, por si mesmo”. Ter experiência de algo é, não tanto ter a apreensão sensível e o registro de um objeto (como compreende uma antiga tradição filosófica), mas, perpassado e conduzido por algo, ser levado a ele. Numa experiência assim compreendida, não se apreende *como* a linguagem seja, mas simplesmente *que* ela é. Em suma, trata-se de trazer à linguagem não as coisas que ela diz (seus “referentes” no mundo), mas ela mesma, a própria linguagem.

Mas onde a linguagem como linguagem vem à palavra? Raramente, lá onde não encontramos a palavra certa para dizer o que nos concerne, o que nos provoca, oprime ou entusiasma. (...) Quando se trata de trazer à linguagem algo que nunca foi dito, tudo fica na dependência de a linguagem conceder ou recusar a palavra apropriada. Um desses casos é o do poeta. Um poeta pode até mesmo chegar ao ponto de a seu modo, isto é, poeticamente, trazer à linguagem a experiência que ele faz com a linguagem (Ibidem, p. 123).

Um lugar propício, no qual possa ser trazida à palavra a própria linguagem, é o dizer poético, esse que, vimos acima, é o próprio acontecimento-apropriador da linguagem. Heidegger busca, portanto, na escuta de um poema, a possibilidade dessa ex-periência (*Er-fahrung*): ser levado (*fahren*) à linguagem, como linguagem, pelo próprio poema, por aquilo que nele se diz. O poema que Heidegger elege para essa escuta é *A Palavra*, do poeta alemão Stefan George – do qual já falamos no capítulo anterior¹⁵. Lembremos brevemente do que está em jogo no poema de S.

¹⁵ Cf.: Cap. I, item I.4.

George: trata-se, sobretudo, do aprendizado de uma renúncia, que leva o poeta à seguinte declaração, no último dístico do poema: “Triste assim eu aprendi a renunciar:/ Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar”. Compreendendo que a linguagem predomina como o trazer à vigência, evocando, as coisas para que possam concernir ao mundo dos homens, o poeta renuncia a um determinado modo de relacionar-se com a palavra – como mero nome, signo arbitrário com o qual o poeta chama, designa e “adorna” aquilo que, previamente, dispõe-se para ele. Mas de onde proveio esse aprendizado? Do momento em que, ansiando por “boa travessia”, isto é, por mais um encaminhamento pelo dizer que o levasse ao poema, o poeta busca na fonte do destino (a morada da deusa Norna) um nome para certa “joia delicada e rica”. Seu intento, no entanto, malogra, pois a deusa não tem um nome com o qual evocá-la – e com isso, a joia perde-se para o poeta (“E minha terra nunca um tesouro encontrou...”). Diante disso, o poeta reconhece que, sem a palavra, ou melhor, onde *falta a palavra*, nada perdura. Cumpriu-se, assim, uma experiência com a linguagem que trouxe, à linguagem (do poema), o poder mais próprio da palavra: ser aquilo que Heidegger nomeia como a *con-dicção* das coisas: o dizer-se junto de palavra e coisa, no qual elas emergem e, vindo ao mundo, pertencem aos homens. Contudo, não se disse anteriormente *o que é* a referida joia. Tudo que dela podemos afirmar até então é: ela (a joia) não é um “milagre da distância e da quimera”, ou seja, não um ente simplesmente dado, ao qual se compreende como previamente disponível para uma nomeação arbitrária. Que é essa joia que, restando inominada, dá ao poeta uma experiência com o poder da linguagem?

Também Heidegger não diz explicitamente em que consiste essa joia. Concentra-se na observação de que, a partir de seu anonimato, ou seja, de sua recusa, a joia ensina e sustenta o poder mais próprio de nomeação da linguagem: a convocação do mundo. A joia é seu próprio anonimato e

retração, seu *estar destinado ao nada*. Nesses termos, não é possível responder à pergunta que colocamos inicialmente – *que é essa joia?* – pois essa pergunta parece pressupor que se possa nomear a joia, persegui-la e esclarecê-la. A joia do poema de S. George está para Heidegger assim como uma pérola que se encontra em uma antiga palavra do pensamento, remetida ao sábio chinês Chuang Tzu:

O Imperador Amarelo, vagueando,
 Foi ao norte da Água Vermelha
 À montanha de Kwan Lun. Olhou à volta,
 Debruçou-se sobre o mundo. Na volta
 Perdeu sua pérola cor-da-noite.
 Mandou a Ciência procurar a pérola, mas em
 vão.
 Mandou a Análise procurá-la, em vão.
 Mandou a Lógica, em vão.
 Depois interrogou o Nada, e o Nada a possuía!

Disse o Imperador Amarelo:
 “Estranho, deveras: o Nada
 Que não foi enviado,
 Que não se esforçou por achá-la,
 É que possuía a pérola cor-da-noite!”
 (MERTON, 1996, p. 99)

A joia do Imperador é a *pérola cor-da-noite*: muito dá a pensar essa imagem. A cor da noite, a escuridão, é aquela que, sobrevivendo e envolvendo todas as coisas, imerge-as na mais profunda invisibilidade e indistinção, diluindo distâncias e diferenças, traços e individualidades. A noite, “Noite igual por dentro ao silêncio” (como canta em uma ode Álvaro de Campos), lembra que essa pérola não é visível nem encontrável. O Imperador não pode encarregar nenhum conhecimento para apreendê-la,

nenhum discurso para poder dizê-la. Apenas o nada a detém, retida no silêncio.

Que esse elemento, retido na recusa de um indizível, seja chamado ora “joia” (S. George), ora “pérola” (Chuang Tzu), indica que nele se pensa uma *riqueza* peculiar: a abundância de um *dom*, de uma *graça*, daquilo que é, por favor e gratuidade, concedido. No mistério desse dom, Heidegger compreende a essência da linguagem: ela é a concessão do poder de, nomeando, evocar as coisas, sustentar o mundo e dar direção, medida à existência humana. Esse puro dom de nomear é entrevisto pelo poeta, que, no entanto, deve perdê-lo e deixá-lo para chegar ao poema. Enquanto a linguagem repousar no puro dom de uma graça, o poder nomeador da linguagem permanece inominado. *Não há palavra para a Palavra, a linguagem não pode dizer-se.* “A palavra para dizer a palavra não se deixa encontrar em nenhum lugar em que o destino dá aos entes o presente da linguagem nomeadora e inaugural, essa que nomeia que o ente é e como o ente brilha e brota” (HEIDEGGER, 2008a, p. 150). Fazer uma experiência com a linguagem: ser levado, por ela mesma, à sua essência. No pensamento de Heidegger, a via régia dessa condução, o poema, está assentada sobre um inominado, um indizível. O poema dá a dizer, isto é, em sua *saga*, convoca o mundo e as coisas e chama ao homem para habitar na proximidade delas – quando está fundado sobre um não dito, um *silenciado*. Não por acaso Heidegger afirma que: “A linguagem fala como consonância do quieto” (*Die Sprache spricht als das Geläut der Stille*) (Ibidem, p. 24). A palavra alemã *Geläut* provém do verbo *läuten*: soar, tocar, dobrar (o sino). A fala da linguagem é consoante ao soar das palavras – mas o que nela ressoa não tem som, é colhido no calmo silêncio (*Stille*).

Que a linguagem tenha sustentado seu poder de instauração do ser sob *a recusa de um inominado* – lembremos que isso se mostra a Heidegger mediante a escuta de um *poema*. Como poesia, a linguagem resta não

nomeada para si mesma, porque seu poder de nomeação é dom, graça, a riqueza de uma joia (ou uma “pérola”). Podemos ser tentados a perguntar: de onde provém essa graça? Encontramos a resposta em um já citado fragmento de um poema de Hölderlin:

Porém a nós compete-nos, ó poetas, permanecer,
De cabeça descoberta enquanto passam as trovoadas de Deus,
Segurar nas próprias mãos o próprio raio vindo do Pai
E entregar ao povo, oculta no canto,
A dádiva divina.
(HÖLDERLIN, 2000, p. 31).

Nesse trecho do hino *Tal como num dia de festa...* (*Wie wenn am Feiertage...*), que nos abriu anteriormente a localidade própria do poeta no entremeio de deuses e homens, o dizer da poesia é aquele que colheu as palavras sob os raios e a tempestade dos deuses. O poema é *dádiva* dos deuses, aquele aceno Sagrado que, ofertado como gratuidade, leva o homem à sua habitação no mundo, como proximidade junto às coisas e aos deuses, e co-existência (*Mitdasein*) ao lado dos outros. E sob a oferta dessa dádiva que o poeta nomeia os deuses e as coisas – e assim lhes outorga vigência e ausência. A palavra, como “imagem poética”, inaugura uma medida histórica para o existir, deslinda relações e contextos de uso dentro do mundo, destranca o “enigma da vida”, conforme canta Hölderlin na terceira versão de seu *Empédocles*:

Fez-se canto em mim e, na prece poética,
Aclarou-se meu coração turbado,
Quando dava nome aos estranhos,
Presentes deuses da Natureza,
O espírito resolvia na palavra, na imagem
Bem-aventurada, o enigma da vida
(Idem, 2008, p. 329)

Isso que ressalta dos versos de Hölderlin (o fundo inominado da poesia permanece sem nome por ser a justa dádiva de um deus), já encontra-se presente numa das mais antigas tradições do pensamento – e na verdade, na fonte do próprio discurso filosófico. Se é fato, como já Hölderlin dissera, que os gregos não chegariam a ser um povo filosófico não fosse a sua poesia (“Assim como Minerva surge da cabeça de Júpiter, ela [a filosofia] surge da poesia de um ser divino e infinito”, afirma o seu *Hipérion* [HÖLDERLIN, 1994, p. 98]), então a filosofia tem, na sua gênese, a necessidade de pôr-se frente à poesia e, até certo ponto, medir-se com ela como forma de buscar sua própria identidade.

Quando a filosofia procurou afirmar-se no cenário cultural da Grécia antiga, por volta do século V a.C., teve pela frente duas tradições que conduziam a formação do homem grego, a sua *paidéia*: de um lado havia a poesia, especialmente a épica homérica e hesiódica, que havia cunhado todo o horizonte de mundo em que se movimentavam os gregos, ao nomearem os deuses e os heróis; e de outro havia a sofística, recém instituída nas cidades, na qual professores, tidos como os “sábios” (*sophistés*), cobravam para ensinar aos jovens a construção de discursos persuasivos, a fim de ingressar com êxito na política, nos debates travados com os demais cidadãos na praça pública, a *ágora*. Para apresentar-se e firmar-se como modelo de *paidéia*, que se preocupa com a investigação e compreensão da verdade do real, a filosofia, e de modo muito especial no pensamento de Platão e Aristóteles, precisou lutar em duas frentes, *contra* os demais saberes já instituídos. É já conhecida a contenda de Platão contra a poesia, nos livros III e X do diálogo *A República*, nos quais expulsa os poetas da cidade verdadeiramente justa planejada por seu Sócrates, além de anunciar que “há uma antiga rixa entre a poesia e a filosofia” (PLATÃO, 2006, p. 437). Mas há também um diálogo, considerado da juventude de Platão,

que é inteiramente dedicado ao tema da poesia: o *Íon*. Na trama do diálogo, o Sócrates platônico recebe o rapsodo Íon para uma conversa, este último retornando de Epidauro, onde acabara de receber o primeiro prêmio em um concurso de rapsódia. Considerando que o rapsodo deve ser o intérprete, para os ouvintes, dos versos do poeta, Sócrates deseja saber se Íon seria capaz de bem interpretar os versos de qualquer poeta, quer de Homero, de Hesíodo ou Arquíloco. Íon responde que não, que apenas com os versos de Homero ele se faz bom intérprete, pois apenas esses o empolgam, enquanto as demais narrativas mais o fazem ter sono, embora tratem, por vezes, dos mesmos assuntos. Essa confissão intriga Sócrates – como poderia alguém que, dominando certo *conhecimento* (*epistémē*) e certa *técnica* (*téchnē*), pode ignorar algo no interior desse domínio? Pois o médico, por exemplo, que domina a técnica da medicina e detém o conhecimento sobre o corpo, não ignora nenhum aspecto da saúde e bem reconhece tanto aqueles que falam corretamente de medicina, como os que falam mal. Técnica e conhecimento relacionam-se, portanto, na medida em que quem os detém, compreende integralmente os domínios de uma ação, de uma *operação* específica, conduzida até o fim em virtude de si mesma. O operar do médico é curar a doença, ajudar a manter a saúde e distinguir um corpo são de um doente; de igual forma o operar do construtor de navios é saber fabricar um bom navio e distinguir a embarcação segura e bem construída de uma má construída e insegura – e assim por diante.

Nesse ponto, Sócrates justifica a habilidade de Íon com os poemas homéricos (e sua correlata inaptidão com os demais) da seguinte forma:

Eu vejo mesmo, Íon, e vou te mostrar o que isso me parece ser. Pois isso existe, não sendo, todavia, uma técnica, em você, de falar bem acerca de Homero, como acabei de dizer, mas um poder divino que te move, como na pedra que

Eurípedes chamou de magnética, mas muitos chamam pedra de Hércules (PLATÃO, 2011, p. 37).

Claramente, para Sócrates, a capacidade do rapsodo Íon de tomar os ouvidos de sua plateia na qualidade de intérprete dos poetas *não é uma técnica*, mas um “poder divino” (*theía dýnamis*). Esse poder é transmitido inicialmente da própria divindade – no caso, a divindade da palavra, do canto: a Musa – para o poeta, quando compõe a obra da linguagem, o poema, assim como o ímã, cuja força magnética atrai para si um anel de metal. E da mesma forma como um anel de metal, preso a um ímã, pode atrair também outros metais, formando ma cadeia, também cada poeta, quando “possuído” e suspenso no poder da Musa, atrai para si o rapsodo, que só por ele se deixa levar e só a ele pode interpretar. Porém, ao vislumbrar a proximidade da poesia com o divino, Platão sutilmente retira do domínio da poesia a *téchnē*, ligando essa última à *epistēme*, ao conhecimento. O poeta, ao pro-duzir em virtude do apelo do divino, que o suspende no êxtase, *não sabe* o que produz, não tem acesso à verdade daquilo que produz. Esse não ter acesso à verdade se reflete no fato de a poesia não ser uma técnica, tal como Platão a entende. A técnica é um operar produtivo, no qual a ação, o fazer produtivo está de posse da verdade de sua produção. Verdade para Platão significa: a *correta* visão do princípio iluminador daquilo que se mostra, que se desvela (*a-létheia*). O que se mostra persistentemente ao olhar humano é a ideia, a unidade inteligível e discernível em uma multiplicidade sensível. O princípio iluminador das ideias é a *Ideia suprema do Bem*, ainda que o próprio Bem ultrapasse a universalidade genérica da ideia e a esta “transcenda em dignidade e poder” (PLATÃO, 2006, p. 303)¹⁶. Dessa forma, o que é técnico, o que

¹⁶ Apoiamo-nos, aqui, tacitamente em Heidegger – nesse caso, em sua leitura da alegoria da caverna, que está no princípio do Livro VII de *A República*. A interpretação de Heidegger desse texto encontra-se na preleção *Da Essência*

concerne ao operar produtivo do homem, é a correta visão de seu princípio universal, o que permite o conhecimento de todas as suas particularidades, de seus casos singulares – definição que se aproxima, não por acaso, daquela que Aristóteles dá sobre a *téchnē* no primeiro livro de sua *Metafísica*, em contraste com a particularidade da experiência (*empeiria*): “A *téchnē* nasce quando, de uma multiplicidade de noções experimentadas, retira-se um único juízo universal, aplicável a todos os casos semelhantes. (...) A causa disso é que a experiência é um conhecimento do individual, e a *téchnē*, do universal” (ARISTÓTELES, 1991, p. 5-6, tradução nossa). Naturalmente, em Aristóteles, a *téchnē* segue sendo distinta do conhecimento teórico, a *epistémē* em sentido estrito, na medida em que é *poietiké*, produtora. Mas a posição da *téchnē* na hierarquia dos saberes descrita por Aristóteles realiza uma importante articulação do particular para o universal (entre experiência e ciência), abrindo para o homem a possibilidade de um conhecimento *stricto sensu*.

Distinta dos graus mais altos do conhecimento, a poesia pode ainda ser considerada um saber – mas trata-se de um saber que *não se sabe*, na medida em que encontra o seu princípio fora do homem, no deus que suspende no êxtase. Assentada no chamado da divindade, a poesia encontra o fundamento infundado de seu dizer – a gratuidade da palavra concedida ao poeta como a riqueza de seu nomear, cobra o preço de, em si mesma, não poder ser nomeada. Dessa forma, não causa espanto que Jaa Torrano, no ensaio que serviu de prefácio à sua tradução da *Teogonia* de Hesíodo, relate, como questão de método do seu texto, a *programação de seu próprio fracasso* (cf. TORRANO, 2007, p. 13) – quando se trata de trazer ao discurso uma experiência específica da linguagem (no caso, a experiência

do *aedo*, do poeta cantor), é possível revelar somente o poder característico dessa linguagem: nomeando os deuses e os heróis, revelar o mundo. Mas o princípio numinoso desse canto nomeador, a Musa, no qual o poeta entra em contato com a dimensão do *Sagrado*, não pode ser nomeado. Segundo Torrano:

(...) o trabalho aqui apresentado (con)centra-se num problema metodológico insolúvel, já que este trabalho se propõe a executar o inexecutável, ou seja: se propõe como um discurso sobre a experiência do Sagrado. Se essa experiência for apreendida e compreendida (talvez fosse mais adequado dizer não *compreendida*, mas *con-vivida*), em seu mais próprio sentido e vigor, – então este discurso que se propõe apresentá-la deve necessariamente *frustrar-se enquanto discurso* (Idem).

“O Sagrado é o dia” – escreve Maurice Blanchot em comentário a um poema de Hölderlin. Mas “o dia” aqui significa: “*Das Offene*, o que se abre, o que abrindo-se é para todo o resto apelo para se abrir, para se iluminar, para vir à luz do dia”. (BLANCHOT, 1997, p. 121). O que vem à luz do dia e, assim, aparece, é trazido pelo poético, pela obra da linguagem, ao ser. Essa pro-dução na presença é guiada, por sua vez, pelo apelo de uma abertura, que aqui Blanchot entende como o Sagrado. O Sagrado é o apelo mediante o qual o poeta pro-duz, traz para uma vigência e, assim, funda e fundamenta a morada humana em um mundo. Se a poesia aparece como resposta ao apelo do Sagrado, onde a esfera do que é divino convoca a existência do homem para, à luz de seu chamado, assentar seu mundo comum na pro-dução do ente como tal, o poder da linguagem que se colhe na escuta do poema é um *silêncio*. Por isso Torrano não pode, ao descrever a experiência da Musa (“[...] uma relação quase mágica entre o nome e a coisa nomeada, pela qual o nome traz consigo, uma vez pronunciado, a presença da própria coisa” [TORRANO, 2007, p. 17]), senão *silenciar sobre*

a *própria Musa*, na medida exata em que nos mostra o poder que esta confere à linguagem: trazer à vigência, presentificar o passado imemorial, o tempo da gênese dos deuses e dos homens¹⁷. Se de fato os gregos, com o nome de “Musa”, não pensaram outra coisa que “esta experiência da inapreensibilidade do lugar originário da palavra poética”, como bem aponta o filósofo Giorgio Agamben (2006, p. 107), a tentativa heideggeriana de realizar uma experiência com a linguagem mediante a escuta da poesia revela sua proximidade com a percepção mais tradicional que a filosofia tem da palavra humana: a linguagem é, enquanto morada na qual o homem tem lugar, inapreensível, justamente porque ele (o homem) é levado à sua habitação na linguagem pelo apelo do Sagrado. O homem encontra uma residência poética no mundo, quando cala a própria linguagem.

II.5.

Não somente entre os gregos, mas também uma importante corrente do pensamento cristão no Ocidente encontra-se próxima à meditação heideggeriana sobre a linguagem. Em um sermão de Natal que comemora o Nascimento Eterno de Deus em Cristo, Mestre Eckhart (1260-1328) – pensador de reconhecida influência sobre o pensamento de Heidegger –, coloca-se a tarefa de pensar o modo pelo qual Deus produz eternamente seu próprio nascimento junto à natureza temporal do homem na figura de Seu Filho. Como mote para essa reflexão, Eckhart usa uma palavra da

¹⁷ Nunca é demais ressaltar o caráter “não-histórico” do tempo mítico das origens (entendendo aqui por “história” a mera descrição historiográfica, cronológica). Na tradição hesiódica, as Musas são filhas de Memória (*Mnemosyne*), deusa do panteão grego que não se confunde integralmente com a faculdade humana de retenção e registro de eventos passados. Memória guarda, na gênese dos deuses, o permanente nascimento do mundo, a cada vez sincronizado no ritual em que essa gênese é *cantada* – as Musas, filhas de Memória, realizam a sincronia do presente com o passado imemorial de um povo: nisso, elas abrem o próprio futuro, inauguram uma nova volta do calendário, um novo giro do “tempo anel”, característico das sociedades arcaicas (sob essa chave de interpretação talvez possa ser pensado, para além do sentido meramente escritural, um sentido genuinamente *temporal* do caráter próprio ao discurso dito poético: ser um discurso *em verso* – *versus*, em latim, provém de *vertere*: virar, dobrar, voltar para trás. O discurso poético *dobra-se para “trás”*, isto é, enquanto provém da Memória coletiva de um povo, abre-lhe a possibilidade de um destino histórico).

Sabedoria de Salomão (18, 14): “Quando todas as coisas repousavam em meio ao profundo silêncio, desceu a mim vinda do alto, do trono real, uma palavra secreta”. Essa palavra secreta, descida em meio ao silêncio, é interpretada como o nascimento eterno de Deus vindo ao homem. A propósito dessa interpretação, Eckhart coloca duas questões, em particular. Em primeiro lugar: em que local, no homem, Deus deposita sua palavra silenciosa? Isso equivale a perguntar qual lugar, no homem, é terreno da obra e do nascimento de Deus. Em segundo lugar: cabe melhor ao homem buscar a Deus e a palavra silenciosa de seu nascimento, por meio de pensamentos e imagens elaboradas sobre Deus, e palavras proferidas para Deus, ou melhor seria ao homem calar-se e, desprendendo-se de imagens e palavras, “forçar” Deus a vir até ele? Considerando a precedência da primeira questão, sua resposta levará, conseqüentemente, à resposta da segunda. Quanto à primeira questão, portanto, Eckhart procura respondê-la nesses termos:

Examinemos, de início, a palavra: “Em meio ao silêncio me foi dita uma palavra secreta”. Onde está o *silêncio* e em que lugar essa palavra é pronunciada? Conforme eu o disse mais acima: na parte mais pura que a alma possa apresentar, em sua parte mais nobre, em seu fundo; em suma: na *essência* da alma. Aí está o profundo silêncio, pois aí jamais penetrou criatura alguma, nem qualquer imagem que seja: aí não chega à alma nem ação nem conhecimento, aí ela não apreende mais nenhuma imagem, nem dela mesma e nem de nenhuma criatura (ECKHART, 1996, p. 37-8, tradução nossa).

Para compreendermos que o local do nascimento eterno de Deus no homem seja a sua *alma*, e de que modo nela impera um *silêncio* no qual se diz a “palavra secreta”, temos de seguir a argumentação de Eckhart e descortinar algumas concepções importantes da psicologia medieval. Para o filósofo, todas as manifestações da alma humana cumprem realizações de

potências específicas: “aquela (potência) de conhecer, conhece com a razão; quando se lembra de algo, o faz com a memória; deve ela amar, e o faz com a vontade; ela age, portanto, com as potências, e não com o ser” (Idem). Que a alma humana tenha o caráter de existir *em potência* (enquanto conjunto de faculdades) tem importância fundamental pelo seguinte fato: as potências da alma realizam-se, vêm a ato com o concurso de um elemento *intermediário*: a visão carece dos olhos; a audição, dos ouvidos; o conhecimento, de uma imagem, uma representação do objeto conhecido. A alma humana, quando se volta para algo *fora* dela mesma, esboça uma imagem desse mesmo algo – esse esboço é a realização da própria potência que é a alma.

Ao definir que a alma humana, sobretudo nas ações voltadas *para fora* de si mesma (ao buscar, como dito, a visão, ou o desejo, ou o conhecimento), existe em potência, Eckhart retoma diretamente uma conhecida aporia de Aristóteles sobre a possibilidade de uma “autoafecção”, ou seja, de saber se poderemos ter, além das sensações dos objetos que incidem sobre nós, também sensações de nossos próprios sentidos¹⁸. A resposta do estagirita (não possuímos sensações dos próprios sentidos porque esses existem, não em ato, mas em potência) é assumida e desenvolvida por Eckhart: como a potência das faculdades sensíveis da alma é posta em ato pela incidência de um “intermediário”, esse mesmo não é captado tal como é, mas segundo a imagem que a alma lhe figura ou dele desprende. Disso decorre que, quando a alma está voltada para fora de si, para as “coisas do mundo”, ela se dispersa de si mesma; concentrada na atualização de *uma* potência, ela é inteiramente absorvida por essa sensação e se perde. Essa

¹⁸ *De Anima*, 417 a 2-9: “Há, porém, um problema: por que é que não se gera também sensação dos próprios órgãos sensoriais, e por que é que não produzem sensação sem objetos exteriores, embora contenham em si fogo, terra e outros elementos que são objeto da percepção sensorial, por si mesmos ou por aquilo que os acompanha? Ora, a faculdade perceptiva existe, evidentemente, não em atividade, mas em potência. Por isso, não percebemos <continuamente>, como o combustível não se consome por si mesmo, sem algo que o faça arder.”

dispersão da alma nas coisas mundanas, por embotamento da faculdade de sentir, era conhecimento já presente na psicologia dos séculos XIII e XIV, de sorte que um ilustre contemporâneo de Eckhart, Dante, descrevera essa situação da alma já nos versos que abrem o Canto IV do “Purgatório” na *Divina Comédia*:

Quando, seja por júbilo ou pesar
que faculdade nossa experimente,
nela nossa alma inteira a se empenhar,

vemos que outra nenhuma ela consente:
e isso refuta o engano de quem crê
que uma alma sobre a outra em nós se avente.

Portanto, quando se ouve algo, ou se vê,
que tenha forte a si a alma voltada,
o tempo passa sem lhe darmos fé,

porque uma é a faculdade a ele aplicada
e outra é a que nos toma a alma inteira:
aquela é solta e esta lhe é ligada.

(ALIGHIERI, 2013, p. 280)

Quando, por ocasião de um grande sentimento de dor ou de prazer, nossa alma está inteiramente voltada para essa sensação, “nenhuma outra ela consente”, ou seja, nenhuma outra faculdade sensível pode ser posta em funcionamento. Mesmo a percepção do tempo implica uma liberação dos sentidos, pois quando aplicamos visão ou audição a uma determinada percepção que ocupa toda a potência sensitiva da alma, o tempo não nos é contado, não se percebe sua “passagem”.

Na medida, portanto, em que a alma, voltada para fora de si, encontra-se sempre já atada a uma imagem, tomada como meio para a

realização de sua potência, ela só consegue estar liberada da relação com as imagens quando *voltada para seu interior*: “Portanto, é preciso que tu saibas: *interiormente* ela (a alma) é livre e desembaraçada de todas as interposições e de todas as imagens, e é também a razão pela qual Deus pode sem mais unir-se a ela – sem imagem nem figura” (ECKHART, 1996, p. 39, tradução e parênteses nossos). Razão disso é, justamente, o fato de que, na medida em que é o instrumento do conhecimento, realizado com a mediação da imagem ou da figura, a alma não pode fazer uma imagem de si mesma, ou seja, não pode ser objeto de conhecimento (tal como as sensações não podem sentir-se). O fundo, a essência da alma humana é *silêncio*, que não pode dizer-se nem conhecer-se – por ser a pura potência de dar a conhecer as coisas. “Pois todas as *potências* por intermédio das quais a alma age *procedem* do fundo da alma, mas no fundo ele mesmo não há mais que um profundo silêncio. Aqui, somente, há lugar e repouso para esse nascimento, para que Deus Pai aí diga a palavra” (Ibidem, p. 38). No silêncio da essência da alma humana o gesto criador, o nascimento eterno de Deus tem lugar: o Filho, Jesus, que é *Verbo* feito carne – o próprio *Lógos* de Deus. O silêncio é um meio no qual, calado em si mesmo, o poder criador da linguagem se revela como fundamento das potências da alma humana.

Essa conclusão, que responde à primeira indagação de Eckhart, leva à resposta da segunda: apta para receber a palavra de Deus, a palavra que desce do alto, em meio ao silêncio, é a alma que está centrada, voltada para seu próprio fundo, atenta ao seu vazio essencial: nesse ínfimo espaço no qual “nem imagem nem figura” jamais entraram, apenas o silêncio tem lugar – silêncio que revela o poder criador do Verbo divino. A união mística com Deus não poderia dar-se naquela alma que de muitas coisas se ocupa, quer das coisas mundanas, quer de imagens e representações de Deus – de sorte que não se deve buscar a Deus, mas despir-se do mundo,

isto é, desprender a alma dos objetos que engendram suas potências. No vazio do meio-silêncio está a experiência de Deus.

Aqui é visível a proximidade com o pensamento de Heidegger: a palavra é *doada pelo Sagrado* para que o homem possa nomear e conhecer as coisas, abrindo e sustentando o mundo no acontecimento da linguagem. O homem habita poeticamente esse mundo no calar-se da própria linguagem: o silêncio, que de modo algum pode ser confundido com uma mera ausência de som, de ruído, é antes o *elemento estruturador da linguagem humana*. Já aludimos, no capítulo anterior¹⁹, à importância do silêncio (juntamente com a escuta) como possibilidade extrema do discurso existencial (*existentiale Rede*) do *Dasein*. Em *Ser e Tempo*, contudo, Heidegger pensa o silêncio como uma *possibilidade* do discurso: sua “inesgotabilidade”, a permanente abertura e reapropriação da significância conjuntural no qual o *Dasein* encontra-se lançado. Aqui, o silêncio pode ser entrevisto como a própria *gênese* da linguagem, como o elemento, o *medium* em que se movimenta a palavra humana que, nomeando e convocando as coisas, assenta o horizonte de sentido do mundo. Além de ser uma possibilidade do falar, esse silêncio é “antes um momento constitutivo que perfaz a própria dinâmica de estruturação do ser-no-mundo, o qual usualmente denominamos de *existência* ou *transcendência*”, como bem escreve Frei Hermógenes Harada (2006, p. 63).

Transcendência, conforme afirmamos (cf. acima, II.3), é dinâmica de *criação*, de rearticulação temporal da existência no espaço aberto *entre* divinos e mortais. A estância desse espaço é o dizer do poeta. *Assentada sobre o silêncio, a palavra humana que convoca as coisas e sustenta o mundo ganha temporalidade*, pois se rearticula em novos modos de dizer, voltando-se sempre ao não dito de todo dizer. Não é à toa, portanto, que à

¹⁹ Cf.: Cap. I, item I.2.

luz dessa compreensão da linguagem Heidegger escreva, nas *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento-apropriador)* (1936/38), que “O silêncio é a ‘lógica’ da filosofia (...)” (HEIDEGGER, 2011, p.77, tradução nossa). Uma vez que a filosofia ocupa-se do questionamento fundamental pelo ente na totalidade, pensado a partir do ser em sua recusa e retraimento originais, a palavra pensante do filósofo deve dar a ver esse *fundamento silenciado* que, como acontecimento originário, destinou o ser em suas figuras históricas ou epocais, que vieram à tona, ganharam lugar na palavra dos pensadores. Em um sentido privilegiado para Heidegger, a metafísica não é mais que a sua história²⁰, uma vez que na história das definições filosóficas do ser encontra-se silenciado o fundamento destinatador dessas definições: o ser enquanto tal, o velado da *alétheia* no qual o ser apropria-se: o *acontecimento-apropriador (Ereignis)*.

O mais elevado dizer pensante não consiste simplesmente em silenciar no dizer o que propriamente precisa ser dito, mas sim em dizê-lo de tal modo que ele seja nomeado no não-dizer: o dizer do pensamento é um silenciar. Esse dizer também corresponde à essência mais profunda da linguagem, que tem a sua origem no silêncio (Idem, 2010, p. 367).

Nesta passagem de uma das preleções sobre Nietzsche (*O Eterno Retorno do Mesmo*, do semestre de verão de 1937), aparece com clareza aquela “vizinhança” entre poesia e filosofia para o qual Heidegger dirige seu pensamento: a palavra do pensador, assim como aquela do poeta, também *ressoa sobre o não-dito*; por outros termos: quando não se dispõe da

²⁰ Em *Sobre a Essência da Verdade* (1930), Heidegger escreve: “O desvelamento inicial do ente em sua totalidade, a interrogação pelo ente enquanto tal e o começo da história ocidental são uma e a mesma coisa: eles se efetuam ao mesmo ‘tempo’, mas este tempo, em si mesmo não mensurável, abre a possibilidade de toda medida” (HEIDEGGER, 1979, p. 139). A história factual (*Historie*) tem seu fundamento na história como envio e destino do ser em uma figuração epocal (*Geschichte*); este acontecimento, que nada mais é que a desocultação de um horizonte de sentido no qual o homem pode habitar junto às coisas, coincide com a palavra do pensador (a metafísica), chamada a ressoar esse acontecimento iniciador da história.

palavra para a linguagem (que é dom e graça) e esta repousa no silêncio, o dizer alcança o aberto do mundo, o instaurar-se de uma medida histórica para a existência humana – e assim “O pensador diz o ser” enquanto “O poeta nomeia o sagrado” (Idem, 1979, p. 51). O silêncio, no qual está retida a palavra para a essência da linguagem, guarda, nessa retenção, uma proximidade na qual moram, vizinhas, mas separadas, poesia e filosofia.

Para “aqueles que pensam ainda em ‘disciplinas’ e creem ter um saber somente quando o dizer está classificado” (Idem, 2011, p. 78, tradução nossa), Heidegger chamou o pensamento que se volta para o silêncio da linguagem de *sigética* (*Contribuições à Filosofia*, §37). O termo é claramente cunhado por oposição à *lógica*²¹, entendida como a doutrina do pensamento correto expresso por intermédio do enunciado declarativo (*lógos apophántikos*) – enunciado que alcança e determina o ente como *sujeito e predicado*, isto é, como ser simplesmente dado. Contudo, a sigética não é, de forma alguma, uma “disciplina” acadêmica para o ser em sua recusa, da mesma forma como é a lógica para o ente em sua disponibilidade. Em uma tal sigética não se pretende discursar sobre o silêncio, tornando-o tema de uma fala explícita. Corresponder ao silêncio como essência indisponível da linguagem não é, para Heidegger, *não dizer* simplesmente, nem tampouco uma tentativa de “dizer o silêncio”; trata-se, antes, de *dizer sobre e a partir do não-dito*, trazendo o pensar ao lugar de sua gênese: a recusa do ser no silêncio da linguagem:

Nunca podemos dizer imediatamente e por ele mesmo o ser [Seyn] (acontecimento-apropriador), tampouco mediatamente no sentido da “lógica” acrescentada pela dialética. Todo dito já fala *desde* a verdade do ser [Seyn] e nunca pode ultrapassar-se imediatamente até o ser [Seyn] mesmo. O silêncio tem leis mais elevadas que toda lógica (Idem).

²¹ “Sigética”, termo formado a partir da palavra grega *sigân* (silêncio); de igual modo (e em oposição) à “lógica”, formada a partir de *lógos* (fala, discurso, declaração, razão etc.).

II.6.

Retornemos agora ao local em que Heidegger colheu, primeiramente, o silêncio como fundo do poder nomeador da linguagem: no poema de S. George *A Palavra*. Nesse poema vem nomeado, já o dissemos muitas vezes, a experiência do poeta com a linguagem. Essa experiência tem intrínseca conexão com o Sagrado, no qual o gesto da palavra surge como riqueza e dom. Mas há aqui uma diferença fundamental ainda não citada: o poema de George trata *da própria palavra poética, é poema sobre o poema* – no mesmo sentido em que, para Heidegger, Hölderlin torna-se o *poeta do poeta* (*Dichter des Dichters*), isto é, aquele cuja obra é “propriamente sustentada pela determinação poética de poetizar a própria essência da poesia” (Idem, 2013, p.44). É sobre essa determinação que Heidegger fundará a direção de leitura, e mesmo a escolha dos poetas com os quais trava constante diálogo, e por isso a precedência de Hölderlin frente a “Homero ou Sófocles”, “Virgílio ou Dante”, “Shakespeare ou Goethe” (Ibidem, p. 43) – poetas esses que nomearam os deuses, os homens e as coisas de seu mundo, como o amor, a guerra etc. Esse tipo de escolha “temática”, por assim dizer, não se deve ao arbítrio do poeta em determinar os temas de sua poesia, mas possui um conteúdo histórico importante. Heidegger pensa esse conteúdo histórico, a partir de Hölderlin, como o sinal de um “tempo indigente”, no qual é ainda preciso perguntar-se: “*Para quê poetas?*”. Na conferência que porta esse título (1946), Heidegger escreve:

Ser poeta em um tempo indigente significa: cantar, tendo em atenção o vestígio dos deuses foragidos. É por isso que, no tempo da noite do mundo, o poeta diz o sagrado. (...) À essência do poeta que, em um tal tempo do mundo, é verdadeiramente poeta, pertence o fato de, para ele, de antemão e a partir da indigência do mundo, o poeitar e a vocação poética se tornarem questões

poéticas. Por isso, os “poetas em tempo indigente” têm de poetar a própria essência da poesia (Idem, 2012b, p. 312-3).

A pro-dução da poesia tem de voltar-se sobre si mesma quando não pode mais nomear os deuses que se foram: eles não luzem mais na clari-dade do Sagrado quando vigora um “obscurcimento do mundo”, “cujos processos Essenciais são: a fuga dos deuses, a destruição da terra, a mas-sificação do homem, a primazia da mediocridade”, como escreve Heidegger no curso de 1935, *Introdução à Metafísica* (Idem, 1999, p. 71). Trata-se aqui de um fenômeno que atinge a totalidade da abertura de ho-rizonte de mundo do *Dasein*, não apenas restringindo mas sustando suas possibilidades de envios históricos em modos de ser, à medida que os deu-ses não concedem, no dizer poético, a medida da habitação humana sobre a terra, esta vê-se reduzida a mero meio de sustento e exploração, e o ho-mem, perdendo de vista a experiência de sua fundamental mortalidade, jaz massificado como mera capacidade motora e psicológica de trabalho e consumo. Nesse cenário, no qual não são visíveis mais os acenos dos deu-ses, nesse tempo dito “indigente”, a poesia assume a tarefa de dizer-se a si mesma, de nomear-se.

O que a escuta heideggeriana da poesia libera para o pensamento é o que resta do poema sob essa tarefa: tendo que dizer seu próprio poder de, enquanto dom, dar a ver na nomeação o mundo e as coisas que nele con-cernem aos homens, a poesia precipita-se no silêncio – que assim surge como solo em que a linguagem deita raízes. *A poesia, sem os deuses, seria a experiência de um longo silêncio*, o dizer(-se) a partir desse silêncio. Talvez um exemplo paradigmático dessa experiência possa ser encontrado na comunidade entre a vida e a obra do poeta francês Arthur Rimbaud (1854-1891), que por volta dos vinte anos cessou de escrever. Convém observar a respeito disso, como bem faz Maurice Blanchot (1997, p. 158), que “o

silêncio não data de 1873”, ou seja, não se pode resumir o predomínio do silêncio na poesia de Rimbaud ao gesto fático de deixar simplesmente de escrever. Nesse gesto repousa uma exigência da obra, de tudo aquilo que ele já escrevera: o poeta deve, medindo-se com a carência das palavras, fazer experiência do silêncio: “*Nada de palavras. Não sei mais falar*. Todos os seus poemas, inclusive o menor dos seus textos, significam a mesma aridez superior, a necessidade de dizer tudo em tempo relâmpago, estranha à faculdade de dizer, que, esta sim, precisa de duração” (BLANCHOT, 1997, p. 158). Rimbaud tinha clara consciência desse lugar de abandono do poeta frente às palavras cada vez mais exíguas, como o exprimiu em *Uma Temporada no Inferno*: “Escrevia silêncios, noites, anotava o inexprimível. Fixava vertigens” (RIMBAUD, 2001, p. 50). O poeta moderno, no final não mais que um “mestre em fantasmagorias” (Ibidem, p. 36), como se auto-proclama Rimbaud, busca fixar o dizer a partir da própria *falta* daquilo que concede o dizer; a palavra poética paira como o fantasma de uma longa ausência, a ausência dos deuses, não mais sentidos em sua presença numinosa. “É preciso ser absolutamente moderno” (Ibidem, p. 73), ele sentencia. De que forma? “O outono já! – Mas por que sentir falta dum sol permanente se nos empenhamos na descoberta da claridade divina – longe dos que morrem pelas estações” (Ibidem, p. 71). A claridade, aqui dita “divina” pela mais extrema ironia, é aquela luz do mero engenho humano, o qual pretende dispensar a luminosidade eterna do Sagrado, que pertence aos antigos povos que, à mercê das intempéries do divino, “morrem pelas estações”.

Que a poesia moderna tenha que se confrontar, em um tempo indigente, com a pobreza das palavras – a partir disso, dessa experiência, a linguagem somente pode ser pensada como provinda do silêncio, como aquele taciturno dizer que corresponde à fala silenciosa da linguagem. A poesia, fundada no silêncio, é o dizer a partir de uma ausência: a ausência

dos deuses. Assim nos diz a filosofia sobre a poesia. Mas o que nos diz da filosofia a poesia, aquela que, supostamente, foi escrita no tempo da plenitude da presença divina? Isso foi o que Aristófanes (ca. 447 - 385 a.C.) colocou na boca de *seu* Sócrates: “Por quais deuses você pretende jurar? Para começar, *em nosso meio* (isto, é, no círculo dos filósofos) *os deuses são moeda fora de circulação...*” (ARISTÓFANES, 1977, p. 108, grifo e parênteses nossos). Nesse diálogo entre Sócrates e Estrepsiades, da comédia *As Nuvens*, Aristófanes mostra-nos o avesso do caminho que estávamos percorrendo: se hoje a filosofia vê a poesia moderna fundada sobre o silêncio da ausência dos deuses, a poesia antiga vê na filosofia *a própria fala desse afastamento*, dessa ausência. São conhecidos, inclusive, os processos por impiedade sofridos na Grécia Antiga por pensadores como Anaxágoras, Protágoras e o próprio Sócrates, que veio a morrer em decorrência da condenação do tribunal de Atenas. Sendo assim, em que momento a filosofia levou a cabo em seu dizer um possível afastamento do divino?

Nós já o dissemos anteriormente (cf. acima, item II.4), embora não de maneira explícita: no *Íon* platônico, no qual o discurso filosófico firma pé na busca da verdade quando rechaça, como êxtase divino, a palavra do poeta. O gesto inaugural da filosofia parece consistir, portanto, em *interceptar o dizer poético em seu elemento divino, para relegá-lo à fonte silenciosa de um “nada”* – lembrando aqui a palavra de Platão, segundo a qual a filosofia deve começar por “não contar mitos” (*O Sofista*, 242d). Esse dizer, para além da contenda platônica com os pré-socráticos, possui um sentido mais profundo: a filosofia começa onde a palavra humana foi lançada, em sua gênese, na fonte de um inominado. “Não contar mitos” significa: não repetir o poeta em sua excessiva proximidade com os deuses, mas, despedindo-se da presença divina, assumir a linguagem como *sem nome*, como fundamento infundado no qual o homem lança-se em modos de descortinar uma experiência com o ser, isto é, como história. Em seu

fundo, o tão moderno sentimento da “ausência dos deuses” segue ao programa próprio do discurso filosófico – e sua gênese já se encontra na própria Grécia Antiga; e, estando Heidegger correto ao afirmar que história (*Geschichte*), no sentido da destinação epocal do ser, coincide com a interrogação pelo ser do ente na totalidade (a própria filosofia, portanto), pode-se dizer que *a história nada mais é que o progressivo afastamento do divino da esfera de ação humana*. Não pode causar espanto que toda tentativa filosófica de pensar a origem da linguagem nas cercanias da poesia (Heidegger, inclusive), venha a desembocar na experiência de um silêncio.

Outro poeta moderno, com a sabedoria que lhe era tão própria, pensou em sua simplicidade a nossa relação com os deuses. Em *O Regresso dos Deuses*, apontamento solto de 1917, Fernando Pessoa escreve: “Os deuses *não morreram*: o que morreu foi a nossa visão deles. *Não se foram*: deixamos de os ver. Ou fechamos os olhos, ou entre eles e nós uma névoa qualquer se entremeteu. Subsistem, vivem como viveram, com a mesma divindade e a mesma calma...” (PESSOA, 1988, p. 258-9, grifo nosso). Agora podemos dizer: esta névoa que se insinuou entre nós e os deuses é *o silêncio*, no qual a palavra humana foi lançada pela filosofia para que pudesse ter história. O pensamento de Heidegger, ao refazer esse caminho *da fala ao silêncio* da linguagem, permanece, portanto, no interior de um domínio circunscrito pela própria metafísica: assumir a linguagem como *o inominável*, já levado pelos deuses agora distantes que, ao partir, nos regalaram com esse dom de riqueza ímpar e indizível, *o poder falar*.

Conclusão

O lugar do silêncio

Nietzsche ofereceu-nos uma compreensão profunda da intenção que se esconde por detrás da escritura platônica, essa que, segundo uma fala reportada a Aristóteles, “ficava entre a poesia e a prosa”. Que a filosofia tenha se firmado, enquanto *texto*, no formato do *diálogo*, além da óbvia influência da dialética socrática, porta o significado de uma reunião das muitas formas que a poesia grega possuía, da época arcaica à clássica, indo da épica à poesia dramática (tragédia e comédia), passando pela lírica e pelo ditirambo. Mas o que explica que, consumando uma perfeita integração de tantas e tão diferenciadas tradições poéticas, Platão tenha tentado rechaçar a poesia do âmbito do conhecimento? Como conciliar a (suposta) contradição de um pensador que, criticando o poder dos mitos na influência do ânimo dos cidadãos¹, constrói ele próprio belíssimos exemplares de mitos em suas obras? Sobre isso, Nietzsche escreve:

Na realidade, Platão proporcionou a toda a posteridade o protótipo de uma nova forma de arte, o protótipo do *romance*, que é mister considerar como a fábula esópica infinitamente intensificada, onde a poesia vive com a filosofia dialética em uma relação hierárquica semelhante à que essa mesma filosofia manteve, durante muitos séculos, com a teologia, isto é, como *ancilla* [escrava, criada]. Essa foi a nova posição a que Platão, sob a pressão demoníaca de Sócrates, arrastou a poesia (NIETZSCHE, 2007, p.86).

¹ “Pediremos a Homero e aos outros poetas que não fiquem zangados se eliminarmos essas passagens (a respeito da morte e do Hades) e todas as semelhantes. Não é que não sejam poéticas e agradáveis à maioria dos ouvintes, mas quanto mais poéticas forem, menos convenientes serão as ouvidos de crianças e de homens que se supõe sejam livres e temam a escravidão mais que a morte” (PLATÃO, 2006, p. 131).

Mais que um mero afastamento da poesia, o interesse em que se move a escrita platônica (e com ela, o seu pensamento) é a subordinação da poesia à palavra da filosofia, a possibilidade do seu controle e livre manipulação. O controle da palavra poética e de sua potência é a decisão *política* fundamental de Platão. A cidade não pode expor-se ao pensamento, de modo a gerar um rei que seja filósofo, se o paradigma pedagógico da palavra poética permanecer intocado. Desse modo, seria preciso atacar em duas frentes: na dignidade da *origem* dessa palavra, por um lado, e na relação fundamental que essa palavra mantinha com a noção de *verdade*, por outro. Esse segundo ponto é tratado no último livro de *A República*, no qual, mediante uma mudança radical na compreensão do conceito de verdade (doravante entendido como a correção do pensamento, voltado para o seu princípio elementar, a ideia), Platão coloca a poesia, por intermédio da sua compreensão da *mimesis*, distante em três graus da verdade: a poesia, enquanto imitação, é *cópia de cópia*, está para a coisa assim como a coisa está para a ideia. Logo, o pensamento poético é aquele que produz simulacros a partir dos entes singulares, e é o terceiro em distância da única forma de existência real: a ideia inteligível. De outra parte, no *Íon*, Platão determina uma compreensão da fonte da poesia que perpassará toda a história do Ocidente: na Musa, a palavra poética não encontra o nome para si própria. Porque o elemento, o *medium* dessa palavra, que encadeia os homens no encanto de seu dizer, é um *êxtase* – o “sair de si”, isto é, deixar a qualidade de mero humano, aquilo que concerne ao homem como tal, ao se deixar enlevar pelo divino. Aqui, pela primeira vez, o divino não é semelhante ao humano², mas ao contrário: o

² Na verdade, que *os deuses não podem ser semelhantes aos homens* é postulado antigo da filosofia: “Mas os mortais acreditam que os deuses são gerados,/ que como eles se vestem e têm voz e corpo.// Mas se mãos tivessem os bois, os cavalos e os leões/ e pudessem com as mãos desenhar e criar obras como os homens,/ os cavalos semelhantes aos cavalos, os bois semelhantes aos bois,/ desenhariam as formas dos deuses e os corpos fariam/ tais quais eles próprios têm” – Xenófanes de Colófon, fragmentos 14 e 15 (1996, p. 70-1). Platão é devedor dessa tradição e a consolidou.

que é mais próprio e o modo mais eminente de o homem dirigir-se às coisas (a *téchne* e a *epísteme*), está colocado em posição diametralmente oposta ao elemento do divino. Essa cisão define o silêncio que constitui a experiência da Musa, essa que “cria entusiasmados” (PLATÃO, 2011, p. 37), ou seja, que lança os homens em uma determinada experiência de linguagem: aquela na qual nos escapa o nome para a linguagem, em que a linguagem mostra-se como *sem nome* – experiência de um silêncio a partir do qual o homem mora na linguagem (e não o contrário).

A operação platônica, por intermédio da qual o silêncio é o lugar da linguagem que os deuses fugidios nos concedem, arrastou a poesia, como observou Nietzsche, para um novo lugar. Estar submetida à filosofia, como serve e criada, no entanto, é algo mais do que afirmar que o fazer dos poetas deva submeter-se a uma “poética” prescrita por algum filósofo ou pelo próprio poeta (ainda que uma extensa tradição tenha se formado nesse sentido). A submissão da poesia à filosofia significa: a palavra poética tem de trabalhar no interior daquele âmbito que a filosofia lhe legou, o silêncio de uma distância aberta entre os homens e os deuses. A história da poesia ocidental poderia vir a ser pensada a partir desse lugar que a filosofia de Platão lhe concedeu – e que ela parece reforçar, mesmo que aparentemente nada queira saber de filosofia.

Nesse lugar do silêncio em que a poesia passa a operar, a palavra poética está fundada em algo *antes do nome*, e na medida em que o poeta deixa de ser um “nativo no país da Linguagem” (para empregar aqui uma expressão de Paulo Leminski [1997, p. 12]), sua intenção poética se dirige para esse acontecimento que antecede toda nomeação, toda estrutura na qual a linguagem, aqui já entendida como uma *gramática*, nomeia, expõe, comunica etc. Essa intenção poética perpassa, por exemplo, um poema de Adélia Prado, que não por acaso se chama *Antes do Nome*:

Não me importa a palavra, esta corriqueira.
Quero é o esplêndido caos de onde emerge a sintaxe,
os sítios escuros onde nasce o 'de', o 'aliás',
o 'o', o 'porém' e o 'que', esta incompreensível
muleta que me apóia.
Quem entender a linguagem entende Deus
cujo Filho é Verbo. Morre quem entender.
A palavra é disfarce de coisa mais grave, surda-muda,
foi inventada para ser calada.
Em momentos de graça, infrequentíssimos,
se poderá apanhá-la: um peixe vivo com a mão.
Puro susto e terror.
(PRADO, 2007, p. 20)

Ao escolhermos este poema como epígrafe do nosso trabalho, reconhecemos nele, além da mais genuína intenção da poesia ocidental (aquela de retirar os nomes do fundamento silenciado da linguagem), também a mais clara figuração da intenção filosófica do pensamento heideggeriano. Com efeito, o caminho de pensamento de Heidegger sobre a linguagem busca, em um primeiro momento, desobstruir da compreensão comum quais os fundamentos existenciais da linguagem enquanto gramática, isto é, proposição ou enunciado declarativo – o mecanismo simbólico no qual operam categorias como “sujeito e predicado” e suas estruturas morfológicas: substantivo, verbo, advérbio, adjetivo etc. Não interessa mais “a palavra, esta corriqueira” que manuseamos, como um ente simplesmente dado dentro do mundo, com o fim específico de nos comunicarmos. A compreensão gramatical da linguagem é uma sedimentação de uma perspectiva existencial de interpretação do mundo, levada a cabo na existência do *Dasein*. Aqui, a linguagem não é mais algo da ordem dos signos, como utensílios de “expressão”. A linguagem é esse “esplêndido caos de onde emerge a sintaxe”: a abertura de um horizonte finito de possibilidades no

qual a existência humana encontra-se lançada. O nome que essa linguagem original recebe de Heidegger é *poesia* – o pro-duzir a vigência mesma do ente, que emerge nos limites de uma medida da habitação do homem sobre a terra. A proximidade da essência da linguagem é a proximidade de Deus, que se nega na palavra (Verbo) para que possa tornar-se próximo dos homens: assim como Deus nega-se em Seu Filho, para que possa ser Pai da humanidade.

Mas isso também significa que a meditação heideggeriana, ao tentar fazer uma experiência com a linguagem a partir da escuta da poesia, *retomou o gesto mais próprio da metafísica*: ouvir na poesia a voz de um deus ausente, cujo silêncio é um legado ao qual o homem corresponde quando fala, quando erige sua residência poética no mundo. É fato que a obra de Heidegger se estabelece como um retorno ao fundamento da metafísica, mas isso no sentido de trazer à fala o impensado em tudo aquilo que foi pensado pela tradição. Contudo, mesmo essa compreensão do modo de lidar com a tradição dos textos (filosóficos e poéticos) sustenta-se no silêncio de uma linguagem que nunca está dita *plenamente*, na qual em todo dito, resta algo *por dizer*. Esse silêncio interior, que constitui a própria historicidade da palavra humana, é talvez a mais alta realização da filosofia, e embora talvez não seja possível saltar por sobre ele (o que seria algo equivalente a querer “saltar a própria sombra”), há, certamente, limites claros para o pensamento que o retoma.

Nesse ponto podem ser pensados os limites do pensamento de Heidegger – bem como os limites daquela corrente de pensamento que dele se desenvolveu: a hermenêutica. Uma vez que Heidegger compreendeu a própria tarefa hermenêutica não no sentido de um método exterior aplicado a certos “objetos” passíveis de interpretação (os textos), mas como “o ser da própria vida fática” (HEIDEGGER, 2012c, p.21-2), pensar os limites do silêncio da palavra humana significa pensar, com isso, o destino da

historicidade da nossa existência – uma vez que essa historicidade se desdobra faticamente como interpretação, e algo como uma interpretação só é possível no espaço vazio de uma linguagem que, nunca dita na sua plenitude, sempre chama novamente o homem para corresponder à sua fala silenciosa. Seria preciso que a filosofia deixasse de sempre uma vez mais retomar o seu gesto inicial (colher silêncio na escuta do poema), e estabelecer uma outra relação com a poesia. Mas que relação poderia ser essa? Isso é o que não está dito em parte alguma.

Há, no entanto, pistas que o próprio pensamento deixou pelo caminho. Uma delas: em um fragmento enigmático, deixado entre as anotações marginais às suas teses *Sobre o Conceito de História*, Walter Benjamin (1892-1940) escreve a respeito do “tempo messiânico”, pensado como paradigma do tempo histórico – que jamais é aquele da linearidade vazia e homogênea, mas aquele *Agora (Jetztzeit)* que rompe o *continuum* do tempo e instala a situação histórica. O mundo de um tempo assim pensado, o tempo messiânico, é “o mundo da atualidade plena e integral”. Essa atualidade somente pode ser atingida na medida em que seja dirimida a confusão estabelecida “com a construção da Torre de Babel”, isto é, a multiplicidade das línguas faladas pelo homem. Esse dirimir não significa necessariamente a extinção das línguas existentes, ou a sua dissolução em uma única língua falada, construída artificialmente (“uma espécie de esperanto”). Ele é antes a *tradução* sem resíduos de todas as palavras do homem para uma língua que, não sendo escrita, é apenas “festivamente experienciada”. Essa língua que se experimenta festivamente, “não conhece cânticos celebratórios”, contudo, e “é a própria *ideia da prosa* que todos os homens entendem, do mesmo modo que a linguagem dos pássaros é entendida por aqueles a quem a sorte bafejou” (BENJAMIN, 2012, p.185, grifo nosso). Escrevemos acima (cf.: Cap. II, nota 33) que ainda está por se pensar um sentido genuinamente temporal da definição do discurso

poético enquanto discurso *em verso*: *versus* é o que está virado, voltado para trás – a linguagem na poesia estava voltada para um tempo da origem, imemorial, o tempo mítico da gênese dos deuses. Essa direção do poema não desaparece quando a poesia perde seus deuses. A poesia segue um discurso “virado”, dobrado agora sob si próprio, sobre o silêncio que lhe foi legado – em um sentido específico, ela (a poesia) tornou-se *re-flexão*. Para o pensamento, uma vez que não se trate mais de abrir novamente um lugar de silêncio para a poesia, trata-se de *elevá-la à prosa*; a tarefa do pensamento deve ser a de pensar, com isso, a *ideia da prosa*. Ainda em um sentido estritamente temporal, isso significa: a poesia tem de estar “voltada para frente” (*pro-versa*), sem nenhuma origem para trazer ao nome, sem mais nenhum silêncio que lance a palavra em um desenvolvimento histórico, mas cujo destino seja uma atualidade plena e integral. Essa possibilidade pode ser percebida no momento que define o verso, no seu *fim*, na *versura*³, como percebeu Giorgio Agamben (2012, p. 31-2):

A *versura* que, embora não referenciada nos tratados de métrica, constitui o cerne do verso (e cuja manifestação é o *enjambement*⁴), é um gesto ambíguo que se orienta ao mesmo tempo para trás (verso) e para frente (prosa). Essa suspensão, essa sublime hesitação entre o sentido e o som, é a herança poética que o pensamento deve levar até o fim.

Agamben dá a entender, na sequência desse trecho de *Ideia da Prosa* (1985), que a escrita filosófica, sobretudo em seu primeiro grande representante, Platão, é aquela na qual a ambiguidade da *versura*, ao mesmo tempo prosa e verso, ressalta e ganha relevo. Mas ainda que a filosofia

³ O termo latino *versura* significa o lugar no qual o arado faz a volta no fim do campo. Por analogia, o lugar em que o poema faz a volta no fim do verso.

⁴ *Enjambement* é um termo francês para a descontinuidade, no poema, entre ordenação métrica e ordenação sintática do verso.

guarde *como possibilidade* pensar a ideia da prosa, assim como o próprio verso abriga a sua prosa, o seu voltar-se para frente, essa possibilidade ainda aguarda irrealizada. Portanto, o gesto de realizar, no pensar, a prosa que todo verso abriga, isto é, traduzir cada palavra humana para a experiência de uma residência poética que não lança um destino (pois não se funda em um silêncio), pode ser aquela “tarefa do pensamento” que, certa vez, o próprio Heidegger disse ser aquela que permanece no tempo do fim da filosofia – no lugar “em que se reúne o todo de sua história, em sua extrema possibilidade” (HEIDEGGER, 1979, p. 72), ou seja, onde a filosofia volta a prestar contas de seu pensar com a palavra dos poetas.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *A Linguagem e a Morte*: Um seminário sobre o lugar da negatividade. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

_____. *Ideia da Prosa*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia*. Tradução, comentários e notas de Ítalo Eugênio Mauro. 3. reimp. São Paulo: Editora 34, 2013.

ARISTÓFANES. *Lisístrata – As Nuvens*. Trad. de Millôr Fernandes e Gilda Maria Reale Starzynski. São Paulo: Abril Cultural, 1977 (Col. Teatro Vivo).

ARISTÓTELES. *La Métaphysique*. Traduction et commentaire de J. Tricot. Tome I. Paris: J. Vrin, 1991.

_____. *Da Interpretação*. Tradução de José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Unesp, 2013.

BADIOU, Alain. *Pequeno Manual de Inestética*. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

BEANI, Thaís Curi. *À Escuta do Silêncio (Um estudo sobre a linguagem no pensamento de Heidegger)*. São Paulo: Cortez, 1981.

BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

BIRAULT, Henri. *Heidegger et l'Expérience de la Pensée*. Paris: Gallimard, 1978.

BLANCHOT, Maurice. *A Parte do Fogo*. Tradução de Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

BRANDÃO, Junito. *Mitologia Grega*: vol. I. 20.ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

CALVINO, Ítalo. *As Cidades Invisíveis*. Tradução de Diogo Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. Itinerário do Pensamento de Heidegger. In: HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Metafísica*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 4.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

_____. O Silêncio da Fala. In: *Aprendendo a Pensar*. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 1992.

CROCE, Benedetto. *A Poesia*: Introdução à crítica e história da poesia e da literatura. Tradução de Flávio Loureiro Chaves. Porto Alegre: UFRGS, 1967.

DASTUR, Françoise. A Arte no Pensamento. In: PESSOA, Fernando Mendes (org.). *Seminários Internacionais Vale do Rio Doce: Arte no Pensamento*. 1., 2006. Rio de Janeiro, *Anais...* Rio de Janeiro: Fundação Vale do Rio Doce, 2006.

ECKHART. *Oeuvres de Maître Eckhart*: Sermons - traités. Traduit de l'allemand par Paul Petit. Paris: Gallimard, 1996.

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.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em Retrospectiva, Vol. I*: Heidegger em retrospectiva. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. *Verdade e Método*: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Vol. I. Tradução de Flávio Paulo Meurer, revisada por Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2004.

HARADA, Hermógenes. *Iniciação à Filosofia*. Teresópolis: Daimon, 2009.

_____. O Meio-Silêncio. In: *Coisas, Velhas e Novas: À margem da espiritualidade franciscana*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

HEIDEGGER, Martin. A Linguagem; A Essência da Linguagem; A Palavra; O Caminho para a Linguagem. In: _____. *A Caminho da Linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2008a.

_____. *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.

_____. A Origem da Obra de Arte; Para quê Poetas? In: *Caminhos de Floresta*. Tradução de Irene Borges-Duarte et al. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2012b.

_____. *Aportes a la Filosofía*: Acerca del evento. Traducción de Dina V. Picotti C. Buenos Aires: Biblos, 2011.

_____. *El Concepto de Tiempo*. Traducción de Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2008b.

_____. Hölderlin e a Essência da Poesia. In: *Explicações da Poesia de Hölderlin*. Tradução de Cláudia Pellegrini Drucker. Brasília: UnB, 2013.

_____. Hölderlin und das Wesen der Dichtung. In: *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981.

_____. *Hinos de Hölderlin*. Tradução de Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

_____. *Introdução à Metafísica*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 4.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

_____. *Nietzsche*. Vol.I. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. "... Poeticamente o Homem habita..."; Construir, habitar, pensar. In: *Ensaio e Conferências*. Traduções de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008c.

_____. *Ontologia (Hermenêutica da faticidade)*. Tradução de Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2012c.

_____. *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012a.

_____. *Ser e Tempo*. Tradução revisada de Márcia Sá Cavalcante Schuback e posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. *Ser e Verdade*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, com revisão de Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. *Sobre o Humanismo*. Introdução, tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

_____. O que é Metafísica? (Posfácio); Sobre a Essência do Fundamento; Sobre a Essência da Verdade; O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento; Tempo e Ser. In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Col. Os Pensadores).

HERÁCLITO. Fragmentos. In: _____; ANAXIMANDRO; PARMÊNIDES. *Os Pensadores Originários*. Introdução de Emmanuel Carneiro Leão. Traduções de Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis: Vozes, 2005.

HÖLDERLIN, Friedrich. Nove Poemas Traduzidos. In: BANDEIRA, Manuel. *Estrela da Vida Inteira*. 20.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

_____. *A Morte de Empédocles*. Tradução e introdução de Marise Moassab Curioni. São Paulo: Iluminuras, 2008.

_____. *Hinos Tardios*. Tradução e prefácio de Maria Teresa Dias Furtado. Lisboa: Assírio & Alvim, 2000.

_____. *Hipérion, ou O Eremita na Grécia*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1994.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Col. Os Pensadores).

LEMINSKI, Paulo. *Ensaio e Anseios Críticos*. Curitiba: Pólo Editorial do Paraná, 1997.

MELO NETO, João Cabral de. *Agrestes*. Rio de Janeiro: Record, 1985.

MERTON, Thomas (Org.). *A Via de Chuang Tzu*. 8.ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Círculo do Livro, 1985.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos [ou como filosofar com o martelo]*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. *O Nascimento da Tragédia, ou Helenismo e Pessimismo*. Tradução, notas e prefácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NUNES, Benedito. *Passagem para o Poético: Filosofia e poesia em Heidegger*. 2. ed. 2. reimp. São Paulo: Ática, 2008a.

_____. *Hermenêutica e Poesia*. In: *No Tempo do Nihilismo e Outros Ensaio*. São Paulo: Ática, 2008b.

PESSOA, Fernando. *O Banqueiro Anarquista e Outras Prosas*. Seleção e ensaio introdutório de Massaud Moisés. São Paulo: Cultrix: USP, 1988.

PLATÃO. O Banquete; O Sofista. In: _____. *Diálogos*. Traduções de José Cavalcante de Souza, Jorge Peleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os Pensadores).

_____. *A Republica [ou Da Justiça]*. Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2006.

_____. *Íon*. Introdução, tradução e notas de Cláudio Oliveira. Prefácio e posfácio de Alberto Pucheu. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

PÖGGELER, Otto. *A Via do Pensamento de Martin Heidegger*. Tradução de Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

PRADO, Adélia. *Bagagem*. 24.ed. Rio de Janeiro: Record, 2007.

RILKE, Rainer Maria. *Sonetos a Orfeu; Elegias de Duíno*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

RIMBAUD, Arthur. *Uma Temporada no Inferno*. Tradução de Paulo Hecker Filho. Porto Alegre: L&PM, 2001.

ROMBACH, Heinrich. Filosofia e Poesia: Uma busca. In: *Arte e Palavra: Espaço poético*, Rio de Janeiro, vol. 2, p. 43-51, 1987.

TORRANO, Jaa. O Mundo como Função das Musas. In: HESÍODO. *Teogonia: A origem dos deuses*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. 7.ed. São Paulo: Iluminuras, 2007.

XENÓFANES. Fragmentos. In: SOUZA, José Cavalcante de (org.). *Os Pré-Socráticos: Fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Col. Os Pensadores).

ZARADER, Marlène. *Heidegger e as Palavras da Origem*. Tradução de João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org