

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
MESTRADO EM FILOSOFIA

Daniela Olímpio de Oliveira

A Linguagem em Martin Heidegger:
a saga do dizer e o nascimento do poeta

Juiz de Fora

2023

Daniela Olimpio de Oliveira

A LINGUAGEM EM MARTIN HEIDEGGER: A SAGA DO DIZER E O NASCIMENTO DO
POETA

Dissertação
apresentada ao
Programa de Pós-
graduação em
Filosofia
da Universidade
Federal de Juiz de
Fora como requisito
parcial à obtenção do
título de Mestra em
Filosofia. Área de
concentração: Filosofia.

Aprovada em 14 de julho de 2023.

BANCA EXAMINADORA

Prof(a) Dr(a) Bruno Amaro Lacerda - Orientador

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof(a) Dr(a) Paulo Afonso Araújo

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof(a) Dr(a) Thomas da Rosa de Bustamante

Universidade Federal de Minas Gerais

Juiz de Fora, 22/06/2023.



Documento assinado eletronicamente por **Bruno Amaro Lacerda, Professor(a)**, em
18/07/2023, às 17:30, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do



art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Paulo Afonso de Araujo, Professor(a)**, em 19/07/2023, às 06:15, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Thomas da Rosa de Bustamante, Usuário Externo**, em 19/07/2023, às 10:59, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf (www2.ufjf.br/SEI) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **1336385** e o código CRC **B68DF03C**.

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Oliveira, Daniela Olimpio de.

A Linguagem em Martin Heidegger : a saga do dizer e o nascimento do poeta / Daniela Olimpio de Oliveira. -- 2023.
116 p.

Orientador: Bruno Amaro Lacerda
Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2023.

1. Filosofia da Linguagem. 2. Martin Heidegger. 3. Poesia. I. Lacerda, Bruno Amaro, orient. II. Título.

Dedicatória

Sempre, sempre, toda escrita minha, que sou eu, dedicarei aos que, de mim, saíram como virtudes: Duda, Pepeu e Lele.

AGRADECIMENTOS

Meu orientador me trouxe uma frase no início do mestrado que me guiou por todo trajeto no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora. Disse ele que se eu estava decidida a fazer um segundo mestrado, “Que fosse prazeroso!” Pois, se vou me dedicar a um mergulho em águas desconhecidas, que importa não só ser apresentada a outra área de conhecimento, mas me formar pesquisadora nela, sem que me houvesse qualquer obrigação acadêmica, haveria de ser, por nenhum outro motor, senão o prazer de simplesmente cursar o Mestrado em Filosofia. Essa seria minha régua. Por vezes eu ouvi essa frase da boca do meu orientador, por vezes eu ouvi essa frase ressoar dentro de mim como uma voz oculta de um mestre a me perguntar se ainda estava ali aquele motor. Até certo ponto foi prazeroso. Foi também doloroso. E estar agora escrevendo por fim esses sinceros agradecimentos me coloca no estado de reencontrar o prazer.

Foi a experiência mais dolorosa de escrita que tive. Não estava preparada para escrever “em Filosofia”. Lembro de, em todas as disciplinas que cursei no mestrado, se houvesse de apresentar algum seminário, eu começava a minha fala com um pedido de desculpas. Afinal, eu não me graduei em Filosofia! E me faltava linguagem. Houve até uma disciplina muito apaixonante, com o Professor Fábio Fortes, sobre “O Sofista”, de Platão, que eu, muito embora tenha sido instigada a pensar e estive presente em todos os encontros, não consegui escrever. Não apresentei o trabalho de conclusão da disciplina. Pedi desculpas e me despedi do Professor sem entregar o trabalho, apesar dele me dizer que eu daria conta. Eu não daria conta! Tenho plena convicção que o mestrado em Filosofia me pôs nesse lugar de só escrever o que eu sei e o que faz sentido, enquanto *Dasein* que sou. Afinal, a frase do meu orientador ressoou em um lugar diverso. Era preciso verdade.

Escrever essa dissertação foi a experiência mais dolorosa com escrita que tive. E, também, com a linguagem. Achei sinceramente que desistiria. Externei essa angústia com meu orientador algumas vezes, que sempre me retornou com a pergunta-guia. Eu estava envolta com o Direito, sempre escrevendo por lá também, dando conta dos inúmeros projetos que a carreira me trazia, mas com o olhar estendido para essa saga, que me punha em prova de mim mesmo. E escrever sobre Heidegger, que filosofa com toda a Filosofia, que diz da ausência de palavra,

do esquecimento da linguagem e do ser. Não foi apenas desafiador, foi uma missão quase impossível. E não estava sendo prazerosa.

Hoje eu percebo que foi tudo uma iniciação. Percebo agora que sempre estive no processo da escrita, embora reconheço todas as ainda presentes e constantes limitações, falhas epistemológicas do meu caminho. Eu escrevi no limite do que me foi possível. Esse agradecimento é também um pedido de desculpas, e novamente.

O mestrado foi cursado com prazo estendido (ou melhor, suspenso) pela pandemia. Para mim, foi a parte prazerosa. As aulas e os créditos foram muito prazerosos. Poder ficar um pouco mais e fazer mais créditos foi ampliar um estágio naquele lugar de escuta. As aulas do Professor Paulo Afonso Araújo, em especial, tanto pelo autor de sua pesquisa que é o mesmo dessa pesquisa, quanto pelo contato direto com um filósofo, que também é professor na academia, foi deveras prazerosas. Aprendi Heidegger, sem dúvida alguma, com Professor Paulo Afonso.

O meu orientador foi de uma generosidade sem igual comigo. Se predispôs a encontros semanais, depois mais espaçados, de leituras de Heidegger comigo. Lemos “*O que é metafísica*” juntos, lemos “*Ser e Tempo*” juntos, lemos “*A Caminho da Linguagem*” juntos, dentre outros que me falha a memória. Com um conhecimento impecável de grego, conheci palavras e linguagem. Fiz uma disciplina sua sobre Aristóteles. E aprendi Heidegger, sem dúvida alguma, com meu orientador, Professor Bruno Lacerda.

Meu caminho na Filosofia foi marcado pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora. Sou grata pelo ensino público, gratuito e de muita qualidade que o Brasil me ofereceu. Espero sinceramente retribuir com mais pesquisas, com mais escritas, e antes de mais nada, com linguagem e escuta.

Aos de casa, marido e filhos, meu agradecimento sempre será por confiarem em mim. Ainda quando eu mesma desconfie.

Por tudo isso, sou só gratidão.

“Poeticamente, o homem habita.”
(Holderlin)

RESUMO

A presente dissertação de mestrado tem por objeto o estudo da linguagem em Martin Heidegger, como sendo, ela mesma, uma experiência do filósofo que a concebe ontologicamente, como casa do ser e como existenciário do *Dasein*. Investiga-se, nesta pesquisa, o caminho do filósofo com a poesia, enquanto vizinhança do pensamento. A metodologia de pesquisa é de revisão bibliográfica, e de cunho biográfico, a acompanhar textos do próprio filósofo e de comentadores, para atingir o objetivo de revelar o nascimento de um filósofo da poesia. Metodologicamente, acompanhar-se-á esse percurso da relação de Heidegger com a linguagem, tomando por ponto de partida sua obra-mestra *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*, 1927), e a abordagem da linguagem como *rede*, e compreendendo o processo da viragem ontológica heideggeriana, ou *Die Kehre*, para perceber o acontecimento apropriador, ou *Ereignis*, no filósofo, que percebe as barreiras e aporias da linguagem para sua compreensão metafísica, e, portanto, revê seu caminho na filosofia. O segundo momento Heidegger desloca o estudo da linguagem para a experiência com a facticidade do *Dasein* e a mundanidade, percebendo a ocultação da verdade da essência e a diferença ontológica nos fenômenos da metafísica e seus conceitos, como a técnica, a coisa, a lógica e a arte. No encontro com a arte, na origem da obra de arte, na linguagem que envia palavra e obra, Heidegger demora-se, talvez numa segunda viragem, ou terceiro Heidegger, como filósofo da linguagem, enquanto poesia, fazendo-se também poeta, sem o dizer. Em face disso, como hipótese conclusiva, a presente dissertação percorre a filosofia de modo biográfico, experimentando a saga do dizer em Heidegger, trazendo como hipótese de pesquisa a compreensão de sua filosofia como ontologia da poesia enquanto experimentação do filósofo, o que se expressa no título: “A Linguagem em Martin Heidegger: a saga do dizer e o nascimento do poeta”.

Palavras-Chave: Linguagem; Martin Heidegger; *Dasein*; Viragem Ontológica; Poesia.

Title:**LANGUAGE IN MARTIN HEIDEGGER: THE SAGA OF SAYING AND THE BIRTH OF THE POET****Abstract:**

This master's thesis has as its object the study of language in Martin Heidegger, as being, itself, an experience of the philosopher who conceives it ontologically, as the house of being and as existential of Dasein. This research investigates the path of the philosopher with poetry, as a neighborhood of thought. The research methodology is a bibliographical review, and of a biographical nature, following texts by the philosopher himself and commentators, to achieve the objective of revealing the birth of a philosopher of poetry. Methodologically, this trajectory of Heidegger's relationship with language will be followed, taking as a starting point his masterpiece *Ser e Tempo* (Sein und Zeit, 1927), and the approach of language as a network, and understanding the process of Heideggerian ontological turn, or Die Kehre, to perceive the appropriating event, or Ereignis, in the philosopher, who perceives the barriers and aporias of language for his metaphysical understanding, and, therefore, revises his path in philosophy. The second moment Heidegger shifts the study of language to the experience with the facticity of Dasein and worldliness, perceiving the concealment of the truth of the essence and the ontological difference in the phenomena of metaphysics and its concepts, such as the technique, the thing, the logic and the art. In the encounter with art, in the origin of the work of art, in the language that sends word and work, Heidegger lingers, perhaps in a second turn, or third Heidegger, as a philosopher of language, as poetry, also becoming a poet, without the say. In view of this, as a conclusive hypothesis, the present dissertation covers philosophy in a biographical way, experiencing the saga of saying in Heidegger, bringing as a research hypothesis the understanding of his philosophy as an ontology of poetry as an experimentation of the philosopher, which is expressed in the title: "Language in Martin Heidegger: the saga of saying and the birth of the poet".

Keywords: Language; Martin Heidegger; Dasein; Ontological Turn; Poetry.

SUMÁRIO

Introdução	11
Capítulo 1. A Linguagem (e Cura) em Ser e Tempo	16
1.1. Enunciação e Significação Predicativa	18
1.2. Entender e Interpretar	22
1.3. O Discurso, a escuta e o calar-se. a) o falatório; b) a curiosidade; c) ambiguidade	28
1.4. Decadência e Cura	40
Capítulo 2. <i>Die Kehre</i> em Martin Heidegger: Pensar o Impensado	44
2.1. <i>Die Kehre</i>	45
2.1.1. A mudança de método pelos limites da linguagem	47
2.1.2. Abismos da linguagem e o <i>Ereignis</i>	50
2.1.3. Marcas da viragem: “Sobre a Essência da Verdade” e a Linguagem	52
2.1.4. Viragem da viragem: terceiro momento	56
2.2. A Linguagem, antes e depois: <i>Die Kehre</i>	57
Capítulo 3. <i>Dasein</i> e o Envio do Pensamento: Linguagem, Técnica, Arte e Poesia ..	
3.1. A pergunta pela essência da linguagem e o desdobramento da palavra	60
3.1.1. Linguagem Técnica: por que um poema não pode ser programado?	68
3.1.2. Linguagem Técnica e a Coisalidade da Coisa	72
3.2. <i>Dasein</i> e a Coisa na Obra de Arte	75
3.2.1. A Quadratura e a Linguagem na Obra de Arte	80
3.3. <i>Dasein</i> “e Transcendência”	82
3.3.1. Transcendência e a Abertura para o Caminho do Poeta	86
Capítulo 4. O Poeta nos Caminhos da Linguagem	87
4.1. Poesia e a Saga do Dizer	87
4.1.1. Linguagem, Poesia e <i>Dasein</i>	91
4.2. Palavra não é coisa	98
4.3. A Linguagem Fala	102
4.4. O Poeta, nos Caminhos da Linguagem	105
Conclusão	111
Referências Bibliográficas	114

INTRODUÇÃO

A presente dissertação de mestrado tem por objeto o estudo da linguagem em Martin Heidegger, como sendo, ela mesma, uma experiência do filósofo que a concebe ontologicamente, como casa do ser e como existenciário do *Dasein*. Investiga-se, nesta pesquisa, o caminho do filósofo com a poesia, enquanto vizinhança do pensamento. Acompanhar-se-á esse percurso da relação de Heidegger com a linguagem, tomando por ponto de partida sua obra-mestra *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*, 1927), e a abordagem da linguagem como *rede*, e compreendendo o processo da viragem ontológica heideggeriana, ou *die Kehre*, para perceber o acontecimento apropriador, ou *Ereignis*, no filósofo, que percebe as barreiras e aporias da linguagem para sua compreensão metafísica, e, portanto, revê seu caminho na filosofia. Em um segundo momento, Heidegger desloca o estudo da linguagem para a experiência com a facticidade do *Dasein* e a mundanidade, percebendo a ocultação da verdade da essência e a diferença ontológica nos fenômenos da metafísica e seus conceitos, como a técnica, a coisa, a lógica e a arte. No encontro com a arte, na origem da obra de arte, na linguagem que envia palavra e obra, Heidegger demora-se, talvez numa segunda viragem, ou terceiro Heidegger, como filósofo da linguagem, enquanto poesia, fazendo-se também poeta, sem o dizer. Em face disso, a presente dissertação percorre a filosofia de modo biográfico, experimentando a saga do dizer em Heidegger, trazendo como hipótese de pesquisa a compreensão de sua filosofia como ontologia da poesia enquanto experimentação do filósofo, o que se expressa no próprio título: “A linguagem em Martin Heidegger: a saga do dizer e o nascimento do poeta”.

A pesquisa traz o traço biográfico, percorrendo textos e conferências que marcam abordagens de Heidegger, antes e depois da viragem ontológica, assim como referências sobre a própria viragem. *Sein und Zeit* (1927) é o ponto de partida, enquanto obra prima de Martin Heidegger, projeto que reúne uma década de conferências e cursos ministrados em Freiburg e Marburg e que retoma o ponto cego da filosofia, de não mais perceber a diferença ontológica entre ser e ente. Toma-se *Sein und Zeit* como texto ponto de partida do estudo sobre a linguagem em Martin Heidegger. E toma-se as conferências da década de 1950 reunidas no título *A Caminho da Linguagem* (*Unterwegs zur Sprache*), publicado originariamente em 1959, como ponto de chegada, de um Heidegger já distante de seu olhar analítico sobre o *Dasein*, tomando a fenomenologia da diferença como abordagem existenciária, para se relacionar de forma mais íntima e desviante com a linguagem e com a arte, especialmente, pela saga do dizer, a poesia.

Nesse caminho biográfico, o entremeio se faz, passando por textos que são decisivos na construção do pensamento pós-*viragem* ontológica. E, aqui, marcam presença para o acompanhamento do mergulho, reviravolta e ressurgimento do acontecer poético. Textos da *viragem*, como *Essência do Fundamento* (1929), *Hölderlin e a Essência da Poesia* (1936), *Essência da Verdade* (1943), *Carta sobre Humanismo* (1947), *A Origem da Obra de Arte* (1950), *A questão da técnica* (1954); e textos que vão se dedicar a outro tipo de relação com a linguagem, pós-*viragem*, como *Para quê Poetas* (1946), *O que quer dizer pensar?* (1950), *Poeticamente, o Homem Habita* (1951), *Construir, Habitar, Pensar* (1954), *O que é isto, a Filosofia?* (1956), *O que é uma coisa* (1962); *Língua da Tradição e Língua Técnica* (1962), estão presentes na dissertação que tem essa metodologia bibliográfica-biográfica, a acompanhar e a desnudar o nascimento de um filósofo da poesia.

A pesquisa de mestrado vem proposta na linha “Epistemologia”, que busca investigar problemas relativos ao conhecimento, especialmente ao conhecimento científico, buscando articulações do pensamento filosófico às questões de fundamentação do saber, abarcando, neste mister, projetos que se dediquem ao estudo da fenomenologia. A investigação se propõe a problematizar a linguagem em Martin Heidegger como um estudo que impõe seja refundada a Epistemologia como movimento, retorno, recolhimento, desvelamento do ser. Numa investigação que se concentra na linguagem, a questão fundamental sobre o pensamento, ou, usando a própria referência de Heidegger para dizer que ainda não aprendemos a pensar, recobrando-se o acontecimento da linguagem como fuga do pensamento epistêmico. Para Heidegger, as teorias do conhecimento ignoram o *da* do *Da-sein* em sua composição. Ignoram a mundanidade como extensão do *Dasein* e ignoram o que vem ao encontro do *Dasein* como partícula do entendimento e do conhecimento. A pesquisa que ora se apresenta poderia ser classificada como pertencente à linha de pesquisa *Metafísica*, assim como da linha *Epistemologia*. O que distingue em ênfase é a intenção que se busca evidenciar. Seja uma como a outra, Heidegger já se coloca fora desde a origem. Heidegger é um anti-metafísico, assim como em absoluto se encontraria na escolástica epistemológica, uma vez que se propõe, inclusive, a entabular o *fim da Filosofia*.

A filosofia em Heidegger se inicia com a reflexão sobre o esquecimento do ser (ou, com a pergunta sobre o *ser do* esquecimento) para desconstruir e refundar um lugar da pergunta sobre o ser. A história da filosofia está entremeada com a investigação sobre o ser (ontologia) e sobre o conhecimento do ser (epistemologia). Heidegger, porém, considera o esquecimento do ser pela Filosofia, já com seu nascimento, quando a história filosófica se dedica ao estudo do

que o “é” traz depois dele, isto é, de todas as possibilidades categoriais do ser, como *ser racional* e lógico. E, neste campo, a Filosofia esquece. A necessidade de uma nova gramática, de uma nova linguagem, em Martin Heidegger, já em *Sein und Zeit*, também diz respeito a refazer um caminho filosófico, de retorno, e é nesta obra uma experiência em si com a linguagem. Nesse sentido, compreendemos que a dissertação faz da pesquisa sobre o caminho de Heidegger uma abordagem sobre o caminho da epistemologia, também como metafísica desviante.

Heidegger rompe um paradigma da linguagem como instrumento, para uma filosofia diversa, poética. Heidegger se revela como um pensador dos limites, do que se tem a pensar. Márcia Sá Cavalcanti Schubak (2021) se refere à Heidegger como um pensador atento à escuta, atento a como o pensamento vem à palavra, ou melhor, “*de como a palavra vem à palavra*”: “*Como a palavra vem à tona? Como ela se vocaliza? Como a palavra vira uma ação? O cuidado com a linguagem é uma tarefa fundamental da filosofia.*” A linguagem deve ser pensada como um *existenciário*, que se recolhe quando do seu aparecer.

Assim, a dissertação terá por fim pesquisar, investigando, analisando e caminhando com Martin Heidegger, em sua experiência com a linguagem. De um lado, a linguagem heideggeriana como um desabrochar da palavra, para, de outro lado, podermos compor a linguagem enquanto morada, e a palavra como ocultamento do dizer, e, finalmente, essa experiência como *poesia*.

O primeiro capítulo – “*A Linguagem (e Cura) em Ser e Tempo*” - iniciará a investigação pela linguagem em Martin Heidegger, na sua obra mestra, *Sein und Zeit* (1927). Muito embora o legado sobre a linguagem esteja mais explícito adiante, em obras como *A Caminho da Linguagem (Unterwegs zur Sprache - 1959)*, em *Sein und Zeit* já é possível antever o caminho a ser percorrido com tal estudo. Heidegger põe à mesa em *Sein und Zeit* a estrutura do pensar contemporâneo, que desaprendeu a dialogar com o pensamento. Com o domínio das coisas, e a *entificação* de tudo que há, a *predicação* se consolidou entre *sujeito-objeto* e suas apropriações de domínio pela razão e pelo conhecimento. O modo cotidiano de *estar-com-o-outro* tornou-se impessoalizado, e *Dasein* se habituou ao falatório e à ambiguidade diante de tudo que há. Nesta mostra de historicidade, sem que se trate de um exercício de historicidade, Heidegger deixa ressoar, sem o falar expressamente, a questão da linguagem. Com este não intencional ocultamento, a experiência heideggeriana pessoal com a linguagem deixa entrever a inquietude de Heidegger com as próprias palavras, e o dito poético no não-dito. A tonalidade afetiva em direção à linguagem em *Sein und Zeit* está no anseio de situar-se, ou *sentir-se situado*. Seja pela

tematização do abordado ali, por entre o modo cotidiano e o impessoal, seja pelo exercício do dizer que Heidegger se inflige. Para depois, mais adiante, tornar-se um estudo a partir de *lichtung* (ou clareira do ser). O estudo da linguagem em Heidegger é, de certo modo, biográfico. A proposta do primeiro capítulo é situar onde o estudo da linguagem se insere já desde *Sein und Zeit* e o quanto é indicativo da *Kehre* no caminho filosófico de Martin Heidegger e do germinar da linguagem poética.

O segundo capítulo – “*Die Kehre em Martin Heidegger: pensar o impensado* – será dedicado à viragem ontológica no pensamento de Heidegger, de se considerar o aspecto ontológico, ou mesmo poético, desse modo de retomar o caminho. E, com isso, buscaremos explorar as indagações ontológicas no caminho do filósofo, entre o que se considera o primeiro e o segundo Heidegger, e até mesmo um terceiro Heidegger, em meditações fundamentais de uma ação poética. O marco biográfico marcará, também, a abertura ao *Ereignis* e à saga do dizer, o que ficará evidente nos textos da sua maturidade.

O terceiro capítulo – “*Dasein e o Envio do Pensamento: Linguagem, Técnica, Arte e Poesia*” – apresenta diversas abordagens de Heidegger sobre a linguagem, em meio a temas da lógica e da técnica, da coisificação – com a busca pela coisalidade da coisa – a transmutação da linguagem representativa e predicativa com a apropriação do pensamento metafísico. Heidegger está a problematizar o desvio do pensamento, que circunda a linguagem, mas desvia, pelo caráter predicativo e subjetivista que representa o domínio da técnica. Heidegger denuncia a decadência e a ruína do pensamento, assim como apresenta a poesia e a arte como verdade da essência e *aletheia*. No estudo sobre a lógica, Heidegger fala que “esse título [Lógica] foi escolhido como ‘camuflagem’ (‘Tarnung’) para que a verdadeira temática, a linguagem, não fosse logo surpreendente demais” (HEIDEGGER, 2008f, p.22), o que representa o que esse terceiro capítulo está a indicar. O pensamento técnico e a fuga da linguagem, a poesia e o estranhamento filosófico com a linguagem. O capítulo também é decisivo para compreender a tonalidade afetiva de Heidegger, a angústia pela palavra. O estudo da quadratura (terra, céu, mortais e imortais) como arte e envio da linguagem também está presente neste capítulo, que pergunta pelo lugar da arte na condição humana e divina do *Dasein*, que está na intimidade da mortalidade, no compasso entre céu e terra. Na clareira da quadratura, Heidegger se encontra poeta.

Assim, no quarto e último capítulo – *O Poeta nos Caminhos da Linguagem* – as meditações sobre poesia, poema, poeta, linguagem e a saga do dizer, vêm à tona, trazendo, também, Heidegger, na intimidade com a linguagem, em suas meditações da maturidade. Esse

capítulo final buscará fazer a consagração do Heidegger com o pensamento poético e o que ele chama de *experiência com a linguagem*. Ser tocado pela *reivindicação da linguagem* será abandonar o ouvir pela compreensão de tudo que é. O caminho para a linguagem não é o de esclarecimento, pois este nos põe em fuga, acentuando o modo impessoal. A linguagem cotidiana como ameaça do ser pelo ente, será subvertida pela linguagem poética. Poesia, como abertura do ser na linguagem, ou como *linguagem originária - Ereignis*. Textos como os que se encontram na coletânea *Unterwegs zur Sprache (A Caminho da Linguagem - 1959)* são nossa referência neste capítulo quarto. A proposta é percorrer a trajetória dos estudos sobre a linguagem desde *Sein und Zeit*, como colóquio que foi estabelecido por Heidegger entre *silêncio e palavra*. Refazer o caminho de Heidegger como mensageiro andarilho, que escuta, diante do que recomenda a linguagem, e que vai se despedindo, como filósofo, de todo é.

Com este caminho, espera-se, ao final, contribuir com a questão sobre a linguagem em Martin Heidegger, trazendo à luz o Heidegger-poeta, não onticamente, mas como trilha percorrida filosoficamente por ele, assim como manifestado em seus textos. Para o problema da virada ontológica em Martin Heidegger como um desvelar poético, ao final busca-se contribuir para os estudos sobre a linguagem como meditação sobre a palavra, como ente e não-ente, simultaneamente manifestando.

CAPÍTULO 1

A LINGUAGEM (E CURA) EM SER E TEMPO

“No final, a pesquisa filosófica deve se decidir a perguntar de vez qual o modo-de-ser que convêm à linguagem em geral. A linguagem é um instrumento utilizável do-interior-do-mundo ou ela tem o modo-de-ser do Dasein ou nenhum dos dois? Qual o modo de ser da linguagem para que possa haver uma ‘língua morta’? Que significa ontologicamente que uma língua possa crescer e se decompor?”

(Heidegger, M. *Sein und Zeit*, 2012, p.469)

Todo contínuo pensamento de Martin Heidegger recobra sua força-motriz em *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*, 1927). Obra mestra que descerra sua ontologia do *Dasein* como ser-no-mundo. Questões metafísicas, ser e essência, existencialismo e decadência, cura e angústia, mundanidade entre ente e ser, e sua experiência filosófica, o *devoir heideggeriano*, estão sumariados em *Sein und Zeit*. Uma temática como *A Linguagem em Martin Heidegger* também tem sua experiência primeira em *Sein und Zeit*. Porque nesta obra tem-se o início de uma abordagem que em nada é instrumental sobre o que se pensa como linguagem, afastando-nos desde já de abordagens da semiótica, ou mesmo da estética, sobre o que Heidegger diz da linguagem.

Em outras obras posteriores, de um segundo momento filosófico, a abordagem sobre a linguagem torna-se mais translúcida em Heidegger. *A Caminho da Linguagem* (*Unterwegs zur Sprache*, 1959) é referência de um conjunto de conferências e ensaios de Heidegger sobre a relação da linguagem com o acontecimento-*Dasein*, o que certamente fará parte integrante deste nosso caminho dissertativo sobre o pensamento heideggeriano. Já mais adiante, encontraremos as assertivas caracterizações da linguagem como o que encaminha o ser, o antecedente que fala – “*a linguagem fala*”- revelando que uma filosofia da linguagem não se reduz a um estudo sobre a linguagem, mas *a partir da linguagem*. Essa será nossa abordagem na terceira parte dessa dissertação. Não obstante, em *Sein und Zeit*, há os referenciais existenciais do *Dasein*, que lançam meditações posteriores sobre a linguagem como acontecimento ontológico.

Esse capítulo analisa *Sein und Zeit*, em especial a partir de uma incursão sobre o enunciado e a significação predicativa como *modus* derivados de existenciários do *Dasein*, e de uma linguagem que se esqueceu ambígua e impessoalizada. Linguagem como acontecimento de um círculo hermenêutico que lança ec-sistência num modo-de-ver-ao-redor que oculta e desoculta o ser, por um existenciário falatório e uma existenciária ambiguidade do próprio ser-aí. O impessoal modo de ser do *Dasein* já recomendado pela linguagem, que não mais escuta, nem silencia, alienando-se, na abertura de uma inautenticidade contemporânea ao ser-no-mundo. O impessoal universaliza a linguagem e incorpora a lógica, enquanto discurso, numa constante dogmática. A linguagem se confunde com *Dasein*, que entenderá Heidegger, desde *Sein und Zeit*, como um espelhamento, um existenciário de per si.

Utilizamos duas traduções de *Sein und Zeit* para a composição deste primeiro capítulo. Por se tratar de uma seção dedicada à introdução do tema da linguagem a partir de *Sein und Zeit*, para mergulharmos junto com Heidegger no seu caminho filosófico, cuidou-se de referenciar, de forma localizada, nesta obra de 1927, sistematizada e paradigmática, o esforço investigativo. A tarefa interpretativa fica mais concentrada, posto que localizada. A necessidade de traduções e do uso do alemão para enfrentar as suas palavras-chaves, se fez presente. Tomamos, em primeira referência, o volume bilíngue, de tradução de Fausto Castilho (Unicamp, 2012) para este primeiro capítulo. Seja por ser texto bilíngue, onde o recurso ao original em alemão fica mais acessível, seja por optar, não raras vezes, pela tradução literal, com o uso dos hifens para composição de expressões jungidas por palavras simples, como o ser, ou *ser-com*, *ser-em*, *ser-o-outro* etc, seja, ainda por manter a palavra *Dasein* não-traduzida. Aqui, também, por desdobramento do estudo de Martin Heidegger, seguimos quase parafraseando seu estilo, adotando este tipo de recurso aos hifens para referenciar o pensamento filosófico de Heidegger.

Mas, é de se anotar, também adotamos a tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback (Vozes, 2005), para mesclar leituras interpretativas e nos proporcionar maior qualidade investigativa, uma vez que a leitura de *Sein und Zeit* requer acompanhamento *pari passu*, das palavras elaboradas por Martin Heidegger. Assim, a expressão de Márcia Sá Cavalcanti para a palavra *Sorge*, que tem sua tradução para o português como *cuidado* ou *preocupação*, foi traduzida por ela como *Cura*, que optamos por usar nesse capítulo. Primamos, não obstante, em grande parte, pela tradução de Fausto Castilho, e pela fidelidade mais literal que poética desta tradução, de modo a não comprometer nossa investigação com a necessidade de maior maturidade literária para tanto, da qual não dispomos.

Para uma ciência da linguagem, Heidegger traz a tematização do ser do ente, encoberta pela história da ciência, encoberta, inclusive, a pergunta que o investigaria – o sentido do esquecimento ser e o ser do esquecimento. Para Heidegger, tematizar a linguagem significa abrir mão de uma dada filosofia da linguagem, que simplifica de forma rasa a constituição do entender, do significado e do mundo, para tomar outro rumo com o estudo da linguagem, “*a fim de pedir informação às ‘coisas elas mesmas’*” (HEIDEGGER, 2012, p.469).

O recorte deste capítulo está nos Parágrafos 28 a 38 de *Sein und Zeit*, em seu Quinto Capítulo, “*O ser-em-como-tal*” (*Die Sorge als Sein des Daseins*). Especialmente para uma investigação sobre a linguagem, recobrar o que Heidegger tematiza com o *ser-em* com a realização de *mundo* a partir de sua compreensão como dinâmica de sentido e que possibilita ao *Dasein* expressar-se, abrir-se, estar-com. A partir da abordagem da *mundanidade do mundo*, Heidegger explora o *da* do *Da-sein*, o *aí*, o acontecimento constitutivo do *Dasein*, que indica já em sua literalidade de tradução (quando se buscou fazê-lo: *da* – “*aí*”, “*por aí*”; *sein*: “*ser*”) expressões como “*ser-aí*”, “*presença*”, implicando o sentido de mundo. *Dasein* é constituído por mundo que, por sua vez, é intrínseco ao *ser*; como dinâmica de sentido, aberto para a busca de sentido, em constante tensão e relação. “‘Mundanidade’ é um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento constitutivo do ser-no-mundo. (...). ‘Mundo’ é um caráter da própria presença” (HEIDEGGER, 2012, p.105). O *aí* do ser, que constitui a abertura pertencente ao *Dasein*, dá-se pela linguagem no *encontrar-se*, no *entender* e no *discurso*.

Também visamos o *aí* do *Dasein*, num modo caracterizado pelo *cotidiano*. Os parágrafos 35 a 38, especialmente, que consideram, respectivamente: *i*) O falatório (*Das Gerede*); *ii*) A curiosidade (*Die Neugier*); *iii*) A ambiguidade (*Die Zweideutigkeit*); e *iv*) o decair e a dejeção (*Das Verfallen und die Geworfenheit*); expõem estruturas existenciárias do *Dasein* no cotidiano, e o retrain da linguagem como ampla possibilidade de criação. São estruturas que revelam uma mobilidade do *ser-aí*, muito próprias de uma mundanidade de mundo pautada pelo estranhamento e decadência do *Dasein*, como será meditado a seguir.

1.1 Enunciação e Significação Predicativa

De imediato, é de se consignar, um estudo da linguagem em Heidegger não irá passar por semiótica, semântica ou mesmo estética da linguagem. Mas, irá contrapor a fenomenologia

de um caminho predicativo da linguagem, enquanto instrumental, com uma outra possibilidade da linguagem, enquanto reivindicação do *Dasein*.

Pode-se introduzir o pensamento heideggeriano com este excerto: “*o ente para o qual, como ser-no-mundo, está em jogo o seu ser ele mesmo, tem uma estrutura ontológica de círculo*”. Tão desprezioso quanto catedrático, este trecho apresenta a estrutura do *Dasein*, ou ser-no-mundo, ser-aí, pre-sença, como intrínseco à linguagem e ao círculo do entendimento e da hermenêutica. O *círculo* é ele mesmo um fenômeno que já traz suas raízes na constituição do *Dasein*.

A análise passa, primeiramente, pelo fenômeno do *Dasein*: a fala, a língua, o ser-aí e a relação entre um sujeito e um predicado – “De um ‘sujeito’ se ‘enuncia’ um ‘predicado’.” (HEIDEGGER, 2012, p.437). A predicação se estabelece como uma relação entre o que se enuncia e a determinação daquele que enuncia. “*De um sujeito se enuncia um predicado*”. E completa Heidegger, “aquele [sujeito] é determinado por este [predicado]”. A enunciação, não numa lógica de configuração da determinação *pelo* sujeito de um objeto. Enunciação como predicação, numa relação entre objeto e sujeito, que se dá no *aí* da palavra, da *mostração*. Sem a categorização de uma cronologia linear, entre primeiro, um configurar, para, depois, um acontecer. Mas, um outro círculo, que eclode no fenômeno da *mostração*, que revela e contrai, que aparece e oculta.

Os membros da significação predicativa, sujeito-predicado, surgem no interior da *mostração*. Não é o determinar que descobre primeiro, mas, como *modus da mostração*, começa precisamente por restringir de pronto o ver a um o-que-se-mostra como tal – o martelo – a fim de que, pela expressa restrição do olhar, o manifesto se manifeste expressamente em sua determinidade. (HEIDEGGER, 2012, p.439)

O modo de categorizar aristotélico categoriza, também, o *Dasein*. No exemplo tomado por Heidegger – “*o martelo é pesado*” - entre ente (*ex vi* o martelo) e o sujeito que vê o *instrumento* dá-se o fenômeno de uma categorização do sujeito que vê, reduzindo, categorizando. “A ‘posição do sujeito’ reduz o ente a esse ‘martelo aí’”. A condição apofântica das categorias do ente está *manifesta* na o-posição que *acontece* entre posição-de-sujeito e posição-de-predicado (HEIDEGGER, 2012, p.439).

Mas, Heidegger introduz uma concepção de mundo para ampliar o olhar sobre a enunciação. Uma vez que a enunciação é um modo existenciário do *Dasein*, deve-se perceber que a enunciação está na relação da *mundanidade de mundo*. Em Heidegger, *mundo* possui um sentido pré-ontologicamente existenciário. Pode indicar o sentido “*público*” do *nós*, pode

significar o “*mundo circundante mais próximo e próprio*”. E, nesta condição, o *Dasein* só pode descobrir o ente “*num determinado modo de seu ser-no-mundo*” (HEIDEGGER, 2012, p.106). A abertura ao ente vem do *Dasein* no seu modo de descobrir a mundanidade, significando e apropriando, validando o ente. O sentido do ente *que vale* como um modo-de-ser *objetivo* padece de uma confusão, que não merece ser solucionada com escolhas entre um modo objetivo ou subjetivo de existência do ser, mas, outrossim, merece ser exposto em uma fenomenologia do próprio *Dasein* e de suas expressões existenciárias.

Nesta toada, *enunciação é mostração*. Na enunciação, mostra-se o *Dasein*, que ainda *comunica*. Mostra-se, também, o que já está a mão, no *Dasein*. O que já está aberto no entender ou o que já está a descoberto no ver-ao-redor. Ao se enunciar, mostra-se o que já se entendeu e que veio ao encontro na *mundanidade do mundo*. Não se pode tomar a enunciação como algo despregado do entender e do interpretar, como se, por si mesmo, e primariamente, está o ente. Antes, a enunciação comporta-se já sempre sobre a base do ser-no-mundo, sempre a partir de um ter-prévio de um aberto em geral e que se faz para o modo do que vem a determinar. Já se tem, circularmente, um olhar para o que dever-ser-enunciado. É o que se mostra que se é avistado, e que vem para a enunciação com sua carga determinante na determinação - “a enunciação necessita de um ver-prévio, no qual o predicado a ser posto em relevo, tornando-se atributo, é como que posto-em-liberdade quanto a sua inexpressa inclusão no ente ele mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p.443)

A mostração que se enuncia tem sido cada vez mais aquela pronta conceituação categorial e instrumental dos entes. O que se vê e o que se vem gira em um círculo também, dos conceitos dados ao redor, disponíveis à mão, inexpressíveis de redescobertas. O ente-martelo, figurado por Heidegger, é o que sempre é configurado como pesado, pois *o peso pertence ao martelo e o martelo tem a propriedade do peso*. Mas o que Heidegger chama atenção é que para além do predicado e do sujeito, ainda há a linguagem, que traz consigo palavras - “o conceito-prévio já constante também da enunciação no mais das vezes não chama a atenção, porque a linguagem traz consigo cada vez uma conceituação bem desenvolvida”. São existenciários da enunciação: o *ter-prévio*, o *ver-prévio* e o *conceito-prévio* (HEIDEGGER, 2012, p.443).

Heidegger pergunta-se em que medida a enunciação é, ainda, um modo derivado da interpretação? Pois, somente aquilo que já interpretamos, enunciamos. Mas, em que medida? Qual seria o distanciamento entre aquilo que se enuncia daquilo que se interpreta? Heidegger usa como exemplo o que ele chama de “casos-limites”, aqueles ditos considerados *normais* em

termos da lógica, como simples fenômenos enunciativos. A referência à coisa-instrumento. E torna a dizer: “*O martelo é pesado*”.

Neste enunciado já se compreende, de antemão, o que já está *logicamente* anunciado para a proposição, antes de qualquer análise. A coisa-martelo tem a propriedade do peso de forma inconsiderada, pressuposta como *sentido* da proposição. No modo cotidiano, na ocupação, o ver-prévio não localiza enunciações outras. Acontece, não obstante, um ver-ao-redor que realiza certo juízo teórico, acrescentando à enunciação avaliações como “o martelo é demasiado pesado”, ou “o outro martelo”. Para Heidegger, o originário da interpretação não acontece a partir de uma elaboração enunciativa teórica, mas no permear do modo de pensar instrumental próprio da lógica - “a execução originária da interpretação não consiste em uma proposição-enunciativa teórica, mas no fato de que, no ver-ao-redor da ocupação, se põe de lado ou se troca a ferramenta imprópria ‘sem perder nisso uma só palavra’ ” (HEIDEGGER, 2012, p.445). O acréscimo que se dá ao peso do martelo – demasiado pesado – é o distinguir da interpretação, que torna o vir da apropriação da palavra. Por suposto, vê-se a interpretação, ainda que se mantenham coordenadas as mesmas palavras. Por sê-la vista, e por pressupô-la em sua diferença de uma enunciação no seu sentido estrito, busca-se, a partir de então, encaminhar-se por estas modificações ontológico-existenciárias que fazem surgir a enunciação a partir de uma interpretação do ver-ao-redor.

Assim, no caminho interpretativo, aquilo que está à mão passa à condição de atenção do campo de visão, numa qualidade de *subsistente*. A atitude enunciante modifica o ter-prévio. Isto é, de uma condição contida no ter-prévio, como por exemplo o que está contido como *instrumento* no ente-martelo, seu ter-prévio, salta para uma outra condição, ao se tornar aquilo que se encaminha numa enunciação. Com tal atitude *enunciante* tem-se uma mutação. Como acentua Heidegger, o *com-quê utilizável*, qualidade própria do ter-de-fazer do martelo, passa-se para outra qualidade, que se faz no *acerca-de-quê*, tomada pela enunciação que *mostra*. É ao entorno do *subsistente* que a enunciação circunda. E pela enunciação, que o utilizável se oculta como utilizável, para permitir outro acontecimento: a leitura interpretativa.

O ver-prévio visa a um subsistente no utilizável. Pelo olhar contemplativo e para ele, o utilizável se oculta como utilizável. No interior dessa descoberta da subsistência que encobre a utilizabilidade, o subsistente que-vem-de-encontro é determinado assim-e-assim em sua subsistência.(HEIDEGGER, 2012, p.445).

A enunciação é um acontecimento, onde o que está subsistente é determinado num *o quê*. Também ali uma modificação se dá, pois a estrutura de *como* de uma interpretação

experimenta uma retirada de uma *totalidade-de-conjunção*. Separado de suas amplas possibilidades de articulação de um ser-do-mundo-ambiente. Tem-se algo que acontece na enunciação e que reprime as possibilidades, tornando-se o *só subsistente*. Essa a propriedade de uma enunciação - “esse nivelamento do ‘como’ originário da interpretação do ver-ao-redor em como da determinação-da-subsistência é a prerrogativa da enunciação. Somente assim a enunciação conquista a possibilidade da pura mostraçã contemplativa” (HEIDEGGER, 2012, p.447).

Tem-se dois momentos, dois existenciários. A enunciação os diferencia. Um momento originário e outro após a enunciação. Aquele, Heidegger chama de um como originário, um “hermenêutico-existenciário”, onde está o vê-ao-redor. Este outro, é um como “apofântico”, que diferencia, no dizer da enunciação (HEIDEGGER, 2012, p.447).

1.2 Entender e Interpretar

O *ter-prévio*, *ver-prévio* e *conceito-prévio* fundam a *interpretação* de algo como algo.

A interpretação não acontece um estado puro, limpo de pressupostos de algo previamente dado [*eines Vorgegebenen*]. Acontece, ao contrário, sempre a partir de algo já-dado.

Quando a concretização particular da interpretação, no sentido da interpretação, exala de texto, apela de bom grado para o que de imediato ‘está-aí’, o que está aí de imediato nada mais é do que a indiscutida, e que-se-entende-por-si-mesma, opinião-prévia do intérprete, que ocorre necessariamente em todo princípio-de-interpretação como aquilo que já é ‘posto’ com a interpretação em geral, isto é, já é previamente dado no ter-prévio, no ver-prévio e no conceito-prévio. (HEIDEGGER, 2012, p.427).

Algo já-dado está à mão. Acontece aí a concretização de um *sentido*. O ente faz-se aberto em sua possibilidade com o projetar de um entender. Do interior do mundo em geral, o ente é projetado em uma dada mundanidade fixada de antemão, dotada de significados e de ocupações de um ser-no-mundo. O ente é descoberto com o ser do *Dasein*, quando aberto em sua possibilidade de entendimento, fazendo-se em *sentido*. Ou melhor, e num sentido mais próprio heideggeriano, fazendo-se sentido quer dizer *ser-sentido* com a chegada do ente.

Dizer que algo *tem sentido* atrai, também, a assertiva constatação sobre a *validade* de algum objeto. *Validade*, pode-se dizer, como o sentido de um juízo em relação a um ente, que o torna *objetivo*, numa *validade objetiva*. Tem-se um sentido do ente que agora *vale* de forma

universal, atemporal e descontextualizada, assim determinado para todo aquele que julgue racionalmente. Vale, em si mesmo, como um *ser-vinculante*.

Heidegger diz que se se pretende uma teoria crítica do conhecimento, mas não é sequer enxergado o fenômeno que se descortina. O que se subentende é alienado, ditando uma relação apropriadora, na qual o sujeito “sai propriamente para ir até o objeto”. No entanto, é recomendada uma prudência metódica, para não se restringir o conceito de sentido a conteúdo do juízo. Deve-se, antes, partir de uma concepção de sentido, como um “fenômeno existenciário, em que se torna visível a estrutura formal do que pode se abrir no entender e articular-se em geral na interpretação” (HEIDEGGER, 2012, p.441).

Heidegger diz que “sentido é aquilo em que a entendibilidade de algo se mantém” (HEIDEGGER, 2012, p.429). Portanto, o entendimento é um existenciário do *Dasein*, está no ser, *que se lança no aí*, para o que vem de encontro e permanece. O sentido está onde está a entendibilidade. Não é bem um novo, mas uma *articulação*. Na medida em que algo pode ser entendido como algo, numa estrutura que se faz com o ter-*previo* e o conceito-*previo*, o sentido é essa relação de um projeto em direção ao que é dado. *Entender e interpretar* integram a constituição existenciária do *Dasein*, num *ser do aí*, e o *sentido* de um ente é existenciário da abertura do entender. Falar em *sentido*, portanto, não é cuidar de uma propriedade que se vincula ao ente, ou ao seu entorno, mas, ainda, um existenciário do *Dasein*. Assim, diz Heidegger, “só o *Dasein* ‘tem’ sentido, na medida em que a abertura do ser-no-mundo ‘pode ser preenchida’ pelo ente que nele pode ser descoberto” (2012, p.429). Do ente, vem a *relação*, que acontece com a abertura do ser do *Dasein* e, assim, dá-se apropriação no entendimento (ou rejeição de um não-entendimento).

O que está pronto *para* é o sentido, e, assim o *sendo*, é inerente ao existir do *Dasein*, não se confundindo com um *algo deslocado* da existência, ou como um *prévio*, um embasamento que sustenta o ente. O *sentido* não será algo contraposto ao ente, nem mesmo ao ser, até porque, diz Heidegger, isto que se diz que *fundamenta* algo só se faz acessível neste *sentido* que apronta o significado para o discurso, e que é inerente ao *Dasein*. O fundamento é, assim, *sentido*, “mesmo que ele mesmo seja o abismo da falta-de-sentido” (2012, p.431). Até mesmo o que se diz do “*sem-sentido*”, para Heidegger está localizado na não-conformidade com o modo de ser do *Dasein*: “Se essa interpretação ontológico-existenciária do conceito de ‘sentido’ for mantida firmemente em seu princípio, então todo ente não-conforme-ao-modo-de-ser do *Dasein* deve ser concebido como sem-sentido, isto é, como em geral e essencialmente estranho ao sentido.” (2012, p.429). O sem-sentido é uma expressão de uma configuração

ontológica. Pelo fato de a interpretação dar-se com o já-dado em forma de conceitos prévios que se lançam por sobre o entendido, o que é *sem-sentido*, para Heidegger, é o que vem para se contrapor, sendo, portanto, um *contrassenso*. *Sentido do ser* é, pois, a pergunta do ser na entendibilidade do *Dasein*. Nada além do ser, nada por demais subsistente num sentido anterior ou estranho ao ser.

Justamente pela apropriação de um entendimento surge a *interpretação*. Importante consideração, para Heidegger, a interpretação não cria o entendimento, ou o sentido, não faz do entendimento algo diverso, mas faz do entender “*ele mesmo*”. De forma que, a interpretação se funda *existencialmente* no entender. Também, não está a interpretação no mesmo patamar que o entendimento, ou numa função de só tomar conhecimento do entendido, posto que com a interpretação elabora-se as possibilidades projetadas no entender (HEIDEGGER, 2012, p.421).

O ver-ao-redor *descobre* e, nesta condição, o mundo já entendido é interpretado. O que o ver-ao-redor descobre é o *utilizável* ante a visão-que-entende. O ente em suas funcionalidades faz-se visível no campo do utilizável que aparece ao ver-ao-redor, compondo outro campo, o da ocupação. O que se faz visível é desde já tomado pela interpretação como tal, tomado em sua estrutura de algo como algo. Heidegger diz: “À pergunta do ver-ao-redor sobre o que é este utilizável determinado, o ver-ao-redor responde interpretando: isto é para.” (HEIDEGGER, 2012, p.423).

Distancia-se, aqui, a referência enunciativa de uma *nomeação*. Nomear, como algo que se cria com a enunciação. O *para quem* indicado numa enunciação é já o nominado entendido, aquilo por que se pergunta. O entendido já está acessível e sua possibilidade de ser destacado é demonstrável com o como quem – “o ‘como’ constitui a estrutura do ser-expresso de um entendido; ele constitui a interpretação” (HEIDEGGER, 2012, p.423). Da mesma forma que não, necessariamente, se nomeia quando se enuncia, também não precisa se enunciar para o entender e o interpretar. Estes estão subjacentes ao ver-a-redor, como um ver antepredicativo, que revolve ao utilizável do mundo-ambiente e que independe de uma enunciação determinante.

A tarefa do entendimento e da interpretação pode sugerir sê-la a de atribuir significados. Também, de outra ponta, pode-se deduzir que a interpretação e o entendimento sejam aquelas funções que *reconhecem* algo subsistente, e independente do *Dasein*. Se do ver-ao-redor algo se destaca como algo, pode-se *interpretar* estarmos diante de uma função *prima facie* que faz saltar um antecedente, um *a priori*, um *subsistente nu*. Seria esta dedução um equívoco quanto à leitura da ação interpretativa. Para Heidegger, tal ação traz a função de *abertura*, e, não, a de

projetar valoração a algo prévio. A interpretação está numa conjunção aberta no mundo e, com *o-que-vem-de-encontro-no-interior-do-mundo*, põe-se à mostra (2012, p.425).

Há, portanto, uma *totalidade-da-conjunção* que é sempre desde já entendida no utilizável. Está ela subentendida, não requer sequer tematização. É sempre interpretável, mesmo que recolhida no entendimento *não-destacado*. E, diz Heidegger, é justamente por essa sua qualidade característica que a *totalidade-da-conjunção* faz-se como *fundamento essencial da interpretação cotidiana do ver-ao-redor*. Da conjunção, pois, o fundamento da interpretação cotidiana está cada vez numa já entendida totalidade. A interpretação apropria-se do entendido. Com o ter-prévio, o mover de um entendimento relativo passa a se compor de um entendimento da *totalidade-de-conjunção*.

A interpretação retira do descoberto o entendido, sob a condução de um ponto-de-vista que fixou o que deve ser interpretado, o que se torna *concebível*. O *conceito*, para Heidegger, tanto pode ser formado de um extrair do ente pela *interpretação*, como pode ser algo dado pela interpretação, forçando o “ente a submeter-se a conceitos a que ele se opõe conforme seu modo de ser” (2012, p.427). Neste sentido que Heidegger afirma que a interpretação se funda sobre um *conceito-prévio*. Tudo está dado. A interpretação parte de um *ver-prévio*, de um *ter-prévio* e, agora, de um *conceito-prévio*.

De uma infundável gama de possibilidades, a *totalidade da conjunção* compromete o interpretar com um sentido que lhe encobre. Há que se destacar os tipos que vão surgindo: a interpretação encoberta no ser-ocupado e a interpretação que se dá lançada por uma enunciação teórica. Entre ambas, uma infinita variedade de modos de interpretar:

Entre a interpretação ainda inteiramente encoberta no entender ocupado e o caso extremamente oposto de uma enunciação teórica sobre subsistente, há uma multiplicidade de graus intermediários. Enunciações sobre acontecimentos do mundo-ambiente, descrições do utilizável, ‘informes de situação’, registro e fixação de uma ‘condição fatural’, descrição de um estado-de-coisas, narração do acontecido. Essas ‘proposições’ não se deixam reduzir, sem deturpação essencial de seu sentido, a proposições enunciativas teóricas. Elas, como estas, têm sua ‘origem’ na interpretação do ver-ao-redor. (HEIDEGGER, 2012, p.447).

Essa variação de modos-de-ser traz para Heidegger uma indagação sobre o fenômeno do “*como*”, esquecido na história epistêmica. De tantas possibilidades para o agir interpretativo, apontando para *modos-de-ser*, traz à centralidade o *como*. Acobertado pela *razão* (λόγος) o *como* foi-se ocultando pelos enunciados. A raiz ontológica do ocultamento é confundida com a própria orientação grega sobre o pensamento racional. Diz Heidegger que λόγος passou a ser, ele mesmo, um ente, assim como as palavras, que de imediato expressam um λόγος tínos, λόγος,

e também se encontram como coisas. Reconsiderando, porém, o *como-apofântico* desde Platão, vê-se que ele aponta para σύνθεσις e διαίρεσις como unidade de expressão verbal das palavras. Toda palavra tem uma síntese e uma divisão (diérese).

No português, diérese pode ser expresso como *passagem* de um ditongo para um hiato¹. Por exemplo, no texto, “*sa-u-da-de*”; na tradição oral “*sau-da-de*”. Um alongamento silábico que divide, reunindo, e que reúne, dividindo. E, na poesia, é um recurso métrico. O que acontece, em poesia, é uma amostra do *como*, que em cada palavra traz uma unidade de um todo verbal, sem que possa segregar em, de um lado, algo, de outro lado, outro algo. Assim também, entendeu Heidegger já está disposto em Aristóteles que toda mostraçã da palavra é *reunir e separar*. Segundo Heidegger, Aristóteles deixou de forma mais assertiva que todo λόγος é ao mesmo tempo σύνθεσις e διαίρεσις, não de maneira disjuntiva, apofântica, como *juízo afirmativo*, de um lado, e *juízo negativo*, de outro. Porém, ressalva Heidegger que Aristóteles não chegou a fazer uma pergunta fundamental: *Que fenômeno é o que no interior da estrutura do λόγος, possibilita e ao mesmo tempo exhibe a caracterização de toda enunciação como síntese e diérese?*

Esta pergunta levaria Aristóteles, diz Heidegger, ao fenômeno do “*algo como algo*”. Estrutura esta que deixa perceber que *algo* somente é entendido *em relação a algo*, em conjunção, de forma a compor o *entendimento*, reunindo e separando o reunido, entregando a *interpretação*. Assim também tal fenômeno possibilita revolver à interpretação e suas derivações de possibilidades, como acima descrita. Em Aristóteles, essa questão não foi adiante, no entendimento de Heidegger, tornando a análise aristotélica do λόγος superficial, pois resumida a *teoria do juízo*, onde *julgar é ligar e separar representações e conceitos* (HEIDEGGER, 2012, p.449). Se ampliarmos a visão sobre a estrutura do “*como*”, também o “*é*” passa a ser posto de outra forma, na leitura heideggeriana. O “*é*” entra na relação da analítica existenciária do *Dasein* e do fenômeno que vem de encontro no interior do λόγος.

A palavra é o encaminhar do λόγος e, historicamente, na filosofia ocidental, vem experimentada como representação. O ente que ela mostra é sentido como subsistente. E o sentido do ser tornou-se indiferente. A mostraçã do λόγος como autência separaçã e reuniã caiu no esquecimento.

O *entender* e o *interpretar*, ainda que vistos em gradações de um estar ocupado ou de um analisar teórico sobre tal, são essas estruturas que apontam para uma conjunção do ver-

¹ Dicionário google.

ao-redor e do ter-prévio, que se dão com a abertura do ser-no-mundo. São, portanto, movidas na estrutura do ter-prévio. A interpretação, que vem ao encontro do entendimento para seu contributo, “já deve ter entendido aquilo por interpretar” (HEIDEGGER, 2012, p.431). Para Heidegger, a questão do entendimento e da interpretação sempre foi posta aquém da questão, pelo conhecimento científico. Pela característica deste proceder científico, que se vale do rigor da demonstração fundamentadora, uma possível consideração do ter-prévio ruiaria com o esquema científico. Assim, pergunta (e responde):

se a interpretação já deve se mover cada vez no entendido e deve dele se alimentar, como pode ela produzir resultados científicos sem andar em um círculo, sobretudo se o entendimento pressuposto ainda se move, além disso, no conhecimento comum do homem e do mundo? Mas o círculo, segundo as regras mais elementares da lógica, é *circulus vitiosus*. (HEIDEGGER, 2012, p.431).

O conhecimento é um círculo histórico se insere no círculo da interpretação, por isso está ele alijado da pureza científica que tanto proclama. Sem que seja possível sair dessa esfera do entender, passamos a lidar com um conhecimento que tem que rever suas próprias limitações, nestas possibilidades menos rigorosas de conhecimento. O mesmo pode-se dizer das ciências da natureza ou das ciências ditas exatas. A matemática, diz Heidegger, não é mais rigorosa do que o conhecimento-histórico. Apenas se encontra num campo mais restrito quanto ao âmbito dos fundamentos existenciários e que para ela seriam relevantes. O conhecimento histórico, por sua vez, traz pressuposições ontológicas que ultrapassam a perspectiva de rigor que é própria das ciências exatas, e este prévio do conhecimento histórico é que oferece campo para o *entender* como um “poder-ser do Dasein, ele mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p.435). Neste sentido, quanto às perspectivas científicas *humanas*, se o círculo pudesse ser evitado, mas não. O conhecimento histórico, para Heidegger, está no *circulus vitiosus*, impossível de deslocar-se do olhar do observador. E, neste mesmo sentido, evitar o círculo como uma falha gnosiológica é por si uma falha científica: “Mas ver nesse círculo um *vitiosum* e ficar em busca de como evitá-lo ou pelo menos ‘senti-lo’ como inevitável imperfeição significa que se entende mal o entender a partir de seu fundamento” (2012, p.433).

Conhecimento implica estar inserido numa estrutura própria do *entender* e do *interpretar*. Essa virtude se dá *no que vem ao encontro*. A partir de um acontecimento que envolve *mundanidade*, ser-lançado, *ec-sistência*. O entrelaçar de um *Da-sein*, de um *ser-aí*, que entra em relação com o que vem ao seu encontro. As teorias do conhecimento insistem em subverter essa relação, visando ajustes de um *entender* a um *ideal de conhecimento*, onde aquele se rende a este. *Anomalia*, diz Heidegger! Deslocado de perspectivas, uma vez que a busca de

um *subsistente* não é própria ao *entender*. Pois entender e interpretar trazem suas próprias condições de execução. E, sendo assim, “o decisivo não é sair do círculo, mas nele penetrar de modo correto” (2012, p.433).

O círculo pertence à estrutura do *sentido*. Pertence, portanto, à constituição existenciária do *Dasein*, pois este “*tem uma estrutura ontológica de círculo*”. Mas o círculo de uma hermenêutica é tão-só um *modo-de-ser* subsistente, no entender interpretante. Não se deve reduzir *Dasein* a isto. O subsistente vem ao encontro do *Dasein*, e com o *ser* do *Dasein* pode até se contrapor. O círculo hermenêutico, em Heidegger, diz sobre uma expressão existenciária de uma “*estrutura-do-prévio*” do *Dasein*. Em termos de ação científica, o conhecer deve partir desta condição existenciária e, não, combatê-la, superá-la, tolerá-la. A partir deste reconhecer, abre-se uma possibilidade originária de conhecer. Pela autenticidade, toma-se nova postura para o observador, e para a ciência, que passam a recomendar-se pelo *ter-prévio*, *ver-prévio* e *conceber-prévio*, permitindo-se, também, reconstituir o tema científico a partir das coisas, *elas mesmas* (HEIDEGGER, 2012, p.433).

1.3 O Discurso, a escuta e o calar-se

Um outro existenciário fundamental do *Dasein* é a *comunicação*. Com ela, faz-se a articulação do entendedor *ser-um-com-o-outro*. Neste sentido ontológico, comunicação é *partilha*. Nela, acontece o *ser-com*. Desde já ressalta-se que, em Heidegger, a comunicação, assim como o *conhecer*, anteriormente visto, não se faz como um transporte, do interior de um sujeito para o interior de outro sujeito. A comunicação integra o *Dasein-com* e, assim, já está manifesta no *co-entender* e no *co-encontrar-se*. Para a partilha acontecer, o *ser-com* já está no *co-entender*, só que *ainda* não partilhado, pois torna-se *expressamente* partilhado com o *discurso*, agora assumido e apropriado (HEIDEGGER, 2012, p.457).

O ato de *enunciar* é evidente no acarretar o *interpretar*, mas, também, o *comunicar*. Aliás, o entender está sempre para o *articular*, o que se dá com o *discurso*. Para Heidegger, está tudo no mesmo fenômeno, como constituição existenciária da abertura do *Dasein* – “o fundamento ontológico-existenciário da linguagem é o discurso” (2012, p.453). O discurso, em Heidegger, é *Rede*, e é de igual originariedade que o entender, mas, ainda, o valida, e o fundamenta. Aquilo que está apto para ser articulado como discurso dá-se o nome de *sentido* e, uma vez articulado, poderá ser desdobrado em *significações*. Assim, Heidegger diz: “as significações, como o articulado do articulável, são sempre providas-de-sentido” (2012, p.455).

Mais uma vez está aí o *círculo*. O discurso é um modo de articulação do *aí*. Pois, a partir da entendibilidade, sua abertura existenciária constituída pelo ser-no-mundo faz um outro modo específico de ação de mundo, o *ser-com*, que se dá no discurso. Pelo encontrar-se do ser-no-mundo, a entendibilidade exprime-se como discurso. E a *palavra* chega. Para Heidegger, “das significações nascem as palavras, e não são as palavras que, entendidas como coisas, se proveem de significações” (2012, p.455). Portanto, o todo de significação *accede à palavra*.

O que é dito no discurso? Heidegger responde: “a linguagem é o ser-expresso do discurso”. A totalidade-de-palavra faz um próprio ser-do-mundo. Geralmente, a linguagem é vista como um utilizável. Para Heidegger, um despedaçar em *coisas-palavras*, porque, se visto como existenciário, o discurso é linguagem, uma vez que “o ente cuja abertura ele articula conforme a significação tem o modo-de-ser do ser-no-mundo dejectado, remetido ao ‘mundo’ ” (2012, p.455).

Com o discurso articula-se o significante da entendibilidade do ser-um-com-o-outro. O significante é articulado no discurso, portanto fazer um discurso é discorrer *sobre*. As ações do discurso localizam-se no *assentir, dissentir, exortar, prevenir*, como temas discursivos, assim como *consultar, interpelar, interceder*, como atos de discussão, e estão todas voltadas para um objeto, por sobre o qual se discute. Assim também acontece não apenas no discurso em si, mas em outras expressões da linguagem, como uma ordem, um desejo ou uma intercessão. Esses também importam num *sobre-quê*. Porém, observa Heidegger, este *sobre-quê* do discurso nem sempre traz o invólucro de tematização determinante de uma enunciação. O que é mais característico de um discurso é que aquilo sobre-quê discorre o discurso será sempre abordado a partir de um ponto de vista determinado que, como tal corresponderá com um desejar, perguntar, pronunciar-se sobre, e, neste ponto, buscará comunicar-se (2012, p.457).

Com o discurso, o *Dasein* se expressa, sendo esta uma característica do estar-aí, estar *fora*, do encontrar-se no mundo, o que é inerente ao *Dasein*. Assim, o expressado pode ser dito como a entendibilidade articulada pelo *ser-fora*. E pode-se constatar este fenômeno existenciário pela observação do *como* se dá o anúncio, num *ser-em do encontrar-se*, isto é, a linguagem traz o indicador do ser-em pelas suas modulações expressivas, seja com o tom da voz, o tempo do discurso, a pausa, a entonação, a palavra usada. São indicadores do *ser-em*, estados de ânimo que revelam a abertura do *Dasein*, suas possibilidades existenciárias do encontrar-se.

São constitutivos do discurso: i) o *sobre-quê* se tematiza; ii) o *dito* propriamente; iii) a *comunicação*; e iv) o *anúncio (die Bekundung)*. (HEIDEGGER, 2012, p.459). São constitutivos

do discurso, como são *existenciários* do *Dasein* e da linguagem. Na sua expressão factual, um ou outro desses elementos pode passar despercebido ou mesmo se ausentar, como na situação de um discurso *sem palavras*. Da mesma forma, pensar parcialmente a linguagem como sinônimo de enunciação, ou como manifestação, ou mesmo expressão é mais uma vez tentativa de apreender limitada. Para além dessas configurações, um discurso se compõe da totalidade de tais estruturas e, especialmente, nesta conjunção tomar o discurso e a linguagem a partir de sua constituição ontológica fundada na analítica do *Dasein* será sempre o ponto de partida.

Nesta consideração, o discurso também irá tomar como existenciário o saber calar-se. O discurso participa da existenciária abertura do *Dasein*. E, para tanto, o discurso compreende, como possibilidades, o *ouvir* e o *calar*. Sem esses fenômenos, não se realiza a função constitutiva do discurso. Assim, Heidegger diz: “Não é por acaso que, ao não ouvir direito: dizemos não 'ter entendido'” (2012, p.461). O ouvir é ação constitutiva do discurso. Assim como é também constitutivo da percepção acústica. E o calar é a escuta qualificada sobre um entender, participando o outro.

Paulo Afonso de Araújo, em suas aulas da disciplina “Ontologia e Filosofia da Arte”, ministrada em 2020 na Universidade Federal de Juiz de Fora, faz a seguinte consideração sobre o silêncio e a palavra em Martin Heidegger:

Sem o colóquio de silêncio e palavra, o *Dasein* não seria nem afetivamente situado nem poderia compreender; a ele faltariam as possibilidades de que seu ser se nutre, e assim a existência não poderia jamais ocorrer. Sem o abismo do qual o próprio colóquio se descerra ao Da-sein, faltaria um fundo sobre o qual habitar: o homem não seria homem. É o caráter abissal do ser que funda o habitar do homem. Apenas no corresponder do pensamento ao silêncio do ser, pode dar-se algo como fundamento ao homem. (...). Apenas quando ao pensamento é doada sua própria possibilidade de corresponder ao silêncio do ser, ele pode redizer e assim salvaguardar o dom silencioso do ser. Graças a este corresponder de pensamento e ser, ao homem é dada a palavra, a qual nada mais faz que custodiar em seu dizer o silêncio do ser. (ARAÚJO, 2020, p.113).

O ouvir prepara o estar-aberto que, de acordo com Heidegger, é *primário e autêntico*, para um poder-ser mais próprio, um ser-com para os outros. Heidegger diz: “O *Dasein* ouve porque entende” (2012, p.461). Entendendo, *ouve obediente*. O *Dasein-com* fica aberto ao outro, e *pari passu*, torna-se dependente. Neste ciclo do ouvir, constitutivo do discurso, está incluído o opor-se, o desafiar, o desviar-se e até mesmo o não-ouvir, no sentido estrito da ação, de um negar o entendido. Aqui, o *só-ficar-ouvindo-por-aí* atua como uma privação do entender ouvinte, do ouvinte obediente.

O ouvir existenciário é ainda outro se comparado ao ouvir da escuta psicológica, ainda quando aqui se refira ao ouvir imediato, “desprovido” de percepções de sentido. Para Heidegger, ainda aqui, a escuta primeira jamais será limpa das impurezas de sentido, como se pretende em teoria. Um barulho ou um ruído sempre estará imbrincado ao sentido que opera ao ser-com, como um aparelho eletrodoméstico, ou o passar de uma motocicleta, ou ainda o bater de uma porta. Heidegger sustenta aí que o fato de não ouvirmos “*barulhos puros*”, mas sempre algo ligado ao entender, como os exemplos apontados, seria:

a prova fenomênica de que o Dasein, como ser-no-mundo, mantém-se cada vez junto ao utilizável do-interior-do mundo, e de modo algum imediatamente junto a ‘sensações’ cuja concatenação tivesse primeiramente de ser formada para que se proporcionasse o trampolim a partir do qual o sujeito saltaria para alcançar finalmente um ‘mundo’. (HEIDEGGER, 2012, p.461)

O discurso e o ouvir vem do entender, e não o inverso. O entender não vem do muito ouvir, nem do muito discorrer. Mas, o seu contrário. O fundamento do ouvir e do discurso está no entender. Até mesmo o ouvir *palavras ininteligíveis*, como uma língua estrangeira, ou em meio a ruídos outros, não se está diante da escuta pura, pois não é o acontecer de ruídos desconexos de um mundo, mas, assim como dito, “palavras ininteligíveis”, isto é, um conceito. Algo previamente entendido, se bem que não audível de forma clara. O ouvir é, pois, um constitutivo do discurso como existenciário primário do ter-prévio, do estar-com, do *Dasein* que, entendendo, posiciona-se junto ao entendido, e assim já se encontra, de antemão, com o outro. E a partir do entender-com, ouve-se, pois só quem já entende pode ouvir. Para Heidegger, não ouvimos de imediato, sem este modo existenciário (2012, p.461).

Mais ainda, tanto é assim que não apenas o som, mas o tom da voz, o grau de intensidade, representam modos do dizer que também compõe a conjunção de um *natural* do discurso, e o sobre-quê passa ao largo deste natural co-entendimento do dito. A avaliação do dito em sua adequação ao sobre-quê foi dito é dada no co-entendimento, uma vez partilhado no ser-com. O que permite, também, a resposta como contradiscurso (HEIDEGGER, 2012, p.463).

Por sua vez, o *calar-se* é outra possibilidade essencial do discurso para *enformar* o entender, sem o uso da fala. O calar proporciona comunicação e proporciona manifestação do entendimento de forma mais própria que o discurso por palavras. O entendimento não vem tão eficiente com o muito falar. Ao contrário, diz Heidegger, pois “o prolongado discorrer sobre uma coisa a encobre e projeta sobre o entendido uma aparente clareza, isto é, o que a trivialidade tem de ininteligível” (2012, p.465). O muito discorrer oculta o entendimento, ao passo que o

calar-se possibilita sua melhor chegada. Este muito falar recolhe a *diferença*, guardando no silêncio o não-expresso em palavra:

Nos termos do colóquio de silêncio e palavra isso quer dizer que a palavra se esqueceu de sua proveniência essencial, ou seja, de sua ausculta dos silenciosos acenos do ser. Isso, porém, não significa que este distanciamento da proveniência da essência do pensamento seja uma falta do homem. O ser se esconde em sua essência, e o lugar em que atualiza este encobrimento é precisamente a palavra da linguagem. Com efeito, não é precisamente a palavra que em seu ressoar esconde sua proveniência do silêncio? Não é a palavra que encobre com seu dizer o silêncio de qualquer sentido? Mas é necessário também colocar outra questão: seria possível pensar (dizer) o silêncio se ele não entrasse em relação com a palavra, que lhe contrapondo o abre naquilo que ele é essencialmente? Certamente não! O silêncio tem sentido apenas se contraposto à palavra. (ARAÚJO, 2020, p.115)

Esse calar-se não significa ser mudo. O mudo apresenta uma qualidade particular que é a *tendência para falar*. Estar *para a fala* é a condição do mudo. E o mudo não cala, porque para calar, tem que dispor da fala. Para ele, lhe falta a possibilidade do discurso. Somente o que diz pode calar-se. Entende Heidegger que o que diz pouco está mais para o mudo do que para o calar-se. “Só no discorrer autêntico o calar-se próprio é possível” (2012, p.465). Uma qualidade importante do calar é o de ter algo a dizer. Para dispor de algo e escolher sobre o como fazer. Essa abertura do dizer é o existenciário do calar-se. Nesta abertura, o ser-do-calar-se vence o acontecimento e guarda o *falatório*. O calar é o modo mais autêntico do ouvir no ser-com, trazendo um modo de discorrer que guarda, originariamente, a entendibilidade do *Dasein*.

O discurso é constitutivo do ser do *aí*. A composição do encontrar-se, do entender vem no ser-com, no ser-aí, porque *Dasein* significa ser-no-mundo. O discurso promove o encontro da expressão de si. O discurso é a recomendação da linguagem, porque o *Dasein* tem linguagem. Não para reduzir o *Dasein* como o ente que fala, o homem racional. Não se trata de fala, mas de um acontecimento que só acontece existencialmente, na realização do *Dasein*. Este ente é, no modo de descobrir o mundo e ele mesmo. A linguagem que acontece no *ser-aí* é um referencial do próprio.

A epígrafe deste capítulo diz:

No final, a pesquisa filosófica deve se decidir a perguntar de vez qual o modo-de-ser que convém à linguagem em geral. A linguagem é um instrumento utilizável do-interior-do-mundo ou ela tem o modo-de-ser do *Dasein* ou nenhum dos dois ? Qual o modo de ser da linguagem para que possa haver uma ‘língua morta’? Que significa ontologicamente que uma língua possa crescer e se decompor? (HEIDEGGER, 2012, p.469).

Este excerto do questionar heideggeriano traz à luz a referência à linguagem como um existenciário do *Dasein*, como um seu acontecer. O *Dasein* traz linguagem e, nesta condição, não é um instrumental alheio que se alça perdida no interior do mundo. O despedir de uma língua traz, também, outro tipo de referencial, quando diante desta percepção ontológica.

A linguagem é recomendação do *Dasein*, e seus modos constitutivos, do discurso (e do ouvir e do calar), do entendimento e da interpretação, são também recomendações do ser do aí, do ser-com, num modo que vê-previamente, tem-previamente, conhece-previamente, *circularmente*.

O discurso se expressa no cotidiano com a palavra. Pode ser escrita, desenhada ou falada. Na oratória, outros desdobramentos, que são espelhamentos fenomenológicos do discurso, modos do ser, dão-se em anúncio de uma ec-sistência própria ao *Dasein*. É o que se passa a considerar: a) o *falatório*; b) a *curiosidade*; e c) a *ambiguidade*.

a) o *falatório* (*Das Gerede*)

Ainda que o calar-se e o ouvir sejam referenciais constitutivos do discurso, a sua forma cotidiana de expressão dá-se, no mais das vezes, em palavras. A expressão em palavras vem da articulação dos nexos de significação, onde o ser-do-expresso carrega um entendimento co-originário, do mundo aberto, do ser-do-*Dasein* dos outros, e do *ser-em* (HEIDEGGER, 2012, p.473).

Do expresso em palavras, já consta entendimento e interpretação, e estes são conforme-ao-*Dasein*. O *Dasein* está de imediato entregue ao ser-do-interpretado, que regula as possibilidades do entender e do encontrar-se. Na fala, o entendimento, manifesto no *ser-do-expresso*, segundo Heidegger, diz respeito a duas referências. Primeiro, àquela que se ajusta ao *ser-descoberto do ente*, que é alcançado e transmitido. Mas, também, em segundo, numa correspondência ao entendido e à abertura de horizontes para possível interpretação e composição de conceitos (2012, p.473). O ser-do-interpretado acomoda o *Dasein* em discurso. Mas, para Heidegger, é preciso, antes, perguntar pelo ser-do-discurso, seja ele já expresso ou por expressar-se. Não sendo algo subsistente, é de se investigar pelo seu modo-de-ser e pela sua relação cotidiana com o modo-de-ser do *Dasein*.

O discurso fala de algo medianamente conhecido por todos. Por que ouve e por quem se expressa. O modo do discurso em sua relação com a entendibilidade dá-se assim:

Conforme a entendibilidade mediana que já reside no expressar-se da linguagem expressa, o discurso comunicado pode ser entendido amplamente sem que o ouvinte tenha de se pôr em um ser originariamente entendedor daquilo sobre-que o discurso discorre. Mais do que entender o ente sobre o qual o discurso discorre, só se procura ouvir o discorrido como tal. Este é entendido, o sobre-quê só o é mais ou menos, por cima; visa-se ao referido discurso, porque o dito é por todos entendido na mesma mediania. (HEIDEGGER, 2012, p.473).

O discurso move-se numa *ocupação*, que menos se dá numa abertura originária ao ser do ente sobre o qual se discorre, e, mais está para permanecer ocupado entre “*o ser-um-com-o-outro*” enquanto se dá o “*discorrer-uns-com-os-outros*” (HEIDEGGER, 2012, p.473). A ocupação, aqui, não é com o sobre-quê, mas o *discorrer* é a ocupação do discurso.

É pelo ser-do-discurso que a representação (ou a conformidade) do dito pela coisa cria relevo e desloca a linguagem. O discurso assume o dizer-conforme à coisa-dita e responde pelo seu *entendimento* e pela autenticidade do dito. Como o discurso, ele mesmo, não estabeleceu uma anterior relação-de-ser com o ente de que discorre, o que se dá é a contínua “difusão e repetição do discorrido” (HEIDEGGER, 2012, p.475). Daí Heidegger usar a o título “*o falatório*” para corresponder ao ser-do-discurso, e a esse modo fechado de estar-dizendo, estar na relação do dizer-com, de forma a manter-se-com. O falatório é o correspondente modo de ser-do-discurso encoberto. E nisto surge um risco. O discurso tem a propensão-de-ser autoritário.

Heidegger diz assim para mencionar este caráter do discurso: “*a coisa é assim porque a gente o diz.*”. É uma referência que ele faz para demonstrar como o ser-do-discurso tende a se fazer ambíguo e autoritário. Discurso e falatório não são a mesma coisa, pois este é um modo impessoal daquele. O discurso pode vir a se tornar falatório, como em habitual acontece. Mas, o discurso pertence a um essencial constituir do *Dasein*, um existenciário. A tarefa da distinção está em conferir ao discurso o seu modo de abertura. O ser-no-mundo aberto ao entendimento articulado, desencobrando-se. O modo falatório encobre o ente do interior do mundo, movido por ilusão (HEIDEGGER, 2012, p.477). A rotina impessoal do falatório, de um distanciamento do ser-com-o-ente do qual se discorre, para apenas discorrer, numa “*total falta de solo*”, como acentua Heidegger, refuta numa *adequação e apropriação* do ente. *Das Gerede* é constituído neste campo aberto, porém vago e de enorme distanciamento. Tal se dá, não apenas no modo de falar oral, mas entre outros modos de fala, como a escrita ou, o que Heidegger chama *escrevinhação*. Aqui também não se pode mais distinguir o que é originário daquilo que se

repete, indistintamente. E o mais grave: “o entendimento mediano sequer há de querer fazer semelhante distinção, e dela não necessita, pois já entendeu tudo” (2012, p.475).

Este também é o solo da repetição acadêmica, que se faz impessoal e pouco meditativa, pouco contemplativa. O que, também, reflete seus espelhos no cotidiano das formalidades, desde os panfletos jornalísticos por retratar “a realidade” como em comunicações das redes sociais de interação. O *tipo* de entendimento aqui é cada vez mais distante daquele autêntico da relação com a coisa, mas de um *entendimento indiferente*, para o qual qualquer um pode permanecer, sem prévia condição. O falatório faz-se assim, nesta credencial, contribuindo com o embarreamento de interrogações sobre o discurso e sobre a linguagem em seus fundamentos originários. O fechamento cresce, na medida em que se supõe atingir o entendimento daquilo sobre o que discorre (HEIDEGGER, 2012, p.477).

Poder-se-ia supor estarmos diante de um mal que afeta o *Dasein*, sendo-lhe alheio como organismo estranho. Mas, Heidegger considera que está-se a tratar de algo que parte, também, do próprio *Dasein*, lhe sendo inerente. Nem totalmente de um interior para um exterior, como algo da sua natureza, nem totalmente de um exterior que ataca um interior, sem o correspondente evento do encontrar-se no mundo.

Esse ser-do-interpretado do falatório já está sempre estabelecido no *Dasein*. Muito aprendemos a conhecer imediatamente desse modo e não é pouco o que nunca irá além de tal entendimento mediano. O *Dasein* nunca é capaz de rejeitar esse cotidiano ser-do-interpretado no qual de imediato cresceu. Todo entendimento, interpretação e comunicação genuínos, toda redescoberta e toda reapropriação se efetuam nele, a partir dele e contrariamente a ele. Nunca há um *Dasein* que, intocado e incontaminado cada vez por esse ser-do-interpretado, se instale diante da terra virgem de um ‘mundo’ em si, a fim de somente então contemplar o que-lhe-vem-de-encontro. O domínio do público ser-do-interpretado já decidiu inclusive sobre as possibilidades do ser-do-estado-de-ânimo, isto é, sobre o modo fundamental como o *Dasein* se deixa afetar pelo mundo. A-gente delinea por antecipação o encontrar-se, determinando o que se ‘vê’ e como se ‘vê’. (HEIDEGGER, 2012, p.477).

Há algo de fatalístico nesta *historicidade*. Esta é a história do *Dasein*, que se faz em meio ao acontecer da linguagem. Neste modo que se conduziu o ser-do-*Dasein* por entre o cotidiano de um impessoal e uma mundanidade desterrada. Nisto é que a falta-de-solo dita por Heidegger não impediu o falatório de ingressar no que é público, antes o impulsionou, e o impulsiona, pois o mover do falatório requer esse terreno infértil da superficialidade para poder atuar. Aqui, a fala e a escrita estão a fechar o círculo, antes virtuoso. A ideia é de movimento, mas tudo está pausado. Este terreno sem solo torna o *aberto* num *fechado*, pois tudo já está desde sempre dado, numa percepção (falsa) de *descobrimto*. Porque o descoberto precisa

retornar ao encoberto! E, como diz Heidegger, “não retornando ao fundamento daquilo sobre o que discorre, o falatório é sempre um fechamento a partir de si mesmo e conforme ao próprio abandono” (2012, p.477).

A coisa sobre a qual fala *Das Gerede* está perdida em meio ao entendimento indiferente e, assim sendo, preserva-se o *proprium* da conversa. A autoridade é a qualidade que é carregada pelo falatório e pela *escrevinhação*. A linguagem, deslocada. O entendimento já está dado, a interpretação, referenciada, o dito pelo dito, a coisa tornando-se o dito, o ouvir-dizer e o lido por cima. Estes referenciais lançam a ambígua composição de um existenciário do *Dasein*, que o coloca em encoberto. E aquele estranhamento que acontece diante de um estágio que se põe em suspenso o *Dasein* encobre-se também, torna-se oculto diante das vestes da tonalidade afetiva de um mediano cotidiano impessoal que é *Das Gerede*.

Heidegger mostra que há uma ambiguidade nessa fatalidade. Se, de um lado, o acesso às relações originárias (ser-com o mundo, *Dasein-com*) está impedido por um suspenso modo de deixar-se conduzir do falatório, por outro lado, permanece o *Dasein* sempre no mundo, em ser-com. E isso só acomete ao *Dasein*, que traz essa propensão ao aberto, num modo de abertura que é o discurso, que se lança ao mesmo tempo que recolhe um entender, sendo *proprium*, sendo sua constituição ontológica. Estando *aí*, o *Dasein* é aquele que está para o *desenraizamento* (HEIDEGGER, 2012, p.479).

b) a curiosidade (*die Neugier*)

Com este título, Heidegger trouxe uma abordagem sobre a *visão*, como um sentido de abertura do *Dasein*, sempre a partir do conceito de *mundanidade do mundo*. A visão é uma referência direta ao modo do *Dasein*, de se abrir ao mundo. Tanto, que foi representada por Heidegger como nascida da *clareira do Dasein* – “se deu o nome de clareira do *Dasein* à abertura do ser-em, na qual é pela primeira vez somente possível algo assim como a *visão*” (2012, p.479). Com a *visão*, *Dasein* e ente entram em relação e as possibilidades-de-ser se dão.

A *visão* é, para Heidegger, um referencial que se revela na cotidianidade a partir de uma propensão – uma tendência para o ver – a que denomina *curiosidade*. Tal tonalidade não se reduz ao *apenas olhar*, mas diz de uma condição da percepção que se dá com o mundo que vem ao encontro através do ver. Da mesma forma, também não se confunde com o que Heidegger atribui aos gregos de uma referência ao mero conhecer, ou ao *prazer de ver*, mas, antes, a

curiosidade é para Heidegger, uma disposição “*ontológico-existenciária de princípio*”. Com os gregos, já se mostrava o cuidado com o *ver*, como a abertura para um investigar da origem das coisas. O *modu operandi* científico nasce com o *ver*. A propensão ao conhecer nasce com o *ver*, mas desde que o perceber vidente se volte à descoberta.

Todo desvelar originário encontra pouso na visão. E de tal forma que, lembra Heidegger, já em Santo Agostinho essa referência ao *ver* é falada na observação de sê-la independente do sentido expressado. Isto é, ainda que pelo ouvir, tatear, degustar ou cheirar, é ainda antes esta visão ontológico-existenciária. O *ver* está para os demais sentidos, quando diante deles é o mover do conhecer. Para aquilo que só a visão identifica, não se ousa expressar os demais sentidos, porém a recíproca não é verdadeira, pois é típico usarmos expressões como “olha como soa, olha com o cheira, olha como é duro” (HEIDEGGER, 2012, p.483). Em todos os sentidos, há uma referência originária a esse *ver*; ao que Heidegger chama de *concupiscência dos olhos*, esse impulso ao conhecer presente em todos os sentidos, afeto diretamente aos olhos.

A curiosidade advém de uma constituição existenciária do *Dasein*. O já citado *ver-ao-redor* entrega a ocupação ao ser-no-mundo. O *ver-ao-redor* descobre o utilizável e o preserva pela ocupação, seja na execução do utilizável, seja no seu repouso. Aqui, a ocupação não desaparece, mas é o *ver-ao-redor-do-utilizável* que se aquieta e está livre. O *ver-ao-redor* agora livre não está para o *utilizável* e é deste novo estado que a ocupação está-para. No utilizável, a ocupação tende ao distanciamento. Já no repouso do *ver-ao-redor-do-utilizável*, a ocupação já não tem mais nada à mão do que se ocupar. E aí, amplia as possibilidades de outro tipo de distanciamento, agora indo de encontro à estranheza. Sem o utilizável, o *Dasein* se ocupa do mundo como configurado. E nesta configuração, configura, também, o distante no próximo. O *Dasein* encontra um modo de ocupação diverso, voltado para amplitude, liberto do que estaria imediatamente à mão.

Há um porém. *Die Neugier*, neste estado liberto do *ver-ao-redor*, não se dá com vistas ao entender-se com o que se vê, mas ao tão-só *ver*. *Ver*, e buscar novamente o novo, aproximando o distante, soltando, passando de um para outro novo, abandonando-se ao mundo. E é “por isso que a curiosidade se caracteriza, especificamente, por uma impermanência junto ao que está mais próximo” (HEIDEGGER, 2005, p.233). Este modo-de-ser da curiosidade não está na contemplação, mas, ao contrário, numa inquietação que não demora em paragem alguma. Está sempre para o novo, para a busca ansiosa pelo diverso do que pede demora. Contemplação, espanto, pouso, são impróprios estados à curiosidade, que está muito mais para o impermanente e para o disperso. Para além disso, Heidegger ainda aponta uma terceira característica, a que se

poderia chamar de *desamparo* (HEIDEGGER, 2005, p.233) ou *ser-irrequieto* (HEIDEGGER, 2012, p.485):

Não busca também o ócio da detenção considerativa, mas, ao contrário, busca a inquietação e a excitação do sempre novo e a mudança de o-que-vem-de-encontro. Nessa incapacidade de permanecer nas coisas, a curiosidade se ocupa da constante possibilidade da distração. A curiosidade nada tem a ver com a consideração maravilhada do ente, com o *θαυμαζείν*, não se interessa em que a admiração a leve a não-entender; ao contrário, ocupa-se de um saber, mas somente para ter sabido. Os dois momentos constitutivos da curiosidade, a incapacidade de permanecer no mundo-ambiente da ocupação e a dispersão em novas possibilidades, fundamentam o terceiro caráter essencial desse fenômeno, que denominamos o ser-irrequieto. A curiosidade acha-se em toda parte e em parte alguma. Esse *modus de ser-no-mundo* desvenda um novo modo-de-ser do *Dasein* cotidiano, em que ele constantemente se desenraiza. (HEIDEGGER, 2012, p.485).

Impermanência, dispersão e desamparo atuam como propriedades da curiosidade, esse segundo fenômeno que caracteriza a abertura do *Dasein* cotidiano. Assim como *das Gerede*, a *curiosidade (die Neugier)* também é uma expressão desse lugar impessoal que rotiniza o *Dasein*. Tanto a curiosidade quanto o falatório estão no cotidiano, aquela com o tudo por ver, este tudo por dizer. Estão justapostos e imbrincados, contribuindo, um com o outro, no modo de ver, de ler e de dizer, e trazendo uma ilusão de *vida vivida*. Como diz Heidegger, “a curiosidade, para a qual nada está fechado, e o falatório, para o qual nada fica sem ser entendido” (2012, p.485), o que remete ao terceiro fenômeno que caracteriza a abertura do *Dasein* cotidiano: a *ambiguidade*.

c) a ambiguidade (*die zweideutigkeit*)

Cuida-se de fenômeno quase síntese dos outros dois anteriores, contribuindo, de per si, com o modo cotidiano quando já não se torna mais possível apurar o que se abre e o que não se abre ao *Dasein*. Diante do que vem de encontro como acessível a qualquer um, provocando a imediata autoridade da fala de qualquer um, o entendimento autêntico já não é mais distinguível. *Die Zweideutigkeit* é o constitutivo que sinaliza para algo que se foi distante, perdido na relação com o mundo, no ser-um-com-o-outro e consigo mesmo. Não obstante, o distanciamento não é sentido, porque a manifestação é de apropriação do todo entendido e expresso. Ambiguidade, para Heidegger, está neste dar conta de todo entender, fechado para uma outra possibilidade diversa:

Não somente cada qual conhece e discute o que é e sobrevém, mas, além disso, cada um já sabe como discorrer sobre o que deve ocorrer, sobre o que ainda aí não está, mas que deveria ocorrer ‘efetivamente’. Cada um já suspeitou e rastreou sempre antecipadamente o que outros também suspeitaram e rastrearam. (HEIDEGGER, 2012, p.487).

Essa propensão ao domínio de tudo a partir do ouvir dizer é o que desencadeia a ambiguidade, que devolverá o desinteresse por sobre tudo. A atenção será mantida na superfície da curiosidade e do falatório, na medida do *estar-com*. Perderá, porém, sua vitalidade, na medida em que requer permanência no presentir, que remete a si. Pois o interesse revelado na curiosidade e no falatório só dão conta no estar com o outro, e em direção ao novo. Jamais no solitário retorno a si mesmo. Ambos não dão conta e até combatem esse movimento de retorno. O falatório, diante do visto, traz a arma de relevar o que está à mão, como presentido, reagindo com a constatação do feito. Não recolhe, reage. Não aquieta, agita. Não indaga, responde. O falatório, diz Heidegger, “não pode mesmo suportar que o que ele sempre suspeitou e constantemente exigiu agora de modo efetivamente real, pois, com isso, retira-se-lhe nada menos do que a oportunidade de continuar suspeitando” (2012, p.489).

Em vista do anseio por sempre o novo, o falatório acaba por contribuir para o tempo de ambiguidade. Heidegger considera o *Dasein* como inerente ao silêncio, o que o remete ao malogro e à retração de movimento, à lentidão. Falatório e silêncio, falatório e escuta, são faces de uma constituição existenciária ao *Dasein* no cotidiano. O falatório e a curiosidade estão sempre se lançando para frente, configurando o envelhecimento das descobertas em busca de mais, justapondo-se à ambiguidade do acontecer, que provoca o nada diante do tudo. O falatório ilude com o entendimento absoluto, e a curiosidade impulsiona a novas buscas do novo. *Die Zweideutigkeit* estará sempre cultivando esse terreno.

Para Heidegger, a abertura do *Dasein* impõe a compreensão deste modo-de-ser fundamental da cotidianidade no horizonte destas estruturas encobridores do ser do *Dasein* movimentadas até então.

1.4. Decadência e Cura

Recobrando mais uma vez o epígrafe neste Capítulo 1: “*A pesquisa filosófica deve se decidir a perguntar de vez qual o modo-de ser que convêm a linguagem em geral*”. A partir da questão, e após passarmos pelos constitutivos modos-de-ser no *Dasein*-com o cotidiano, por entre falatório, curiosidade e ambiguidade, um estudo sobre a linguagem em Martin Heidegger, dá-se em termos de se investigar filosoficamente o uso da linguagem. Como ele pergunta na epígrafe: “A linguagem é um instrumento utilizável do interior do mundo ou ela tem o modo-de-ser do *Dasein* (ou nenhum dos dois)?” Ao se enfrentar o cotidiano de um impessoal modo-de-ser do *Dasein*, que circularmente se faz ambíguo, dando voltas em torno da pretensa apreensão de tudo e da pressa por tudo soltar, a fala, a escuta e o silêncio são instrumentais do interior do mundo ou, elas mesmas, são constitutivos existenciários do *Dasein*? E, ainda, a pergunta fundamental ao final da nossa epígrafe sinaliza para esses existenciários quando Heidegger aponta para o fenômeno da *língua morta*: “Qual o modo de ser da linguagem para que possa haver uma ‘língua morta’?”. Diante do ambíguo, do rotineiro, do impessoal, da ausência de repouso e de abertura, do contínuo encobrimento e ocultamento do ser, o que fica na repetição? Para onde se desloca a linguagem? Para onde se recolhe o *Dasein*? Se uma língua está para o *Dasein* como seu acontecimento existenciário, pergunta, ao final Heidegger: “Que significa ontologicamente que uma língua possa crescer e se decompor?” (2012, p.469).

Assim, num estudo sobre a linguagem em Heidegger, faz-se mister voltar na estrutura do *Dasein*, já dita em *Sein und Zeit* (1927) em seus existenciários do discurso, como aqui delineados – falatório, curiosidade e ambiguidade – como caracteres do *Dasein*-cotidiano, que se relacionam à linguagem, entre abertura e decadência (ou decair e lançamento - *das Verfallen und die Geworfenheit*). Por isso Heidegger atribui ao modo-de-ser da cotidianidade o nome de *decair do Dasein* (2012, p.493). Por esta expressão, ressalva não estar atribuindo uma carga negativa, como se se tratasse de uma ‘queda’ a partir de um ‘estado’ mais puro e superior, mas, ao contrário dizendo que o *Dasein* se dá imediatamente junto ao mundo da ocupação, o que usualmente lhe empresta o caráter de estar-perdido, desertado de si, decaindo no mundo. O *decair do Dasein* é referente ao estar absorvido no mundo em ser-um-com-o-outro, conduzido pelo falatório, curiosidade e ambiguidade.

Estamos propensos a considerar esses estágios como impróprios, mas Heidegger aponta para algo muito interessante, ao dizer que *impróprio* não significa “*propriamente não*”, como

se se tratasse de um modo onde o *Dasein* pudesse porventura perder o *ser*. Impróprio não corresponde a algo como que ausente de ser-no-mundo, mas justamente o seu contrário, isto é, constitui “um assinalado ser-no-mundo completamente tomado pelo ‘mundo’ e pelo *Dasein*-com” (2012, p.493). Portanto, não significa um *propriamente não*. Ainda é o *Dasein*, pois em tudo que o *Dasein* é, ele também não é, sendo-lhe próprio.

O *Dasein* é suscetível à queda e, lançado no mundo, *já decaiu*, e decai num mundo que pertence ao seu ser. Tudo lhe é próprio, sendo esta sua *impropriedade*. Este não-ser-si-mesmo que é inerente ao impessoal da decadência é, também um ser-si-mesmo. Ou, nas palavras de Heidegger: “O não-ser-si-mesmo tem a função de uma possibilidade positiva do ente que, essencialmente ocupado, é absorvido em um mundo. Esse não-ser deve ser concebido como o imediato modo-de-ser em que no mais das vezes o *Dasein* se mantém.” (2012, p.493).

Também, não é próprio a este *impróprio* dizer de uma estrutura atrasada ou anterior a um estágio de civilização da humanidade. Não é um estado a ser censurado o *decair do Dasein*. Falatório, curiosidade e ambiguidade são aberturas para o *Dasein*, e também *das verfallen*. E são inerentes. O falatório (e o caráter público do ser-do-interpretado) é manifesto no ser-um-com-o-outro, não sendo anterior (subsistente), nem universal (subsistente), nem afeto ao exterior (subsistente). Então, pergunta Heidegger, “*que estrutura mostra a ‘mobilidade’ do decair?*” Ao que, após referenciar assim o falatório (como também acontece similarmente com a curiosidade e a ambiguidade), diz:

...quando é o próprio *Dasein* que, no falatório e no público ser-do-interpretado, dá-se a ele mesmo a possibilidade de se perder em a-gente, de decair na falta-de-chão, então isto significa que o *Dasein* prepara para si mesmo a constante tentação de decair. O ser-no-mundo é em si mesmo tentador. (HEIDEGGER, 2012, p.497).

O decair do *Dasein* é tentador, pois é um convite nato para o seu cumprimento. Heidegger também diz ser *tranquilizante*, muito calcado no ilusório entendimento universal da curiosidade, que intensifica o *decair*. Neste lugar, “permanece não entendido que o entender ele mesmo é um poder-ser que unicamente no *Dasein* mais-próprio deve tornar-se livre” (HEIDEGGER, 2012, p.499). O público ser-do-interpretado pouco ajuda, posto que a tendência é interpretar o modo cotidiano do decair como *ascensão*. No entanto, com tranquilidade no ser impróprio, permanece no indeterminado, nem tanto de forma inerte e inativo, mas intranquila tranquilidade, ou, na expressão heideggeriana, *estranhante*. Essa é uma abertura para o *Dasein*, posto que tal estranhamento não é alheio a si mesmo, mas, como *autêntico malogro*, o coloca diante de si mesmo e, por esta via, diante de possibilidades de leitura diversa daquelas típicas

interpretações. No entanto, o estranhamento do decair ocasiona, em seu mover, que “o *Dasein* fique preso nele mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p.499), mas “vivendo longe de si” (p.501).

O *Dasein* existe factualmente. Não pode ser confundido com um sujeito epistemológico, isolado do mundo, seu objeto, isolado de si mesmo, como mostrou-se acima com o enunciado predicativo. Nem *Dasein* nem *ser* não são sujeitos. Não são reduzidos à substância, nem a sujeitos de predicação. O *ser é*. O *Dasein acontece* como ser-no-mundo. São *verbos, ações*. E como verbo, desaparecem em tudo que *é*. Este modo, o *decair do Dasein*, lhe empresta fenomenologia própria. Porque justo com o decair encontra-se o *Dasein* no *poder-ser-no-mundo*: “a existência própria não é nada que flutue por sobre a cotidianidade que decai, mas existencialmente é somente um apreender modificado dessa cotidianidade” (HEIDEGGER, 2012, p.503).

A *angústia* é uma disposição afetiva acentuada por Heidegger como caracterização ontológica que retira seu dispositivo no fenômeno do decair do *Dasein* e oferece o solo para o originário acontecimento do ser. Diante da possibilidade de ser, porém o *Dasein* ele mesmo sendo, desvenda-se angústia e *cura*. O decair provoca fenomenicamente uma fuga. Não de um ente intramundano, mas uma fuga para o ente intramundano, como uma ocupação perdida no impessoal. Mas só é fuga porque há estranheza como ser-no-mundo *entregue em seu ser à responsabilidade de si mesmo*. Por entre o cotidiano e a estranheza, brota angústia de situações inusitadas e inofensivas e o não sentir-se em casa, a sensação da falta de solo, é tido como o fenômeno, existencial e ontologicamente, mais originário (HEIDEGGER, 2012, p.529).

A expressão “*cura*” (*Sorge*: “*pre-ocupação*” ou “*cuidado*”, em algumas traduções), em Heidegger “significa um fenômeno ontológico-existencial fundamental, que não é simples, porém, em sua estrutura” (2012, p.547). Pois para explicá-la Heidegger recorre a revolver à linguagem como algo referente ao estruturalmente articulado: “a determinação da pre-ocupação como ser-adiantado-em-relação-a-si-no-já-ser-em...-sendo-já-junto-a põe em claro que esse fenômeno é também em si mesmo ainda estruturalmente articulado” (2012, p.547). A cura está atinente ao *ser* do *Dasein*, não apenas onticamente, como se se tratasse de cuidado ou receio, mas como facticidade do *Dasein*. Essa própria expressão tão hifenizada: “*ser-adiantado-em-relação-a-si-no-já-ser-em...-sendo-já-junto-a*”.

É uma expressão que já indica algo mais profundo e de difícil acesso à linguagem comum. Porque se trata de um retorno a algo que ficou perdido, na sua forma ontológica. Nota-se que Heidegger descreve um modo-de-ser *preposicional* (carregado de preposições e hifens), indicando um modo-de-ser que está sempre a caminho, *ec-sistente* (ou ser-para-fora), em

movimento e consonância com a temporalidade. A *cura* é esse ritmado ser lançado, que não se encontra guardado em si, e nem *aí*, mas está sempre sendo, caindo, perdendo-se, compondo-se em *ec-sistencia*, o que já põe ao centro a questão sobre a linguagem, não como um problema de conhecimento no seu sentido moderno.

Decair e *Cura* são existenciários do *Dasein*, no modo de ser cotidiano, impessoal, ocidental. São manifestações da pre-sença que está sempre em retorno ao esquecido, ao ocultado, ao que, sendo, permanece não-sendo. A fala e o escutar, o dito e o não-dito, o silêncio são também existenciários, que estão sempre denunciando o fenômeno do *Dasein*, por entre o manifesto e o encoberto. A linguagem encaminha o *Dasein* e Heidegger atravessa essa jornada também, pela busca de palavra e de encontro com a linguagem.

Este capítulo pretendeu percorrer o caminho que Heidegger desenvolveu com *Sein und Zeit* nos aspectos que podem ser anunciadores de suas meditações sobre a linguagem. Recobrando a estrutura existencial do *Dasein* e seu modo-de-ser que se tornou impessoal no cotidiano, trazendo à luz estruturas como o *decair* do *Dasein* e sua *cura*, existencialmente como estruturas que estão no recomendar na linguagem, pode-se evidenciar uma investigação filosófica pela redescoberta do esquecimento, também na linguagem. O desconforto, a estranheza e o desamparo são marcas distintivas dessa passagem por *Sein und Zeit*, livro-mestre da filosofia de Martin Heidegger, consagrando suas questões fundamentais e fazendo brotar um nascimento poético, que se revelará mais adiante.

CAPÍTULO 2

DIE KEHRE EM MARTIN HEIDEGGER: Pensar o impensado: a linguagem

“Deixei uma posição anterior, não por trocá-la por outra, mas porque a posição de antes era apenas um passo numa caminhada.”

(Heidegger, M. *Cartas sobre Humanismo*)

Este capítulo tem por escopo explorar as indagações ontológicas no caminho do filósofo, entre o que se considera o primeiro e o segundo Heidegger, em discussões fundamentais de uma ação poética e a modificação de abordagem em relação à linguagem. Os desafios da linguagem são desnudados pelo *Ereignis*, que encontra-se na diferença ontológica entre ser e ente, temporalizando novos percursos numa antevista viragem ontológica. A correspondência com o pensamento será a radicalização do método, que refunda o próprio pensamento, não mais acerca do esquecimento do ser (primeiro-Heidegger), mas do pensar poético (segundo-Heidegger), e vai deixar entrever que poesia para Heidegger não é um instrumental, mas um modo-de-ser, uma ontologia.

O que distingue o primeiro Heidegger do segundo? E o que distingue a abordagem pelo estudo da linguagem em ambos? A viragem ontológica em Heidegger marca o abandono de uma possibilidade em razão de outra possibilidade. Os temas que vão surgindo na composição do filósofo-poeta passam pelo *ser* e *verdade*, pela crítica à metafísica e à filosofia ocidental e pela finitude como elemento de uma *quadratura* que remete à arte. E, nesta condição, a meditação sobre a linguagem é também afetada e Heidegger é permeado pela palavra poética, pelo olhar reflexivo e, de certa forma, até místico, revelando-se a linguagem da arte.

A viragem ontológica em Heidegger o coloca ainda mais dentro da filosofia da linguagem, sem que o seja no sentido conhecido pela linguística, mas pela pura filosofia. Como esse caminho é percorrido indica muito sobre a filosofia de Heidegger. A viragem, ou *die Kehre*, é o caminho.

2.1. *DIE KEHRE*

O termo viragem – *die Kehre* – aponta para uma divisão no caminho dos escritos heideggerianos. O texto “*Da essência da verdade*”, de 1930, é tido como marco de viragem para um segundo Heidegger, ao inaugurar uma orientação sobre o conceito de verdade. Heidegger mesmo reconhece esse momento, na “*Carta sobre o Humanismo*” (1946), traçando essa linha do tempo divisória entre seus escritos, citando o texto de 1930. Dá-se uma mudança de direção em seu caminho. Não, necessariamente, contradições ou mudança de opinião, mas, um novo caminho, ou a sequência de um natural caminhar, como, talvez, preferisse nomear o próprio Heidegger. Neste lugar, inauguram-se meditações sobre a verdade e sua essência, bem como, na melhor reflexão heideggeriana, a “verdade da essência”. Diz-se deixar um pensador da fenomenologia ceder lugar para um pensador que medita o ser. A busca pela origem do ser também é abandonada pela própria relação com o ser, em seus limites.

Paulo Afonso de Araújo considera a composição da palavra “*Kehre*” para dizer do movimento que acomete Heidegger. Então, diz, *Kehre* indica uma virada de um caminho de montanha, ou de uma trilha – “aquele que segue este caminho é obrigado a virar porque a própria trilha ou caminho vira” (ARAÚJO, 2020). E o pensador se vira porque percebe indicações do próprio caminho. O avançar, que aqui só se faz no retroceder, é inerente ao caminhar e a *die Kehre*, como uma pertença originária do tempo que se manifesta com o ser. Heidegger torna-se um peregrino do pensamento, como seu próprio caminho, por entre recolhimento e ec-sistência².

O sentido da *Kehre* está exatamente neste movimento que retrocede daquilo que é manifesto (o ente) à manifestabilidade como tal, que por sua vez permanece velada. Este retroceder que permite avançar evidencia desta forma a produção de uma distância daquilo que se quer aproximar. Este distanciar se consente a livre aproximação daquilo que se encontra a pensar. Aquilo que a *Kehre* como passo atrás persegue é pensar o movimento do ser que se vela iluminando o ente. E apenas neste modo a *Kehre* consente a proximidade do pensamento ao ser. (ARAÚJO, 2020)

² “A ek-sistência enraizada na verdade como liberdade é a ex-posição ao caráter desvelado do ente enquanto tal. Ainda incompreendida, sem nem mesmo carecer de uma fundação essencial, a ek-sistência do homem histórico começa naquele instante em que o primeiro pensador é tocado pelo desvelamento do ente e se pergunta o que é o ente.” In: HEIDEGGER, 2018, p.201

Para ARAÚJO, tem-se por superada a visão de que *Kehre* em Heidegger teria algo a ver com inversão de pensamento, mas, pelo contrário, a de um contínuo encaminhar-se pela questão do ser. O que se tem, na *Kehre*, é uma modificação da coisa para com o observador, e não o contrário. Não houve mudança biográfica-intelectual, mas houve, por certo, uma *Kehre*, a qual está ligada “à própria coisa a que seu pensamento se dirige” (ARAÚJO, 2022).

Portanto, é possível vislumbrar em Heidegger não propriamente uma viragem para nova orientação filosófica, posto seu caminho ser indicador de um desprendimento de escolas da tradição do pensamento. Este marco é visto como um retorno à origem, ao ponto de partida, colocando Heidegger numa correspondência de “pensar o impensado”, não tanto a partir de uma fenomenologia, mas liberando-se de uma questão sobre o significado do ser, e sobre os correlatos teóricos. É o próprio Heidegger quem explica em algumas conferências o acontecer da viragem:

Deixei uma posição anterior, não por trocá-la por outra, mas porque a posição de antes era apenas um passo numa caminhada. No pensamento, o que permanece é o caminho. E os caminhos do pensamento guardam consigo o mistério de podermos caminhá-los para frente e para trás, trazem até o mistério de o caminho para trás nos levar para frente. (HEIDEGGER, 2015, p.80-81).

A virada diz sobre certa disposição afetiva para um ainda maior distanciamento do pensamento metafísico, na realização de uma abertura para a experiência da verdade do ser. E assim, o próprio Heidegger diz: “Trata-se de dizer algo sobre a tentativa de pensar o ser sem levar em consideração a questão de uma fundamentação do ser a partir do ente”. (1989d, p.455). No confronto com o pensamento, este o caminhar, que repuxa e retrocede, enquanto avança. E, neste retroceder, refunda-se enquanto *Dasein*.

A marca metodológica de Heidegger se voltaria, não mais para a analítica do *Dasein* – pensar o ser através do ente – e considerar toda ruína da ontologia desde esse impensado, o que foi a marca de *Sein und Zeit*, mas, agora, se voltaria para uma conduta internamente mais radical, de ouvir o chamado do ser. O retorno heideggeriano é assim a sua trajetória e marca metodológica. Em alguns escritos esta referência é expressa e autobiográfica. Algumas conferências são marcadas pela virada, como a intitulada “*Tempo e Ser*” (1962) num contínuo, numa viragem, numa rota própria de “*Ser e Tempo*” (1927), onde o caminho se torna a colocar.

Trata-se de dizer algo sobre a tentativa de pensar o ser sem levar em consideração a questão de uma fundamentação do ser a partir do ente. A tentativa de pensar o ser sem o ente impõe-se porque, de outra maneira, penso não haver possibilidade de abrirem-se propriamente os olhos para o ser daquilo que é ao redor do globo terrestre; nem se fale então da possibilidade de determinar, de maneira satisfatória, a relação do homem com aquilo que até hoje se denominou ‘*ser*’. (HEIDEGGER, 1989d, p.455)

Heidegger se move para a verdade da essência. O radical da palavra é enfrentado. Inverte-se o pensamento. Não é a essência da verdade, que o pensamento redundante circula linguisticamente. Mas a verdade da essência, como a radicalidade de uma condição pré-ontológica para lidar com a ontologia. Isto é, não sendo possível estar diante do ser sem o ente, mas apenas no modo de sua ocultação, a atenção filosófica deve abandonar o projeto de identificar o ser no encobrimento, como um abismo da metafísica. Mas parte-se para a linguagem e para a historicidade do encobrimento do ser. Historicidade, aqui, não no sentido de história da humanidade, mas como ocultação histórica do envio do ser, como, portanto, história da filosofia e da metafísica, como história do próprio ser. O mistério do ser se desenrola como temporalidade, como presença e como linguagem.

Paulo Afonso de Araújo destaca que o curso da história, na concepção grega de passagem do pensamento à filosofia, deixou o ser, enquanto presença, ser utilizado como aquilo que é o presente, o que tornou-lhe entificado: “Também aqui vige uma conotação temporal, mas, a presença, como aquilo que deixa-ser (*Anwesenung, Anwesen-lassen*) é substituída pelo próprio presente, aquilo que, permanecendo, está disponível ao olhar e à utilização” (ARAÚJO, 2022). Nessa inapropriada identidade, o curso da tradição grega esqueceu-se da diferença ontológica entre ser e ente. Não é um movimento a ser condenável, posto que é próprio da impropriedade do ser, que sempre se oculta ao se revelar no envio.

2.1.1 A mudança de método pelos limites da linguagem

Pode-se observar que a temática da viragem tornou-se complexa dentre as pesquisas sobre Heidegger, no ponto de discussão sobre onde exatamente se situa a sua viragem. Chegando-se a tratar a viragem como uma espécie de amadurecimento do filosófico e uma nova condição estilística, a viragem se dilui não como tal. Mas, o fato é que se tem um dado momento que marca o caminho de Heidegger, e aí está a viragem. O surgimento do *Ereignis*, como a epifania que identifica *Diáresis* e *Sunagogé* entre ser e ente, na história do pensamento. A *Kehre* é vista como afirmação de uma diferença ontológica, entre ser e *Dasein*. Heidegger vê o encontro com o que se torna impossível e chega ao lugar da diferença. Tem-se diante do filósofo o *Ereignis*. A *Kehre*, move-se, portanto, no lugar da *Diáresis* e da *Sunagogé*, pois destaca a diferença, separando universos de pensamento incomunicáveis e impensados, ao mesmo tempo

em que revolve à relação para o círculo hermenêutico do pensamento. Só então, em termos de método, encontramos a modificação de abordagem do tema por Heidegger.

Assim, Marlène Zarader (1990), comentadora de Heidegger, considera *Kehre* como uma modificação de método, a partir do amadurecimento do pensador que percebeu o estado de indeterminação do impensado e, assim, estabeleceu um novo modo de *envio* do pensamento: “só o reenvio do pensamento a esse solo tão fundador como desconhecido permitiria dar-lhe uma base, captá-lo na sua essência real, e, com isso, reenviá-lo aos seus próprios limites” (1990, p.351). Para ela não houve, biograficamente, uma mudança substancial no filósofo, no seu pensamento, mas houve uma mudança natural no próprio caminho, a partir da constatação do encobrimento do ser.

a partir daqui que se vão sucessivamente oferecer dois caminhos ao pensamento: (*) Heidegger propõe-se levantar este encobrimento, e operar assim o descobrimento do impensado inicial. É o projecto de *Sein und Zeit*, projecto característico da primeira época. Tivesse ele sido concluído e o solo teria sido efetivamente posto a nu, o fundamento explicitado, a origem enfim clarificada. (*) mas o projecto não foi concluído; *Sein und Zeit* não foi levado ao termo. Donde um segundo caminho, que nasce do impasse do primeiro: dar conta dessa impossibilidade. Porque é que o descobrimento do solo se revelou impossível? Porque é que a origem não pode ser apresentada positivamente, quer dizer, dissociada daquilo que a recobre? Porque é que ela não pode apresentar-se senão mascarada? Porque, responde finalmente Heidegger, o que se procura na posição de origem só pode manifestar-se em modo de retiro e consiste na sua própria ocultação. (ZARADER, 1990, p.354).

Assim, as modificações em Heidegger dizem respeito ao encontro com as impossibilidades do caminho, dizem respeito ao próprio caminho e, não, à esta sua tarefa fundamental. Naturalmente, a pergunta passa a se dirigir sobre a nova abordagem heideggeriana: “Mas esse impensado, esse ser, essa determinação temporal (constitutivos da origem ocultada), sob que forma são visados no decurso do caminho? É neste ponto que se virão inserir afastamentos e reajustamentos.” (ZARADER, 1990, p.350).

A mudança de método, neste percurso, não é apenas instrumental, mas ontológica. A impossibilidade de seguir um caminho que é abismal provoca outras aberturas e novos rumos. O filósofo se depara com lugares e escolhas. Para Paulo Afonso de Araújo (2022), a viragem distingue dois lugares do filósofo, o primeiro, onde a sua atenção está na temporalidade da analítica existencial, e o segundo, com o pensamento da história do ser. Não são lugares antagônicos, até porque, como visto, o professor considera que Heidegger já trazia, ele mesmo, esses dois propósitos com o projeto inconcluso de *Sein und Zeit*. O primeiro ato, ou primeiro tempo de Heidegger, encontra seu apogeu, de acordo com Paulo Afonso de Araújo, na

abordagem sobre a *Sorge* (a cura), como vimos no capítulo anterior dessa dissertação, em que abordamos *Sein und Zeit*. Neste lugar, uma realidade complexa é alcançada e impulsiona para um outro “fenômeno ainda mais originário”, o segundo ato.

Heidegger depara-se com a finitude e com a existenciária característica do *Dasein* de “ser-para-a-morte”. O projeto de Heidegger estaria, agora, na abordagem do ser, mas a partir da temporalidade, sabendo que o *Dasein* é o único ente que pode compreender o ser. A temporalidade, enquanto *proprium*, deveria ser assumida “de forma quase circular”, revolvendo-se ao caminho do filosofar, de *Sein und Zeit* agora para *Zeit und Sein*. Como sabido, o projeto se tornou irrealizável, de acordo com o próprio filósofo, por limitações da linguagem.

A inevitabilidade da metafísica mostra que no interior da dificuldade linguística está presente um problema de ordem estrutural: partir da pré-compreensão do ser que o *Dasein* sempre possui e da possibilidade de uma interpretação adequada, orientada pela temporalidade, significa, evidentemente, considerar o ser ainda, de qualquer maneira, “compreensível”, isto é, disponível ao pensamento quase da mesma forma que o ente; em uma palavra, ainda de qualquer forma objetivável. (ARAÚJO, 2022)

A linguagem acaba por reduzir o ser ao objetivável, desviando-se do envio. A trama da linguagem passa pelos existenciários do *Dasein*, especialmente a temporalidade, que já toma o ser como algo objetável, compreensível, apreendido, portanto, no círculo das tramas da linguagem. Toda vez que o ser vem à tona como linguagem, é como se ele já escapasse, pela própria linguagem. O fato de o ser permanecer na compreensão do *Dasein* em sentido pré-conceitual o torna aprisionado na linguagem objetivada. O caminho do filósofo se depara com a aporia do encontro da linguagem com o ser e se desvia, faz-se a *Kehre* para a recondução do pensamento, para a verdade da essência do ser. Entre vir e recuar, a linguagem precisa ser até mesmo refundada.

A viragem acontece para irromper uma relação com a linguagem que pudesse ser originária. David Farrell Krell (*apud* DE SÁ, 2011), a partir das constatações heideggerianas sobre as aporias da linguagem, destaca três justificativas ou contextos que se relacionam com o projeto filosófico que abandona o cientificismo como uma imprópria abordagem para o pensamento filosófico:

- 1) Com este termo [die *Kehre*] Heidegger descreveria a iminência de uma virada na história da filosofia ocidental, identificada por ele como a história do ser, que colocaria em questão o futuro de nossa era tecnológica;
- 2) Uma frustrada viragem ou “re-torno”, em seu pensamento, que envolveria a virada de Ser e Tempo para Tempo e Ser e da essência da verdade para a verdade da essência;
- 3) Uma bem sucedida transformação em sua carreira que vai da fenomenologia para “o outro pensamento”, i.e., do existencialismo para “o pensamento do ser”. (*apud* DE SÁ, 2011, p. 46)

O primeiro contexto, ou hipótese, reflete o abismo que a linguagem tecnológica vai se sobrepondo na história da filosofia ocidental, cada vez mais cientificada. O segundo, recobra a necessidade do mergulho no que chama de verdade da essência, refazendo o contato com ser. E no terceiro, o outro caminho possível, do pensamento do ser, e da chegada da poesia. Contextos da viragem, que consolidaram *Die Kehre*.

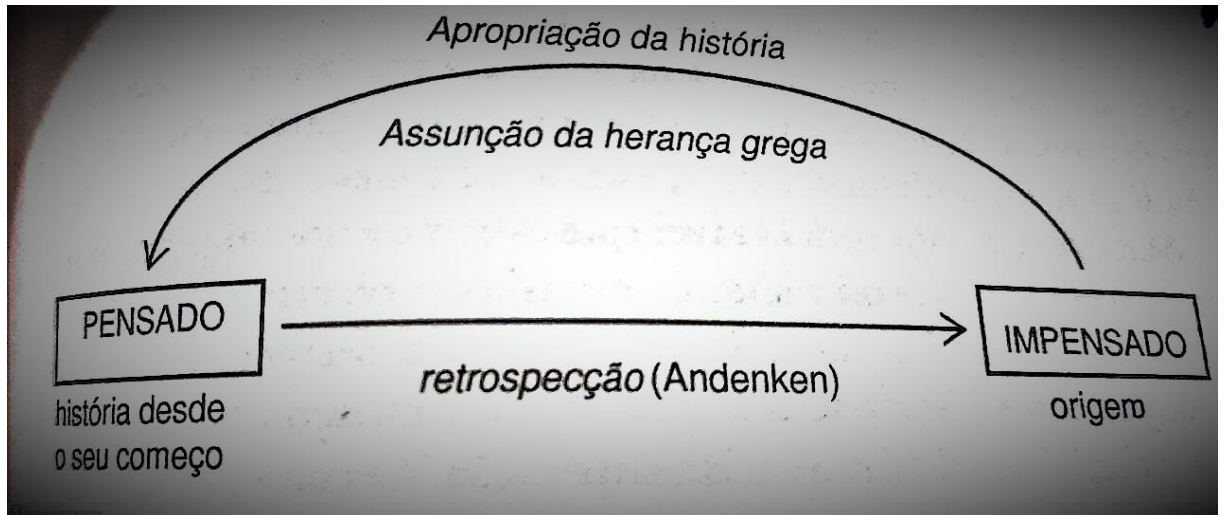
De se citar também Ione Manzali de Sá lembra que Heidegger passou, então, a substituir a expressão “sentido do ser” por “verdade do ser” e, a seguir, “logradouro do ser” (2011, p.47). Com a viragem, Heidegger tenta o “além da filosofia metafísica, caracterizando um meta-filosófico ‘pensamento sobre o ser’ (2011, p.51).

2.1.2 Abismos da linguagem e o *Ereignis*

Estabelecer relação com o ser requer outra forma de pensar. O próprio esquecimento do ser que, de acordo com Heidegger deu-se na tradição metafísica, deve-se ao desvio do pensamento. O que sempre esteve impensado na tradição filosófica, o ser, foi avistado por Heidegger, que passou a compreender que esse apagamento não se deu por uma negligência do pensamento, “mas por causa do que ele ‘é’”. O ser sempre se retirou, não sendo pensado pela metafísica porque não é da metafísica, não podendo ser pensado nas categorias metafísicas, ou alcançado enquanto solo do pensar. E, não podendo ser pensado como o fora tentado, o pensamento caiu num abismo da linguagem:

E é a própria língua – não na sua fixação filosófica, mas já no seu uso corrente – que assinala essa impossibilidade: de qualquer maneira que o entendamos, um fundo é aquilo que podemos tocar, um solo é aquilo sobre o qual nos mantemos – senão sempre de facto, pelo menos de direito. Mas a partir daí o impensado desenha-se inteiramente ‘como oco’, o fundo (*Grund*) inverte-se em abismo (*Abgrund*): o ‘princípio primeiro’ inverte-se numa abertura que se esgota no seu próprio acto de se-abrir-para. (ZARADER, 1990, p.353).

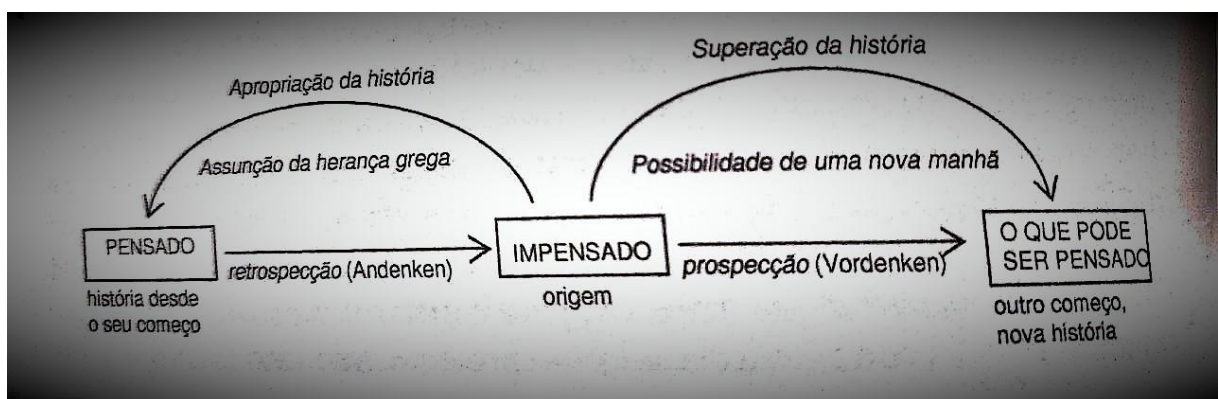
Desde *Sein und Zeit*, Heidegger fixa para si mesmo a tarefa de “pensar o impensado”, o que foi desde muito esquecido – o próprio *ser*. O impensado atua como solo do pensamento. Mas a forma de se pensar foi revista por Heidegger. Inicialmente, o impensado foi o mote da busca.



(Imagem 01 - ZARADER, 1990, p.359 - “A seta horizontal indica aqui o percurso seguido indicando a seta circular a finalidade atribuída a esse percurso, o objetivo que ele visa”.

A imagem esquematizada por Marlène Zarader (1990) busca evidenciar que o primeiro intento, em *Ser e Tempo*, foi de buscar o ser através do ente. Redescobrimo o que foi pensado desde sempre e o que não foi pensado. Essa primeira imagem indica a busca da origem, ou retorno ao impensado - o ser

Já a segunda imagem, abaixo, traz uma centralizada no seu “projecto diretor”, num certo recuo do pensamento para uma abertura ao abismo que é identificado com a impossibilidade de se solucionar a questão da origem do ser. Com o retiro do ser, que foi pressentido por Heidegger na viragem, abandona-se a tentativa de representação do impensado para lidar apenas com o que se faz ocultado, numa outra linguagem.



(Imagem 02 - ZARADER, 1990, p.360 - “Teríamos então o esquema que retoma integralmente o precedente, completando-o simetricamente”.

Nesta linha de pensamento, a viragem de Heidegger recoloca a tarefa de pensar o impensado, porém no seu afastamento, agora longe de querer dar conta de certa origem do pensamento, e do próprio ser, mas se contentando com o “permanecer atento à sua inscrição na língua – essa língua onde se abriu o indissociável par original, e que é a *língua do começo*.” (ZARADER, 1990, p.354).

No profundo mergulho do pensamento, a viragem torna-se um marco, de certa forma fatalístico, da linguagem que sobressaltou-se no caminho heideggeriano. Uma coisa dada: a *Kehre*. Antevista a ontologia do círculo hermenêutico, que é o próprio *Dasein* como âmbito de abertura do ser, muda-se a perspectiva, faz-se a volta. Assim diz ARAÚJO, para quem os limites de *Sein und Zeit* estavam, não em tomar o *Dasein* como um subsistente, mas como tarefa para compreender o “dar-se do ser”, obstaculizado pelos limites ontológicos da linguagem, e passando, com a viragem, a concentrar-se no “dar-se da verdade do ser”:

...pode-se afirmar que, em todo desenvolvimento da obra heideggeriana, o *Dasein* permanece no âmbito de abertura do ser. O que talvez se acentua entre *Sein und Zeit* e as etapas sucessivas – de maneira particular nas *Beiträge zur Philosophie* – é precisamente a compreensão heideggeriana do fato que o *Dasein* é uma tarefa mais que um dado. Neste sentido, o limite do projeto originário de *Sein und Zeit* de compreender o ser a partir do *Dasein* revela-se consistir não tanto na escolha do *Dasein*, mas na escolha de um certo modelo de compreensão inadequado ao efetivo dar-se essencial (*Wesung*) do ser. Depois de *Sein und Zeit* a atenção de Heidegger se dirige ao *Dasein* como lugar exclusivo do dar-se da verdade do ser. (ARAÚJO, 2022)

2.1.3. Marcas da viragem: “Sobre a Essência da Verdade” e a Linguagem

Em “*Sobre a Essência da Verdade*” (1930), Heidegger explora a verdade, por entre verdade da essência, radicalizando a historicidade do ser, provocando a inversão sobre sua obra, de “*Ser e Tempo*” para “*Tempo e Ser*”. Daí em diante, se dedica cada vez mais à *verdade da essência*, numa maneira de pensar o ser, onde a metafísica é vista como história do ser e, pois, como uma condição de possibilidade.

A partir da pergunta sobre o que significa a verdade, abre-se também um caminho novo sobre a linguagem como enunciação do ser. A comentadora Ione Manzali de Sá (2011) contrasta abordagens sobre a verdade, antes e depois da viragem. Em *Sein und Zeit*, vê-se o desencobrimento dos entes, pelo *Dasein*, na sua abertura de mundo, e que é antecedente à noção de verdade como conformidade. Após, Heidegger acentua uma condição mais originária, que é a abertura do próprio ente, que possibilita que uma proposição enuncie algo. Em ambos os

processos, não se entende verdade como conformidade. As proposições da linguagem, pensadas na tradição, estão fora do campo da verdade como desencobrimento.

O sentido conformativo da verdade proposicional pressuposta pela tradição, segundo a qual ‘a verdade consistiria na concordância [omóiosis] de uma enunciação [lógos] com o seu objeto [pragma]’, fora colocado em questão na consideração do âmbito do encontro das duas coisas que concordam, que seria o campo de seus aparecimentos e de sua relação, mostrando que há no comportamento descerrador e descobridor de Dasein uma anterioridade mais originária que a verdade como concordância. Heidegger agora quer pensar uma abertura anterior ao descobrimento do ente na ek-sistência do Dasein, i.e., a abertura do próprio ente que se pro-põe como ente, argumentando para isto que, para que a proposição enuncie algo, seria antes necessário que este algo, em sua verdade, se deixe surgir diante de nós. (DE SÁ, 2011, p.52).

No mesmo sentido, a pesquisadora Danjone Regina Meira (2020) faz uma análise sobre Heidegger em *Ser e Tempo* e pós-*Ser e Tempo*, que abandona a analítica existencial do Dasein e se interessa pelo *Ereignis*, pela diferença ontológica e pela verdade do ser.

Se em ‘Ser e Tempo’ a pergunta pelo sentido do ‘ser’ fora determinada excepcionalmente pela temporalidade na analítica existencial do ‘Dasein’, após ‘Ser e Tempo’, na década de 30, a pergunta pela verdade do ‘ser’ passa a ser, então, determinada não somente por tal aspecto, mas, especialmente, no âmbito do acontecimento apropriador (*Ereignis*). Quanto à essência história, primeiramente, em ‘Ser e Tempo’, Heidegger reconduziria o futuro em relação ao caráter originário do ‘Dasein’ como projeto lançado para a sua possibilidade extrema: a morte, e por outro viés, já na década de 30, a essência histórica revelar-se-ia com relação ao destinar-se da verdade do ‘ser’. (MEIRA, 2020, p.51-52)

Danjone Regina Meira entende que com a virada, a partir da década de 30, a filosofia de Heidegger abandona a terminologia “ontologia fundamental”, que foi elaborada em *Ser e Tempo* como sendo uma ontologia do *Dasein*, fazendo desde então o “passo-de-volta para a origem”. O que significa pensar a verdade do ser e pensar o ente enquanto essência da verdade. (MEIRA, 2020, p.59). Nisso, segundo ela, e de certa forma na linha do que foi dito por Paulo Afonso de Araújo, a virada constitui o caminhar do pensador em círculo, pois ao pôr em destaque a essência da verdade e da linguagem, retoma questões fundamentais para questionar a origem, isto é, retorna à questão do ser.

A analítica existencial instituída em sua ‘ontologia fundamental’ fora abandonada por Heidegger, visto que para inaugurar-se a pergunta fundamental acerca da ‘essência da verdade’ na ‘época da técnica moderna’ seria necessária uma volta para pensar-se a origem, ou seja, não somente perguntar pelo sentido do ‘ser’ mediante o ‘Dasein’ em sua temporalidade (a ontologia fundamental como uma ontologia do ‘Dasein’), mas perguntar a questão do ‘ser’ a partir da ‘essência’. Daí é que Heidegger volta-se especialmente para aquilo que ele denomina como ‘morada do ser’: a linguagem.” (MEIRA, 2020, p.69)

A virada eclode numa abertura para a relação com o pensamento acerca da essência. E, após a viragem, Heidegger ocupa um lugar filosófico que instaura a questão da arte como questão fundamental no envio da verdade do ser. O estudo da verdade se confunde com o estudo da linguagem. Heidegger diz: “Uma enunciação é verdadeira quando aquilo que ela designa e exprime está conforme com a coisa sobre a qual se pronuncia. Também neste caso dizemos: está de acordo. O que, porém, agora está de acordo não é a coisa, mas sim a proposição” (1989b, p.331). Ainda que não seja um texto sobre linguagem, a virada ontológica em Heidegger é marcada pelo acentuar de uma perspectiva sobre esse existenciário do *Dasein*: o enunciado e a coisa que se enuncia não são o mesmo!

A meditação sobre a proposição e seu caráter corretivo chega à meditação da essência da verdade. Com o enunciado “*A moeda é redonda*”, Heidegger faz seu exercício. Diz ele:

A moeda é feita de metal. A enunciação não é de nenhum modo material. A moeda é redonda. A enunciação não tem nenhum caráter espacial. A moeda permite comprar um objeto. A enunciação jamais é um meio de pagamento. Mas, apesar de todas as diferenças, a enunciação em questão concorda, enquanto é verdadeira, com a moeda (1989b, p.333).

Como pode coisas tão distintas estarem adequadas uma à outra? Essa a pergunta fundamental. A que Heidegger diz, a enunciação, estando adequada à coisa, deveria por certo, tornar-se a coisa, “*mas isto a enunciação jamais consegue*”. E, de certa forma, na medida em que essa distância se estabelece entre coisa e enunciado, preservando este seu caráter relacional sem que se torne o mesmo, o desvelar da coisa se faz mais autêntico, mais *verdadeiro*.

A liberdade de deixar a distância atuar entra em cena como o fundamento da diferença e como possibilidade da conformidade entre enunciado e coisa, na medida em que cede lugar para o desvelamento do ente, transcendendo o entendimento sobre cura ou cuidado, como trabalhado no capítulo anterior.

Deixar-ser significa o entregar-se ao ente. Isto, todavia, não deve ser compreendido apenas como simples ocupação, proteção, cuidado ou planejamento de cada ente que se encontra ou que se procurou. Deixar-ser o ente – a saber, como ente que ele é – significa entregar-se ao aberto e à sua abertura, na qual todo ente entra e permanece, e que cada ente traz, por assim dizer, consigo. Este aberto foi concebido pelo pensamento ocidental, desde o seu começo, como *tà aléthea*, o desvelado. (HEIDEGGER, 1989c, p.336)

Com a liberdade que desvela do ente, a ec-sistência se faz, e esta, para Heidegger, significa menos existência como enraizamento moral do homem que objetiva uma identidade transcendente, e mais a possibilidade de expor-se ao caráter desvelado do ente como tal

(HEIDEGGER, 1989b, p.337). Certamente, Heidegger também considera que o desvelar se dá de forma ambígua, posto que ocorre no mundo, isto é, naquilo que vem abandonado a uma disposição afetiva historial, encobridora, portanto, do próprio do mistério do ente. A ciência que revela o ente, também o oculta, encobrendo o que reporta à não-verdade, o que também é parte da essência da verdade. Essa ambiguidade da linguagem é também do ente. E esta liberdade de deixar-se assim, *quieto*, é também um modo de pensamento e de caminho.

Ao se optar por um pensamento científico que determina e que é corrente, o mistério se desvia e torna inquieto o *Dasein*. Heidegger chama esse modo de *errância*. “O homem erra”. Essa condição peculiar, que promove o ir e vir entre conhecer e incomodar-se com o não-sabido, entre saber, esquecer e enganar-se quanto ao ente em sua totalidade, sendo esta mesmo velada, num ocultar da dissimulação que é própria do ente, torna o *Dasein* um *errante*. E, diga-se de passagem, para Heidegger, o errar comum é diferente dessa errância dita ontológica, uma componente essencial da abertura do *Dasein*, um existenciário.

Paulo Afonso entende que a *Kehre* é o marco de uma descoberta, que vem da verdade do ser, ou do dar-se-da-verdade-do-ser, no *Dasein*, assim como no abandono do projeto de encontrar o ser sem *Dasein*, para perceber esse amálgama de forma mais autêntica, partindo do encobrimento e esquecimento histórico do ser, e chegando ao desvelar-se do ente e do *Dasein*, em sua *errância*. Esse acontecimento, em Heidegger, traz a tona outro acontecimento, o apropriativo, uma reviravolta para se perceber a linguagem que tem lugar no *Ereignis*.

Assim, a *Kehre* nomeia ao mesmo tempo a diferença e a referência essencial entre o ser e o *Dasein*, uma relação que permite, de um lado, a *Wesung* do ser, porque o ser não ocorre sem o *Dasein*, e, de outro, a fundação do *Dasein*, porque o homem se torna *Dasein* apenas no dar-se do ser. A *Kehre*, mais que uma virada, é então o nome mesmo da reciprocidade de fundação – paradoxal para o pensamento tradicional – que tem lugar no *Ereignis*. (ARAÚJO, 2022)

Com a viragem ontológica, Heidegger adota uma postura diferente diante da abertura para a linguagem, escapando-lhe a histórica tradição metafísica da racionalidade e causalidade, voltando-se para o acontecer originário em *ek-sistência* – a liberdade de deixar o ente ser o que ele é. A linguagem se torna mais meditativa e até mesmo poética. O pensamento transcendente sobre a verdade do ser, distinto da verdade ôntica da manifestação dos entes, inunda todo modo de dizer heideggeriano. Especialmente porque o mundo, como totalidade, é também transcendentalizado - o mundo como totalidade, não como um ente, mas como transcendência de emersão do *Dasein*, que se dirige aos entes com que se relaciona.

Heidegger, filósofo, vai radicalizando-se na filosofia, vertendo-se, também, à meditação poética.

2.1.4. Viragem da viragem: terceiro momento

Há comentadores que falam de uma terceira fase para Heidegger, uma espécie de viragem da viragem. Essa última fase traria ainda mais a linguagem poética para a filosofia do pensador. Menos investigativo, mais fatalístico, mergulha Heidegger na ruína da filosofia e do ocidente enquanto desdobramento de um pensamento que se iniciou platônico. Heidegger abandona por derradeiro a busca pela história do ser e faz poesia da filosofia e filosofia dos poetas. Marlène Zarader, por exemplo, percebe que após a *viragem* os intérpretes tomam em consideração o Heidegger-II para que seja possível certas releituras do Heidegger-I, sem que avancem por sobre os desboramentos do “segundo Heidegger”, tratando-lhes como um todo homogêneo. E isso seria um equívoco.

Quer isso dizer que a obra heideggeriana, considerada no seu todo, nos parece articular-se segundo uma *dupla viragem*. Conhecemos a primeira: lança a questão do ser como questão do ser na história. Mas conhecemos muito mal a segunda: ela fecha essa questão, ao mesmo tempo que a história. É a atenção a esta segunda viragem que nos parece bastante ausente da literatura heideggeriana contemporânea – num movimento paralelo àquele pelo qual os primeiros leitores de Heidegger se concertaram para ignorar, desconhecer, ou interpretar erradamente a primeira viragem. (ZARADER, 1990, p.363).

Na maturidade, Heidegger mergulha na linguagem que sabe dos seus limites, pois já viu perder-se no esquecimento o que foi ocultado. O ser é visto, mas no seu recolher, ou, como diz Paulo Afonso, a tarefa do pensamento agora é “prestar atenção à dissolução do ser no *Ereignis*”. Fica para trás postar o problema do sentido do ser e o seu esquecimento, assim como o *Dasein* enquanto temática da reunião entre ente e ser, deixando a meditação mais abismal do pensamento acontecer. E este estado ou fase do filósofo “coincide provavelmente com o reconhecimento do limite extremo do pensamento, limite que excede qualquer consideração histórica do ser. O pensamento do *Ereignis* é o fim da história do ser.” (Heidegger apud ARAÚJO, 2022). O fim da história porque Heidegger percebe que o ser não está aberto ao ser-pensado, mas atua enquanto destino do pensamento; atua, ocultando-se. A história do ser encontra finda desde que dá-se o *Ereignis* como acontecimento que desvela o encobrimento e o esquecimento do ser enquanto pensamento ocidental e, portanto, metafísico. Paulo Afonso sintetiza uma pergunta fundamental a partir das contribuições heideggerianas sobre a história do pensamento ocidental: ‘Concluída uma história – a única possível até hoje – pode ser aberta uma outra?’ (ARAÚJO, 2022)

O que fica para a compreensão de um Heidegger filósofo-poeta é o seu impulso inicial

de alcançar o impensado, a origem, o ser, que foi metamorfoseado com a fenomenologia do ser, após a viragem, especialmente pelo seu essencial movimento do desvelar-se, ocultando. E, mais ainda, ficou com a relação com o impensado, com o fim da história e com a refundação da linguagem. Foi percebendo que o abismo onde fora lançado o esquecimento do impensado foi se ampliando com o modo impessoal e tecnológico do pensamento ocidental. *Die Kehre* é o surgimento do poeta. Não como rimador de sons, de estética, mas como o pensador que medita a fundação do dizer. O modo heideggeriano de pensar a linguagem é por si mesmo poético e vai se firmando assim desde a viragem ontológica. A linguagem é o apelo primeiro e mais elevado para o homem. Esse apelo inicial, porém, permanece no silêncio. Pensar o impensado passa a se pôr como poetizar o impensado pela sua impossibilidade de descobrir o impensado. O ocultado se recua a cada tentativa de clarificação. Esse o movimento da poesia. E do nomear palavra. A viragem é essa descoberta do poeta, não como estilo da linguagem, mas como envio.

2.2. A LINGUAGEM, ANTES E DEPOIS: DIE KEHRE

O caminho sobre a linguagem já está presente em *Sein e Zeit*. A fenomenologia do *Dasein* e a hermenêutica da facticidade já compreendem o existenciário, que é a linguagem, como uma manifestação do ser-aí. Heidegger já considera, desde sempre, o equívoco em distinguir um processo cognitivo do discurso de uma fenomenologia da consciência. Heidegger diz: “*Estar livre de perspectiva = ser sujeito viciado*”, para dizer que o *Dasein* é toda configuração de perspectivas e que, a liberdade de ver está diretamente relacionada à “apropriação da posição do olhar”.

Essa compreensão não foi modificada e se há um primeiro e segundo Heidegger, não há distinção epistemológica quanto à linguagem e o *Dasein*. Podemos citar um texto de 1923, *Ontologia e Facticidade*, como sendo expressão de *Ser e Tempo*:

O que primeiramente deve ser evitado é o esquema: que há sujeitos e objetos, consciência e ser; que o ser é objeto do conhecimento; que o ser verdadeiro é o ser da natureza; que a consciência é o ‘eu penso’, portanto, egoico, a egoicidade, o centro dos atos, a pessoa; que os eus (pessoas) possuem diante de si: entes, objetos, coisa da natureza, coisas de valor, bens. Enfim, que a relação entre sujeito e objeto é o que se deve ocupar-se a teoria do conhecimento. (HEIDEGGER, 2016b, p.87).

A filosofia do *Dasein* não é metrificada em sujeito e objeto. Ela é dada no cotidiano, para se notar seu fundamental ponto de partida. No seu modo falatório, impessoal, *preocupado*.

A *Kehre* heideggeriana também se encontra nesse vislumbre da linguagem no acontecer relacional. O Heidegger maduro se retira da analítica e se situa na relação.

A viragem ontológica, em Heidegger, foi o desassossego com a história do ser na tradição filosófica, seu esquecimento na lógica ocidental, e o impensado esquecer do esquecimento. Ocorrem à Heidegger estudos sobre a diferença ontológica e o que já vinha sendo dado, desde o estudo da linguagem em *Sein und Zeit*, como a predicação e o envio do ser na fala e no discurso, agora, a palavra e a coisa falada voltam à evidência, trazendo mais próximo o abismo histórico da ocultação, *da linguagem na linguagem*, em experiências como a da meditação sobre “a coisa”, bem como sobre “a coisalidade da coisa”, deixando extrair a verdade da essência na relação de desvelamento e na experiência com a linguagem.

A coisalidade da coisa é uma referência linguística que Heidegger mergulha na viragem, deixando vir o que foi ocultado, a inversão da *Diáiresis*, inversão entre sujeito e objeto, e seu consequente, o enunciado, a *Sunagogé* que se deu na identidade da palavra com a coisa. Trazer à clareira a meditação sobre a arte, na obra de arte e no artista, separando ser-coisa do ser-utensílio possibilitou-lhe ver *Dasein* e Linguagem em exercício. Existenciários, como envio do ser. A fundação do poeta, que habita assim a terra da língua.

Para a pesquisadora Danjone Regina Meira (2020), a viragem faz desabrochar uma perspectiva ontológica poética em Heidegger: “Tendo como ponto de partida a noção de virada no caminho de pensamento de Heidegger, podemos entender tal marco como o desenrolar de uma perspectiva ontológica poética no horizonte ‘hermenêutico-fenomenológico’ do pensamento de Heidegger” (p.49). Vamos observar essa condição no modo da escrita e no acontecimento da linguagem em Heidegger desde então. Segundo Danjone Regina Meira:

A noção de linguagem em ‘Ser e Tempo’ é apresentada, especialmente, em sua relação com o ‘Dasein’ como ‘ser-no-mundo’. O ‘Dasein’ histórico como ‘Uno’ se abre na fala mediante a publicidade ou fala cotidiana. Sendo um dos modos de ser da linguagem, tal falar caracteriza-se como um modo determinado de permanecer no mundo. Nesse sentido, em ‘Ser e Tempo’, o filósofo inaugura a interpretação da linguagem a partir da constituição originária do ‘ser-no-mundo’.

(...)

Após ‘Ser e Tempo’, Heidegger ampliará, então, a sua interpretação da relação do ‘Dasein’ com a linguagem, agora, como o dito poético que advém da palavra do ‘ser’.

(MEIRA, 2020, p.123).

Os acenos de Heidegger na sua maturidade estão mergulhados na poesia que convida para a filosofia do retorno. Um retorno especial, pois é um retorno para onde já estamos

propriamente, nossa terra natal. Tais acenos se dão nos caminhos da linguagem. E após a viragem, estamos cada vez mais próximo da língua enquanto lugar originário do poeta. Prosseguiremos nesta pesquisa, que busca o poeta Heidegger em meio ao filósofo Heidegger. Nesta margem entre viragens, vale lembrar o pensamento do filósofo que considera que o poeta margeia a terra e a margem é a morada do poeta.

CAPÍTULO 3

DASEIN E O ENVIO DO PENSAMENTO - LINGUAGEM, TÉCNICA, ARTE E POESIA -

“Por que um poema não pode ser programado?”

(Martin Heidegger, *Língua da Tradição e Língua da Técnica*, 1995, p.37)

3.1. A PERGUNTA PELA ESSÊNCIA DA LINGUAGEM E O DESDOBRAMENTO DA PALAVRA

No curso *“Lógica: a pergunta pela essência da linguagem”*, de 1934 (editado só em 1988), Heidegger se localiza na viragem, desdobrando o exercício de *Ser e Tempo*, buscando encontrar a linguagem originária para dizer o ser, a partir de uma confrontação com a lógica aristotélica. Já na data da edição do texto, o ser é revisitado como acontecimento histórico-temporal. Desde *Ser e Tempo*, porém, a lógica é percebida como ponto fundante do pensar, portanto como um obstáculo ao ser da linguagem. Com a viragem, Heidegger se encaminha no horizonte da linguagem, como facticidade e historicidade, não mais apenas como discurso do ser-com (*Rede*), mas enquanto língua fática (*Sprache*) que se abre para a facticidade de mundo.

Jean-François Courtine (1996), Professor da École Normale Supérieure de Paris, apresenta o texto sobre a Lógica como indissolúvelmente entrelaçado à *Seinsfrage* (questão do ser). Antes, o comentador percebe que a questão da lógica, da essência da lógica, está na origem da questão do sentido de ser.

Mas esta questão – *Was ist die Logic?*, ou melhor, *Was ist das, das Logische?* – aparece, ao menos é o que gostaríamos de sugerir, como uma questão lancinante, recorrente e, como tal, inextricavelmente entrelaçada desde o início com a *Seinsfrage*, a ponto de que a própria ‘questão do ser’ corre o risco de permanecer opaca ou de tornar-se ininteligível se não é reconduzida imediatamente a uma interrogação primeira, mais fundamental, dizendo respeito ao *significado*, ao *sentido* – não esqueçamos com efeito que a tal *Seinsfrage* é sempre uma questão *do sentido* do ser, ou melhor, do *sentido* de ‘ser’ -, enquanto a questão do ser assim ressituada no seu primeiro contexto de origem reenvia por si mesma à problemática do juízo, da verdade, da distribuição categorial das acepções do ser e de sua possível unidade categorial. (COURTINE, 1996, p.9)

Estamos caminhando com um Heidegger que se dedica ao estudo da lógica já desde a juventude e do mergulho nas *Investigações Lógicas* de seu mestre e tutor, Husserl. Nesta fase, Heidegger dedicava-se a meditar sobre a ciência dos significados e das estruturas do significado, chegando a colocar a pergunta: “o que é – sentido?”³. No texto que tomamos por referência, visitamos a fase intermediária de Heidegger, aquela que marca a viragem ontológica de um filósofo da palavra que, mais tarde consagrará a poesia como berço do pensamento e da filosofia.

Lógica, de 1934, é um estudo sobre a escolarização da lógica (COURTINE, 1996, p.20), onde a tradição escolástica situou *λόγος* em palavras, proposições e enunciados. Heidegger começa o estudo pelo que se tem por começo da lógica na tradição, isto é, pelo enunciado. E diz que o enunciado traz sua essência no *λόγος*, fazendo de si um tipo de falar muito distintivo que é presentificador (pois traz algo ao mundo do conhecimento) e indicador (categorizando a coisa enunciada).

Poder-se-ia até considerar quatro modos diferentes de proceder em relação ao enunciado enquanto *λόγος*: i) *decomposição*, que distingue coisas e representações; ii) *composição*, que combina conceitos com juízos; iii) *estabelecimento de regras*, que atravessam as coisas enunciadas e se dão por princípios (princípio da identidade; princípio de não-contradição; princípio do fundamento); e iv) *consideração formal*, que diz que a lógica “é a ciência das formas das configurações fundamentais e das regras fundamentais dos enunciados” (HEIDEGGER, 2008f, p.42).

Tomando o enunciado: “*O céu está encoberto*”, Heidegger apresenta o que o *λόγος* se preocupa. Aí está a consideração formal do modo de se enformar o pensamento, decompondo seus entes (*Diáiresis - céu, encoberto, está*), compondo seu entrelaçamento e derivando outros tantos juízos na combinação de um conceito fundamental (*Sunagogé – o céu está encoberto*).

A partir de princípios que se apoiam na *Diáiresis*, como: i) o da identidade da representação dos conceitos (céu como céu); ii) da não-contradição, onde um enunciado só pode dizer “A é B”, excluindo “A é não-B”; iii) da ordem do fundamento, onde os enunciados são dados a partir de um sentido - fundamento e consequência; pode-se notar que o enunciado (e a lógica) não investiga entes, mas se dá sobre uma fôrma fundamental, que traz uma determinação dos entes. *O céu está encoberto!* é um modo do *λόγος* que indica concordância do pensamento. Portanto, Heidegger diz: “A lógica investiga a forma, mas não o conteúdo. Daí que as formas

³ Ver *Neuere Forschungen über Logik* (1913)

fundamentais se possam apresentar em símbolos com $A=B$, no que A é indiferente” (2008f, p.42).

A comentadora Marlène Zarader (1990) diz também sobre essa condição da lógica, de deixar-nos conduzir pelo já posto pelas tramas da língua, sem que consigamos alcançar o fundamento da lógica.

Para a lógica, o $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ é $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ π $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}$ $\pi\iota\nu\omicron\varsigma$, enunciar alguma coisa a propósito de alguma coisa. Mas vê-se imediatamente que só se pode declarar algo acerca de alguma coisa, isto é, enunciar a coisa tal como é (dizer, por exemplo, ‘esta árvore é alta’), se a coisa de que se trata no enunciado for previamente captada e identificada como aquilo que é (por exemplo, a árvore como árvore); a enunciação (*Aussagen*) acerca de uma coisa qualquer supõe portanto a identificação (*Ansprechen*) da coisa. Ora se aquilo que é uma árvore em geral deve tornar-se manifesto, isso não pode ser a partir desta ou daquela árvore particular, mas a partir do seu caráter de árvore, que chamaremos arboreidade. Quer isto dizer que o que a coisa é, o seu *Was-sein* ou o seu ser, é dado, não na sua pura e simples aparência sensível e sempre particular, mas no seu ‘aspecto’ ($\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$) tal que só uma visão supra-sensível do ente o poder captar – e que só é ele próprio acessível, como poderia mostrar uma nova análise, senão por meio das ‘categorias’ ($\kappa\alpha\tau\eta\gamma\omicron\rho\acute{\iota}\alpha$) que decidem das possibilidades de ser desse ente. (ZARADER, 1990, p.210)

A crítica de Heidegger é que a lógica já não é mais filosofia, a partir do seu desenvolvimento, tendo se tornado uma “disciplina escolar que se pode aprender”. Até mesmo as transformações essenciais recebidas por filósofos e matemáticos não abalaram a estrutura fundamental, distanciando-se, portanto, da filosofia. O desafio é fazer um desvio, pois: “Enquanto nós nos limitarmos a discutir se a lógica que veio até aos nossos dias é supérflua ou não, afirmando uma coisa ou outra, movemo-nos no mesmo plano que ela” (2008f, p.46). Então, para se considerar a lógica, é preciso desviar-se dela, sem que se trate de recusar o que a lógica oferece, sequer negá-la. Assim, “não se supera o intelectualismo com o mero resmungar, mas através da austeridade e do rigor dum pensar completamente novo e seguro” (2008f, p.46).

Para Heidegger, a pergunta pela essência da linguagem é a referência condutora da pergunta pela lógica. Não caberia à filosofia da linguagem essa pergunta fundamental pela essência da linguagem, pois essa condição faz escapar o perguntar. A filosofia da linguagem é um estudo determinado de um determinado objectual dentro de um conceito determinado de filosofia. E a essência da linguagem é anterior à filosofia dada: talvez “só a partir de uma compreensão suficiente da linguagem surja a filosofia” (2008f, p.52). Essa constatação torna o trabalho ainda mais delicado, pois ainda que assim o seja, giramos em círculo na medida em

que todo e qualquer acesso à linguagem já esteja dado pela lógica. No mesmo sentido, Marlène Zarader (1990) acentua o desvio da pergunta pela lógica para o campo das categorias e das formas sobre as ideias, perdendo a essência e o desvelamento:

A palavra λόγος, compreendida como enunciação e enunciado, só encontra assim o seu sentido a partir das duas palavras ιδέα e κατηγορία, onde se reconhecerá sem dificuldade as palavras fundadoras da metafísica ocidental. ‘λόγος tomado como enunciado é essa captação do λόγος, movendo-se na região de pensamento que pensa o ente a partir da Ideias, isto é, metafisicamente’. É apenas sobre esta base que o λόγος pode em seguida tornar-se, por uma derivação graduada, discurso, juízo, conceito, etc. Importa aqui menos essa história ulterior do λόγος do que a captação do momento em que se efectua o encobrimento da origem. Esse momento marca (e inaugura talvez) a história de todas as palavras gregas fundamentais. É na unidade de um mesmo movimento que o ser deixa de ser experimentado como φύειν para se tornar ιδέα, que a verdade deixa de ser experimentada como αλήθεια para se tornar σύοίωσις, e que o λόγος perde o seu significado original em proveito do seu significado derivado como enunciado. (ZARADER, 1990, p.210-211)

A perspectiva de Heidegger sobre a linguagem modifica o modo de perguntar. Ele enfrenta a forma de se perguntar como sendo decisiva para conduzir à pergunta. Diz ele: “*por outras palavras: perguntar e perguntar não são a mesma coisa*”. O perguntar autêntico emerge um interrogar originário que enleva o indivíduo que pergunta ao desassossego de uma passagem histórica. Nesse lugar, o perguntar essencial retira palavras prontas e as constrói originariamente. O que pergunta praticamente “bate em retirada”, recuando do que é posto para empreender um salto sobre o já perguntado. Heidegger diz que toda pergunta pela essência é uma pergunta preliminar 1) para diante; 2) que extrai a estrutura fundamental; e 3) que precede. E este é o que se pode chamar “filosofar”.

Toda a pergunta pela essência é uma pergunta preliminar no sentido de que ela é um procedimento à maneira de um ataque que cria um caminho, rasga uma via, abre de todo em todo pela primeira vez um âmbito, cujas fronteiras, direcção e extensão ainda permanecem muito tempo na escuridão. Para a nossa temática isto significa: em que direcção perguntamos nós, quando perguntamos pela linguagem? O que se passa com a linguagem? Que género de ser tem uma língua? Será a língua verdadeiramente registada no dicionário? Ou noutra lugar? Existirá, pois, alguma coisa como uma linguagem em geral? Ou será que a língua de cada um, a língua histórica, é essencial? Se for sim: porquê e de que modo? (HEIDEGGER, 2008f, p.60).

“*Existirá tal coisa como a linguagem em algum lugar?*” Nesta pergunta essencial, Heidegger vai questionar o lugar do dicionário como o lugar indicado preliminarmente para se localizar a linguagem. Decerto, é um lugar relativo à linguagem, “nomeadamente uma

imensidão de fragmentos isolados e pedaços de língua”, ou melhor, talvez “um ossário num cemitério, onde os ossos e os restos mortais de homens há muito desaparecidos estão empilhados muito cuidadosamente, de tal modo que, através desta estratificação, toda a ruína se torna manifesta?” (2008f, p.65-66). A linguagem não está nos dicionários. Sendo um existenciário, a linguagem está onde ela é falada: no *Dasein*. E mesmo quando a fala é silenciada: com o *Dasein*.

O círculo vicioso só é amplificado com tal constatação, pois a linguagem só possui o homem, que dispõe da linguagem. A pergunta pela linguagem acaba sendo a pergunta pelo homem, como homem que fala. Mergulhando ainda mais no círculo hermenêutico, a pergunta pelo homem se volta para o homem que pergunta. Desviando do objeto: o que é o homem? recoloca-se a pergunta a partir de “quem seja o homem?”, ou “quem é o homem”, ou “quem somos nós?”, chegando ao lugar do pensamento que refletamos sobre o homem “como um em si mesmo” (2008f, p.82). Esse desvio é heideggeriano! A pergunta mais preliminar e essencial se volta para “o que é um em si mesmo?”, o que, ainda assim, torna-se novamente capturada pela tradição do pensamento que faz as perguntas a partir de “o que é...?” Mais uma vez o círculo e mais uma vez a saga pela direção da pergunta.

O historial e o devir vêm como novos existenciários para fundamentar a pergunta essencial pela linguagem. O devir, que habita o *nada*, em absoluto contraste com o ser, que habita aquilo que *é*. O enunciado como fôrma da lógica expressa, o tempo todo, essa aparência em forma de conceitos. Recapitula Nietzsche, para o qual há só o devir, e o ser seria aparência, um mundo efabulado. Heidegger diz que “a causa desta aparência é a *lógica*” (2008f, p.180). Se retomarmos o acontecimento historial, porém, damos conta do passado, e do devir que se faz como futuro. Então Heidegger diz que “o nosso ter sido e o nosso futuro não têm o caráter de dois espaços de tempo, (...) , mas aquilo que está sendo a partir do antes é, *enquanto* futuro, o nosso próprio ser.” Poder-se-ia reunir devir e ser, com o tempo: “O nosso ser previamente lançado no futuro é o futuro do ter sido: é o tempo originariamente único e o tempo próprio [eigentlich].” (2008f, p.187). Essa é a característica ontológica do tempo, ou seja, tempo enquanto *nós mesmos*, e que carrega também neste seu modo os aspectos da história, do povo, do homem, da linguagem e da tradição. E o tempo e o ser, enquanto *nós mesmos*, é resposta de uma constante pergunta fundamental, que jamais se responde.

A pergunta não é respondida como conceito, mas a pergunta traz uma decisão, um *responsabilizar*: “toda e qualquer pergunta e resposta é responsabilização” (2008f, p.197). O

lugar da decisão é cuidadoso e autêntico. Torna o si mesmo realizável. Temporaliza o ser. É o lugar da resposta que escapa ao respondível. E origina palavra.

A palavra pode ser usada quotidianamente, como se quisesse. Nós violentamos. Mas esta violência, com a qual a filosofia usa e determina as palavras, pertence à sua essência. Só aos olhos dos espíritos tacanhos e dos escrevinhadores de jornais, a determinação da palavra é um arbítrio e uma violência. Não se vê que precisamente o encobrimento da linguagem e o uso indiscriminado das palavras constitui muito maior violência do que uma normalização do significado de uma palavra, surgida duma necessidade interna. Aqui, não se trata de uma mutação de uma palavra como invólucro vazio, mas sim da essência do assunto. (HEIDEGGER, 2008f, p.200)

A correspondência com o ser e o tempo possibilita palavra. Em dados acontecimentos apropriativos, saindo da representação corrente do tempo e entrando na relação originária, saindo da aparência do ser e rebuscando a posição de *si mesmo*, em autêntica tonalidade afetiva, cumpre uma revolução originária de linguagem. A linguagem requer uma relação com o tempo. O homem possui linguagem – “se os animais fossem dotados de linguagem, então eles teriam que ter uma relação com o tempo” (HEIDEGGER, 2008f, p.216). Apenas o homem tem tempo ou não tem tempo e, assim, só o homem perde tempo – “o animal não pode perder tempo, porque não tem tempo” (2008f, p.223). Só o homem se relaciona com o tempo enquanto clama suas vivências anímicas, interiorizando sobre *si mesmo*. O tempo se torna uma referência da subjetividade e Heidegger revisita o grego para em *υποκειμενον* encontrar um conceito de ser que implica em significar *presença constante*. O dizer de algo passa através *disto que resiste* – “o ser deste-ou-daquela-modo (a qualidade), enquanto é determinado no dizer, é predicado, através do qual algo é afirmado” (2008f, p.218). Os gregos haviam compreendido o ser como o que está presente, ao passo que os enunciados, as frases, e o próprio *λόγος* como forma originária de se dar o ser.

Heidegger destaca que na Idade Média houve uma inversão entre o que se dizia até então sobre o lugar do *subiectum* e o do *obiectum*. O *υποκειμενον* foi conservado como *subiectum*, como a presença constante que está na coisa. O *obiectum* veio a ser visto como a *representação*, o pensado e o imaginado. Para Heidegger, na Idade Média, “se começa a preparar a inversão da palavra” (2008f, p.224). A inversão veio a se consumir em relação ao seu sentido moderno e contemporâneo, como caminho de libertação e de autonomia do homem, que se deu como obra da *razão* e do *cálculo*.

Com efeito, a partir de Descartes o *eu pensante e indubitável*, que pode pôr em dúvida tudo o que seja representação, portanto o objeto, confere a subjetividade ao objeto. Estando em confronto com o subjetivo, o objeto é aquilo que é posto diante dos olhos. Subjetivo será tudo

que é determinado pelo eu estando no domínio do ente, como cores e sons, como as sensações. Antes, o subjetivo era a presença no objeto, agora passou a ser a conferência do objeto. Descartes consagrou a “total inversão e a transformação das palavras fundamentais no seu significado contrário” (2008f, p.226). E, ainda, acontece um *escape*, onde o ser-eu enquanto certeza mais fundamental já não mais pergunta pelo *ser do eu*.

Os séculos XIX e XX abandonaram-se à banalização do ser pela consideração do último fundamento no pensamento de Descartes, no encontro do eu-*subiectum* e na dita emancipação do homem. A forma política da filosofia espalhou-se pelo liberalismo, e os embates enfrentados nesta seara, foram sustentados por fraco antagonismo, sem que, no dizer de Heidegger, tenha promovido autêntica revolução de todo o ser e saber. Partindo da premissa de que o ser da existência histórica do homem está fundado na temporalidade, Heidegger encontra no Estado uma necessidade desse ser histórico. O *si mesmo*, desdobrado em *nós mesmos*, tem no povo o que assegura a sua duração histórica, fazendo do Estado “o ser histórico do povo” (2008f, p.249). De se resgatar que Heidegger pretendia outro título para a conferência que acabou intitulando “*Lógica*”; o título inicial seria “*Estado e Ciência*”, optando por aquele em razão de um constrangimento com a universidade e com a movimentação política que vinha se dando.

O conceito de Estado e de povo, e de nós mesmos, se relaciona com história, tempo e ser. A tradição se faz na resolução histórica e na temporalidade do ser *nós mesmos*. Heidegger diz:

Isto é válido sobretudo para o título, que deve descrever o desenvolvimento do nosso ser histórico, do ‘socialismo’. Ele não significa simples mudança da atitude econômica, não significa uma estéril uniformização e a glorificação dos ineficazes. Não significa a realização do bem comum, sem objectivos, mas significa o cuidado pelos critérios e a articulação da essência do nosso ser histórico e pretende, por isso, a hierarquia de acordo com a missão e a obra, pretende a honra intocável de todo e qualquer trabalho, pretende a incondicionalidade do serviço, como relação fundamental com a inevitabilidade do ser. (HEIDEGGER, 2008f, p.249-250).

Os alemães, para Heidegger, estavam esquecidos da essência da linguagem com essas colocações – “para compreender isto, os alemães que hoje tanto falam de ordem devem aprender o que quer dizer preservar aquilo que já possuem” (2008f, p.256). Referia-se à poesia, enquanto linguagem que se essencializa, onde o vigorar o ser é trazido à intangibilidade da palavra originária. A designação da essência da linguagem é *λόγος*, que diz sobre *discurso*, muito embora tenha sido banalizada neste lugar. Aí a essência da linguagem já não se revela, mas, “onde ela acontece como poder criador de mundo, isto é, onde ela começa a modelar e estruturar o ser do ente”, e esta, para Heidegger, só se dá na linguagem da poesia (2008f, p.255).

A contemporaneidade, entretanto, é subjetivista. O tempo foi apropriado como algo subjetivo. O homem, como sujeito. A linguagem se fez objeto. E a ciência tecnizou-se como instrumental sem causalidade.

Não há nada mais habitual do que a representação do homem como um indivíduo, que aparece entre outros, entre os seus semelhantes e entre as coisas. As fronteiras do homem decorrem na superfície da sua pele, ela é como que a demarcação do que é exterior e interior. Interiores são o coração, o cérebro, o diafragma, como o lugar do anímico, das vivências. Estas vivências acontecem. O homem tem vivências como tem pernas e estômago. Ele é acometido pelas vivências, anda à volta, e está sujeito às mais diferentes influências e efeitos, sobre os quais, por seu lado, actua. Ora, pode-se exprimir esta representação com mais espiritualidade, na medida em que se eleva o eu a personalidade ou se rebaixa a um ‘sujeito depravado’. (HEIDEGGER, 2008f, p.229).

Heidegger chega ao *Da-sein* com a pergunta pelo ser das coisas. Os objetos não chegam aos sujeitos originariamente, pois, originariamente, o ente está patente no modo segundo o qual o *Dasein* já se encontra afetivamente tonalizado e laborante, historicamente. “Nós caracterizámos este ser humano como *Dasein*. O *Dasein* do homem é diferente, pela linguagem, do ser do animal como vida, do ser do número como consistência e do ser da natureza inanimada como decurso diante dos olhos” (HEIDEGGER, 2008f, p.222). Com a linguagem, dá-se o mundo vigorante e o tempo temporaliza-se.

Em virtude da linguagem e apenas em virtude dela, vigora o mundo é o ente. A linguagem não ocorre num sujeito encapsulado, para se tornar depois num meio de comunicação entre sujeitos. A linguagem não é algo subjectivo nem objectivo. Ela não recai no domínio desta distinção sem fundamento. A linguagem, enquanto histórica, não é, em cada caso, nada de diferente do acontecer do estar exposto entregue ao ser, ao ente no todo. (HEIDEGGER, 2008f, p.253).

O texto sobre a lógica é um texto sobre a linguagem. De um título com recorte epistemológico definindo um destinatário e toda uma concepção temporal e institucional de saber, Heidegger transcende para a filosofia que se deixa permear pela linguagem ontológica e poética, sem deixar de abordar Estado e Ciência. Abandonando o horizonte da linguagem modal, Heidegger informa o objetivo do texto que se despede do *fatalório* como visão de mundo, trazendo, em contrapartida, os fundamentos do ser e da linguagem, que se historia. Vale citar a referência que as comentadoras fazem à uma carta escrita por ele e dirigida à sua mulher, em 1955, onde explica que “esse título [Lógica] foi escolhido como ‘camuflagem’ (‘Tarnung’) para que a verdadeira temática, a linguagem, não fosse logo surpreendente demais” (prólogo de “Lógica”, HEIDEGGER, 2008f, p.22). Com efeito, Heidegger afirma, ainda que reconhecendo

certo exagero de perspectiva, poder-se-ia dizer “que a lógica é um saber acerca da linguagem” (2008f, p.51). Os escritos futuros de Heidegger, como “*O que quer dizer pensar?*” (*Was heißt Denken* - 1951-1952) e “*A caminho da linguagem*” (*Unterwegs zur Sprache* - 1959), vão retomar a lógica como um contínuo da linguagem, como um transpor que se naturaliza, tanto quanto se oculta – da lógica à linguagem. Nos diálogos de *Unterwegs zur Sprache* (1959), Heidegger fala que, no curso do semestre de 1934, sobre a lógica ele procurava “o desdobramento mesmo da palavra” (2015, p.88-89).

3.1.1. Linguagem Técnica: por que um poema não pode ser programado?

As reflexões de Heidegger sobre envio da linguagem e a lógica (e a tradição) também permeiam sua abordagem sobre a técnica, cuja essência sempre fora desprezada pela metafísica e pela linguagem instrumental. A técnica é um assunto da linguagem em Heidegger. Pois diz sobre ser-no-mundo, sobre existência. As preleções sobre modo impessoal, ambiguidade e falatório, em *Sein und Zeit* indicam o lugar do pensamento ocidental e do acontecimento da técnica. As ambiguidades que podem indicar as palavras deixam à margem formas de manifestação do pensar pelo que se entende hodiernamente e pelo que conclama sua filologia, sempre resvalada no *Dasein*, enquanto origem. Aquilo que pode ser pensado, com efeito, não mais se pensa. Para Heidegger, “*ainda não pensamos!*”. E é interessante este ponto colocado por Heidegger porque, para ele, tal não se dá, necessariamente, por culpa do homem. Ele diz que está mais para o fato de que “o próprio a-se-pensar se desvia do homem e até mesmo, de há muito, dele mantém-se desviado”. (2008b, p.114)

As necessidades do ocidente e da modernidade foram marcadas pelo que fora considerado útil, restando descartável aquilo que de fora, *nada* ficou. Perguntas feitas por Heidegger, como “Que deve e que pode ainda o inútil face à preponderância do utilizável?”⁴, ou mesmo “Por que existe afinal ente, e não, antes, Nada?”⁵; remetem a este profundo refletir sobre por onde vaga o pensamento no ocidente. Ao mesmo, o fenômeno aponta a evidência de uma ocultação:

As formas fundamentais são: por que assim e não assado? Por que isto e não aquilo? *Por que afinal algo e não nada?* Neste porquê, seja de que modo for

⁴ HEIDEGGER, Martin. **Língua de Tradição e Língua Técnica**. Tradução de Mário Botas. São Paulo: Editora Passagens, 1995.

⁵ HEIDEGGER, Martin. **O que é metafísica?** hermenêutica da facticidade. Tradução de Renato Kirchner. 2.reimp. Petrópolis: Livraria Duas Cidades, 2016(a). *O que é Metafísica?* (1929)

expresso, já reside, porém, uma pré-compreensão, ainda que pré-conceitual, do que-ser, como-ser e ser (nada) em geral. Isto, porém, quer dizer: já contém a resposta primordial, primeira e última para todo o questionar. *A compreensão do ser dá, como resposta que a tudo precede simplesmente, a primeira e última fundamentação.* Nela a transcendência é fundamentante enquanto tal. (grifo nosso, 1989(c), p.320)

A vagueza, por mais ambivalente que possa parecer, estaria na intensa objetificação e racionalização sobre o útil. E a pobreza do pensamento estaria em ancorar-se no que é prático. A técnica se essencializa pela preponderância do utilizável, exatamente pelo que é prático. No inútil, a partir de Heidegger, “*nada se pode fazer*” (1995, p.12). Por mais ilógico que possa parecer, o inútil é, portanto, neste sentido, o *sentido* das coisas.

Para o pensar técnico, o vazio ocupa o lugar do inútil e o pensar poético irrompe o lugar do vazio (HEIDEGGER, 1995, p.12). Heidegger percebe que as representações sobre os termos “técnica” e “linguagem” estão metamorfoseadas no pensamento moderno, inclusive com outro termo específico: a “tradição”. Primeiro porque Heidegger vê o perigo de se afirmar que linguagem é algo que escapa ao homem, podendo ser referente às máquinas. Para Heidegger, só o homem fala. Uma máquina não tem linguagem, ainda que estejamos na era da inteligência artificial.

Uma máquina executa (...) o sistema de mensagens da língua humana. É por isso que a última etapa, se não for a primeira, de todas as teorias técnicas, é explicar «que a língua não é uma capacidade reservada ao homem, mas uma capacidade que partilha até um certo grau com as máquinas que desenvolveu» (Wiener, op. cit., p. 78). Uma tal proposição é possível se se admite que o próprio da língua está reduzido, isto é, limitado à produção de sinais, ao envio de mensagens. (HEIDEGGER, 1995, p.39).

Heidegger não pensa a técnica como um utilizável, mas como um existenciário, portanto como um gênero de desvelamento do ser no ente, como um acontecimento apropriativo do *Dasein*. E que envia linguagem.

O termo «técnica» deriva do grego *technikon*. Isto designa o que pertence à *techne*. Este termo tem, desde o começo da língua grega, a mesma significação que *episteme*, quer dizer: velar sobre uma coisa, compreendê-la. *Techne* quer dizer: conhecer-se em qualquer coisa, mais precisamente no facto de produzir qualquer coisa. Mas para apreender verdadeiramente a *techne* pensada à maneira grega bem como para compreender convenientemente a técnica posterior ou moderna, isso depende de que pensemos o termo grego no seu sentido grego, e de que evitemos projectar sobre este termo representações posteriores ou actuais. *Techne*: conhecer-se no acto de produzir. Conhecer-se é um gênero de conhecimento, de reconhecimento e de saber.” (HEIDEGGER, 1995, p.21)

A técnica, ou *techne*, diz respeito à ontologia do *Dasein*, como aquilo que está manifesto e disponível à presença. “Para falar de maneira elíptica e sucinta: *techne* não é um conceito do fazer, mas um conceito do saber”. (HEIDEGGER, 1995, p.22). O que está acessível, por uma aparição que vem na abertura do *Dasein*, faz-se técnica, enquanto reconhecimento do utilizável. E, nesta condição, a técnica fornece por si mesma a possibilidade e a exigência (reivindicação de autoridade) do próprio saber ao mesmo tempo em que a ela se apresenta e se desenvolve toda a ciência dos tempos modernos (1995, p.22).

Nomeadamente, a física nuclear encontra-se encurralada numa situação que a obriga a verificações desconcertantes: a saber, que a aparelhagem técnica utilizada pelo observador numa experimentação co-determina aquilo que de cada vez é ou não é acessível a partir do átomo, quer dizer, das suas manifestações. E não significa menos do que isto: a técnica é co-determinante no conhecer. (1995, p.23)

A comentadora Danjone Regina Meira (2020) explicita ainda mais o sentido originário da *techné* em Heidegger:

Pensemos um pouco mais, ao longo do texto, acerca do sentido destes termos: ‘*poiesis*’ e ‘*techné*’. A ‘*techné*’ na época da técnica moderna não é o desvelamento da ‘*poiesis*’ em sua essência, mas, se caracteriza como o velamento do sentido originário da ‘*poiesis*’. Isto se dá porque a ‘*techné*’ da época da técnica é o produzir no sentido do pensamento calculador. Em contrapartida, o sentido da ‘*techné*’ enquanto um produzir de modo originário se dá, de maneira especial, na aurora da antiguidade grega, segundo Heidegger (...)

A ‘*techné*’ na Grécia antiga indica, sobretudo, um modo de saber. Não um saber de domínio dos entes, mas, de reconhecer as coisas que estão presentes enquanto tal. Desse modo, o saber da ‘*techné*’ em seu sentido originário aponta para o desvelamento dos seres em sua essência. (MEIRA, 2020, p.271).

A filosofia de Heidegger não propõe resistência ou revolução quando diante da dominação da técnica, mas o silêncio. Silenciar e meditar sobre a “submissão ao inevitável” pode proporcionar mais ao homem, no sentido de lhe conferir um outro lugar. A exigência do homem atual está na provocação para mobilização, saindo sempre de um possível repouso para o pensamento. Silenciar é dizer sobre o nada. A língua se relaciona com o pensamento técnico porque o homem está sempre desafiado ao falar e ao construir novas necessidades. E o modo de falar é o modo da simbologia que encobre o dizer.

A língua, no campo da técnica, se encontra exposta ao chamamento da exigência de dominação da técnica. A ela corresponde, especialmente, a forma abstrata da escrita. Transcrita em fórmulas de álgebra lógica, a escrita permanece no campo da informação, asseguradora de mensagens recortadas, certas e imediatas, transitivas de falas decisórias entre “sim e não”. A

língua é como mensagem, coberta pelas últimas informações, repousando agora sobre princípios “*tecno-calculadores*” que retroalimentam computadores gigantes (e *inteligências artificiais*).

No tempo do hoje, a língua técnica é pensada, não como uma capacidade do homem, mas, ainda, como uma capacidade partilhada com as máquinas que o homem desenvolveu. As máquinas retroalimentam a regulação do sistema de mensagens da língua humana, a partir da univocidade de sinais e de sua reprodução. O próprio da língua está reduzido. Tornou-se o revelar-se como ferramenta do envio de mensagens. A língua agora é dominada pelas “possibilidades técnicas da máquina que prescrevem como é que a língua pode e deve ainda ser língua” (HEIDEGGER, 1995, p.36).

Heidegger traz uma pergunta fundamental: *por que um poema não pode ser programado?* Segundo ele o modo determinante da língua pela técnica, a partir da formulação algorítmica e seus computadores, exige, ainda que multiplicável, “a univocidade dos sinais e da sua sucessão”, reunida exatamente no princípio lógico. Portanto, justamente aí está a ruína da linguagem e do ser humano. A dominação da técnica moderna paralisa a língua, absorvida por sistemas de mensagens formalmente concebidos em seus sinais. Para Heidegger, “a língua técnica é a agressão mais violenta e mais perigosa contra o caráter próprio da língua, o dizer como mostrar e fazer aparecer o presente e o ausente, a realidade no sentido mais lato.” (1995, p.37). A ameaça desse modo técnico da língua técnica é uma ameaça ao caráter próprio da língua, que é inerente ao *Dasein*, portanto, é uma ameaça “contra a essência mais própria do homem”, porquanto *o homem fala*, enquanto relação com os entes e sobre o ente que ele mesmo é.

Com a linguagem o homem se relaciona com o mundo e repousa sobre o mundo, lhe sendo possível vir à presença, seja no dizer falado, seja no dizer não falado. Com a língua técnica tudo já é posto em ruína, pois lhe falta dizer. A conferência sobre língua da técnica a contrasta com a nomeada “língua da tradição”, aquela mais originária, “não tecnicizada”, também indicada por outros como “língua natural”. Essa língua estaria possível ao criativo, ao que ainda não fora formulado, e Heidegger chama de dádiva:

É esta que encerra o informulado e o transforma em dádiva. A tradição da língua é transmitida pela própria língua, e de tal maneira que exige do homem que, a partir da língua conservada, diga de novo o mundo e por aí chegue ao aparecer do ainda-não-apercebido. Ora eis aqui a missão dos poetas. (HEIDEGGER, 1995, p.40)

A língua da tradição está ocultada, mas preservada, e ela mesma que possibilita até mesmo a transformação técnica. Falar é um existenciário. E, como visto, há o falar no silêncio. A fala é uma saga, que visa mostrar, ver e fazer aparecer a coisa diante de si.

3.1.2. Linguagem Técnica e a Coisalidade da Coisa

Resgatando a essência do que é técnico, percebe-se o perigo da concepção de linguagem neutra que o saber epistêmico da tradição convencionou elevar. A metafísica da linguagem técnica arrasta o risco do domínio e da cegueira para o que Heidegger chama de *essência da técnica*.

Para Heidegger, “enquanto representarmos a técnica como um instrumento, permaneceremos presos à vontade de dominá-la”. Antes, importa considerar uma diferença fundamental entre técnica e essência da técnica – “quando procuramos a essência da árvore, devemos estar atentos para perceber que o que domina toda árvore enquanto árvore não é propriamente uma árvore, possível de ser encontrada entre outras árvores” (1959, s/n). A essência de algo vale pelo que algo é, diz brocardo antigo. Orientar-se pela essência de uma coisa, não é o mesmo que estar diante de uma coisa. Então o que seria a essência da técnica e o que seria a técnica propriamente dita?

Tem-se por orientação primeira na tradição ocidental considerar a técnica como *um meio para fins*. Tem-se, ainda, por condição técnica o *fazer do homem*. Essas duas premissas se correlacionam, eis que o fazer humano está para estabelecer fins e empregar meios. O ser da técnica é este consubstanciado emprego de instrumentos que servem às necessidades, e o seu todo, outra coisa, seria a técnica, ou o todo da instalação. A técnica mesmo seria uma *instalação* (HEIDEGGER, 1959, s/n).

Importa destacar, pois, que para Heidegger, o emprego *instrumental* da técnica é o correto, *mas não é o verdadeiro*, pois não revela sua essência. Verdadeiro é o que leva “a uma livre relação com o que nos toca a partir de sua essência”. A técnica é um instrumental e, nesta condição, Heidegger pergunta: “o que é um instrumental mesmo?”. Um instrumental é uma referência a um fim. E, diz Heidegger: “também o fim, a partir de que o tipo do meio se determina, vale como causa”. O fim, portanto, é a causa da técnica – “onde domina o instrumental, ali impera causalidade”. E o instrumental traz a irrupção do produzir não em si mesmo, mas num outro, isto é, naquele que produz: “o que é produzido manual e artisticamente, por exemplo, a taça de prata, tem a irrupção do produzir não em si mesmo, mas num outro, no artesão e no artista” (1959, s/n).

Para o entendimento heideggeriano, a técnica tem sua essência num modo de *desabrigar*, o *desabrigamento da verdade*. Assim, pois, “a técnica não é, portanto, meramente

um meio. É um modo de desabrigar. Se atentarmos para isso, abrir-se-á para nós um âmbito totalmente diferente para a essência da técnica. Trata-se do âmbito do desabrigamento, isto é, da verdade”. Pode-se observar o desabrigamento da verdade no processo técnico de extração do carvão, por exemplo. Heidegger fala por meio do pensamento poético, dizendo que a extração do carvão é a mais pura “encomenda do calor solar que nele está estocado” (1959, s/n). A encomenda do calor é o processo do desvelamento da verdade, o fim e a causa da técnica, sua essência.

De qual essência se vale a técnica moderna para determinar o emprego da ciência da natureza? Por meio de outros exemplos, Heidegger comenta sobre o fazer técnico de uma indústria motorizada. Diz do ar na condição de “fornecimento de nitrogênio”. Diz do solo, como “fornecimento de minérios”. Diz dos minérios como “fornecimento de urânio, e este para a produção de energia atômica”. E Heidegger fala que nestes processos técnicos há um “*duplo colocar*”: a técnica que “*explora e destaca*” (1959, s/n).

Este mover-se – *explorar e destacar* - está sempre em direção ao adiante, pelo máximo proveito, que, primeiro, *destaca* e evidencia no emprego da, segundo, continuidade da *exploração*. Nada está a mão, pura e simplesmente. Tudo é um contínuo em engrenagem. E a natureza inverte seu lugar, agora “*ela está para*”, não mais “*está à mão*”. Comparativamente, tem-se ali um poema de Hölderlin sobre o rio Reno, e o que restou para o rio Reno na modernidade, contrastando abordagens do desvelamento da verdade:

A central hidroelétrica está posta no rio Reno. Ela coloca o Reno em função da pressão de suas águas fazendo com que, desse modo, girem as turbinas, cujo girar faz funcionar aquelas máquinas que geram a energia elétrica, para a qual estão preparadas as centrais interurbanas e sua rede de energia destinada à transmissão de energia. No âmbito dessas consequências engrenadas de encomenda de energia elétrica aparece também o rio Reno como algo encomendado. A central hidroelétrica não está construída no rio Reno como a antiga ponte de madeira, que há séculos une uma margem à outra. Pelo contrário, é o rio que está construído na central elétrica. Ele é o que ele agora é como rio; a saber, a partir da essência da central elétrica, o rio que tem a pressão da água. (HEIDEGGER, 1959, s/n).

Nesta passagem, Heidegger dista, com assombro, o Reno descrito nos poemas de Hölderlin, e, portanto, da linguagem da poesia, daquele que agora é uma encomenda à indústria, seja da extração de minerais, seja da visitação turística. O modo da técnica está nas estruturas, nas camadas, nas peças, na montagem. O modo de desabrigar da técnica moderna se dá na “*armação*” de uma estrutura desafiada para desvelar uma realidade que encomenda uma subsistência. Toda a antiga contemplação do Reno como cenário de vida, no poema de Hölderlin, agora cede espaço para a contemplação da armação. A armação não é em si nada

técnico do ponto de vista da sua essência. Diz Heidegger: “mas o Reno permanece, poderíamos objetar, um rio da paisagem. Pode ser, mas como? Nada mais do que um objeto encomendável para a visitação de grupos de turismo, que uma indústria de turismo encomendou para poderem visitar este local.” (1959, s/n). As diferentes abordagens sobre o Reno, nesta exemplificação heideggeriana, demonstram como o pensamento evoluiu, de um envolver-se para um separar-se entre sujeitos que “exploram e destacam” o pensamento técnico e objetificam nas representações que se esquecem do ser nos processos históricos.

Enquanto avistarmos a técnica, e não a essência da técnica, vislumbraremos apenas o instrumento e, assim, permaneceremos presos à vontade de dominá-la. A essencialização da técnica, se observarmos bem, abriga a participação do homem no desabrigar, como “*o possível emergir da salvação*” – o requerer e o consentir; o desabrigar e o ocultar. Assim, mostra-se a essência da técnica como *ambiguidade*, onde acontece a essencialização da verdade, pois a *armação* reside naquilo que consente para o acontecimento da verdade. Ainda que na seara de pura dominação, a técnica também é acontecimento da linguagem e do que consente.

O ponto de clareira dessa verdade, ou *Ereignis* no melhor termo heideggeriano, está na relação com o pensamento, com a fenomenologia do *Dasein* e seu processo de linguagem e de fazer-se historicamente. A instrumentalização da técnica, ou a verdade da essência da técnica desabrigam a técnica, ocultando a finalidade causal, ou o *Dasein*. Os caminhos da linguagem são ambíguos e ainda acontecem na *Diáiresis* da distinção dos objetos enunciados, bem como na *Sunagogé* que resgata o consentimento e o acontecimento da linguagem no *Dasein*. Por onde tem passado a chamada “*devoção do pensamento*” humano e moderno e o respectivo acontecimento da linguagem?

Assim, surge o nascimento da salvação.

A irresistibilidade do requerer e a reação do que salva passam uma ao lado da outra e se cruzam, tal como o curso das estrelas no trajeto de duas delas. No entanto, esse cruzamento é o elemento oculto de sua proximidade. Observemos a ambígua essência da técnica, então veremos a constelação, o curso das estrelas do mistério. A questão da técnica é a questão acerca da constelação na qual acontecem o desabrigar e o ocultamento, onde acontece a essencialização da verdade. (HEIDEGGER, 1959, s/n).

Esse é um questionar filosófico necessário, pois esse é o caminho do filósofo: “Todos os caminhos de pensamento, mais ou menos perceptíveis, passam de modo incomum pela linguagem. Questionamos a técnica e pretendemos com isso preparar uma livre relação para com ela” (1959, s/n). O *Dasein* e seus existenciários, linguagem, mundo, técnica, tempo, formam um círculo. Estar em meditação com essa constelação que é o círculo permite clareiras

na floresta escura, onde a *salvação* vem em meio ao ambíguo modo de ser do *Dasein*. A técnica fez-se lógica e objectualizada, mas a *techné* é arte, devendo desvelar o artista nesta relação que não é de sujeito-objeto.

3.2. DASEIN E A COISA NA OBRA DE ARTE

Em 1935-1936, Heidegger realiza três conferências que vão confluir no texto “*A Origem da Obra de Arte*” (*Der Ursprung des Kunstwerkes*) publicado pela primeira vez em 1950. As conferências são: i) *A coisa e a obra*; ii) *A obra e a verdade*; e iii) *A verdade e a arte*. O tema central, como se depreende dos subtítulos é a pergunta pela verdade no centro da pergunta da origem da obra de arte. O ser-coisa é o ponto de partida, para a pergunta sobre o que faz a obra deixar de ser apenas um utensílio ou um apetrecho para ser obra de arte. Portanto, o que faz a coisa ser coisa, a obra de arte ser obra de arte, em essencial? O título da conferência – a origem da obra de arte – busca a verdade da arte, seu desvelamento, escapando a qualquer reflexão estética sobre arte. A pesquisadora Danjone Regina Meira (2020) reforça esse sentido:

o pensamento de Heidegger acerca da arte constitui uma ruptura fundamental com a ‘estética’ em geral. O autor desenvolve a sua perspectiva ontológica da arte contra um subjetivismo estético. A origem da arte não se encontra na capacidade do artista, ou na faculdade de julgar, mas na efetividade da obra. Nesse sentido, o filósofo empreende um desvio da análise do ‘ser-objeto’ da obra de arte, procurando compreender, sobretudo, o ‘ser-obra’ da obra de arte. (MEIRA, 2020, p.15-16)

Heidegger representa a obra de arte a partir do seu caráter de *coisa*. A partir da coisa, a obra é - “O caráter de coisa está tão incontornavelmente na obra de arte que devíamos até dizer antes ao contrário: o monumento está na pedra. A escultura está na madeira. O quadro está na cor. A obra da palavra está no som da voz. A obra musical está no som.” (1990, p.11). Com isso, Heidegger desafia sair do aparente e do que se faz, enunciando, para ser possível entrar no ser-coisa, no espanto do caráter *coisal da coisa*. Isso porque pelo enunciado, a experiência da linguagem revela ser na relação sujeito-predicado. A relação fundamental entre coisa e proposição enquanto estrutura da coisa e estrutura da proposição, acentuou a aparência de um todo. Pergunta Heidegger:

Será que a estrutura da proposição simples (conjugação de sujeito e predicado) constitui a imagem especular da estrutura da coisa (união da substância com acidentes)? Ou essa representação da coisa não é antes concebida a partir da estrutura da frase? (1990, p.15).

O homem precipita-se em projetar o modo como concebe a coisa (o enunciado) sobre a estrutura da própria coisa, sem que a própria coisa deixe se tornar visível, e sem que a questão fundamental possa se tornar visível. Assim, ao invés de abraçar a essência da coisa, a estrutura da proposição assume o primado na constituição da coisa, suplantando a própria coisa. Saímos da conjunção lógica de coisa como unidade de uma multiplicidade de sentidos para a *presença da coisa* (1990, p.17). Esse o grande exercício das conferências de 1935-1936, já indicativas de uma presença mais lançada no caminho do poeta (que Heidegger vai se tornando) em relação ao pensamento.

A experiência agora com a coisa, entre coisa e *Dasein*, entre *Dasein* e ser, entre coisa e ser, a partir de um inabitual modo de ser, retira o perguntado do seu modo impessoal de cuidar. A coisa, antes tomada como conjunto de sensações, o que já sempre foi dubitável, pois as sensações também não são puras em seu caráter de sensação, senão *conceitos de sensações*, apresenta outro tipo de relação. As sensações e seus conceitos colocam o relacional em questão. Se tomarmos sons e ruídos puramente, já não o serão outra coisa senão proposições, deixam de ser si mesmos e se decompõem como “a expressão de um avião trimotor” ou “o barulho do liquidificador”, ou “do prato que caiu no chão”. Ruídos puros como tais já não chegam como sensações em si, senão sensações de conceitos. No modo de dizer do Paulo Afonso de Araújo, “estes [os conceitos] não são simplesmente sons, mas a cifra do mundo” (2020, p.49). De forma que, neste círculo de coisas, predicados e sensações, a coisa esvazia-se ante todos os seus atributos. Para ouvirmos puros ruídos, deveríamos afastar dos ouvidos a própria coisa, e ouvir “de maneira abstrata”, mas tal não se dá. Neste esvaziamento, a coisa está presente – “muito mais próximo do que todas as sensações estão, para nós, as próprias coisas” (HEIDEGGER, 1990, p.17). Essa constatação será repetida por Heidegger em outros escritos:

Todas as obras têm este caráter de coisa [Dinghafte]. [...] Há algo de pedra na obra arquitetônica. Há algo de madeira na obra de talha. Há algo colorido na pintura. Há algo de vocal na obra linguística. Há algo de sonoro na obra musical. O caráter de coisa está de modo tão inamovível na obra de arte que até teríamos de dizer antes ao contrário: a obra arquitetônica é em pedra. A obra de talha é em madeira. A pintura é na cor. A obra linguística é na voz. A obra musical é no som. (In: Caminhos da Floresta, apud ARAÚJO, 2020, p.47)

O que dá à coisa as características sensíveis é sua *materialidade*. E esta, por sua vez, está agregada à *forma*. *Matéria e forma*, imbrincada como tais, formam a concepção de coisa como *matéria enformada*. A coisa está para seu caráter de imediatidade, que sempre a reclama (HEIDEGGER, 1990, p.18). As representações da coisa pelo esquema matéria-forma são vistas, ainda, desdobradas em outros pares de conceitos, como racional (forma) e irracional (matéria);

em lógico (racional) e alógico (irracional); entre, também, como observa Heidegger, em sujeito e objeto (1990, p.19). A tradição ocidental compreendida no complexo matéria-forma, como a constituição do todo do ente como algo de fabricado, faz dessa leitura sua estrutura interpretativa predominante. Mas a coisa, ela mesma, diante da sua categorização, permanece antes, escapada. De que modo esse tal caráter *coisal da coisa* pode ser visto? E qual o papel do texto *Der Ursprung des Kunstwerkes* neste contexto?

O chamado pelo ser da coisa acontece esplendidamente na obra de arte, no repouso de suas categorias, escapando desde sua origem a este pensar. Pergunta Heidegger se este retraindo da coisa, este não estar compelido a nada, em si repousando, este que não se deixa dizer, porém que se acena em continuidade, seria parte do essencial da coisa, sua coisidade? Fato é que a obra de arte vem como presença em repouso, da conjugação da *matéria enformada como coisa*, a presença se faz. Num trecho bem conhecido do texto, Heidegger apresenta a obra de Van Gogh, em plena fenomenologia do *Dasein*:

Um par de sapatos de camponês.

Na escura abertura do interior gasto dos sapatos, fita-nos a dificuldade e o cansaço dos passos do trabalhador. Na gravidade rude e sólida dos sapatos está retida a tenacidade do lento caminhar pelos sulcos que se estendem até longe, sempre iguais, pelo campo, sobre o qual sopra um vento agreste. No couro, está a umidade e a fertilidade do solo. Sob as solas insinua-se a solidão do caminho do campo, pela noite que cai. No apetrecho para calçar impera o apelo calado da terra, a sua muda oferta do trigo que amadurece e a sua inexplicável recusa na desolada improdutividade do campo no Inverno. Por este apetrecho passa o calado temor pela segurança do pão, a silenciosa alegria de vencer uma vez mais a miséria, a angústia do nascimento iminente e o tremor ante a ameaça da morte. Este apetrecho pertence à terra e está abrigado no *mundo* da camponesa. É a partir desta abrigada pertença que o próprio produto surge para o seu repousar-em-si-mesmo. (HEIDEGGER, 1990, p.24-25).

Nesta digressão poética, chega Heidegger ao *ser-apetrecho*. Não através de uma descrição sensória, ou categorial, por sua funcionalidade ou processo de fabricação, mas por deixar o ser-coisa falar através do quadro de Van Gogh. Este *acontecimento* não se deu por ato lógico-descritivo. Mas, pelo que, através da obra de arte, o *ser-apetrecho* vem à luz, descobrindo a *verdade do ente*. Neste ponto, Heidegger coloca que arte, e sua essência, não tem a ver tão só com o belo e a beleza, mas com a *verdade: a arte é o pôr-se-em-obra-da-verdade*. Para Heidegger, não no sentido de *adequatio* à uma realidade, mas como obra da verdade do ente. Na obra, ela própria *é a verdade que está posta em obra* (1990, p.27).

Paulo Afonso de Araújo fala da *fiabilidade (Verlässigkeit)* como uma característica deste lugar que é o mundo da camponesa, no caso do quadro de Van Gogh, que faz referência

à certeza de um mundo que o ser-utensílio repousa. Ainda aí não se encontra aquilo que obscurece, o que fica aquietado no escuro da coisa quando lhe destaca o ser-utensílio. Ainda aí não avançamos sobre o fundamento deste outro da coisa. Mas, de antemão, já se nota que a diferença, embora exista, não supera sua relação com o ser-utensílio da coisa. Mundo e terra vêm à dimensão da coisa, a partir do apetrecho, da instrumentalidade, pois “este utensílio pertence à terra e está abrigado no mundo da camponesa”. (Heidegger *apud* ARAÚJO, 2020, p.53-54).

A obra de arte é tida por Heidegger como um acontecimento que possibilita fundação de épocas históricas, pois na obra de arte se manifesta o *Ereignis*, isto é, o acontecer do puro surgir para a contemplação do homem – “a obra de arte é um dos lugares essenciais em que ocorre a referência (Bezug) de homem e ser no Ereignis”. (ARAÚJO, 2020, p.43-44). É com a obra de arte que nasce o artista. E é com a arte que nascem ambos: a obra de arte e o artista. Aqui, toma-se a arte realizada, materializada, enformada, pois, do contrário, o meditar que pergunta pela arte não se movimenta. O círculo hermenêutico é esse movimento do pensamento, que chama o pensar quando se lança ao caminho do pensamento – “Ou seja, o pensamento deve permanecer no círculo, pois apenas desta maneira pode fazer experiência da origem” (ARAÚJO, 2020, p.46). Com o *Ereignis*, encontramos a *diferença ontológica*, pois o que se põe é o ser em ação, não mais como ser do ente, mas com o mundo ao qual pertence, e o ente (obra de arte) surge no recíproco encobrimento do ser, pois “no encobrimento do ser fala a diferença ontológica” (ARAÚJO, 2020, p.44). Uma leitura muito propícia à qual cabe ser citada, Paulo Afonso de Araújo diz que

Em particular, a mera coisa não é nada mais que uma espécie de utensílio despido de seu ser-utensílio. Mas é precisamente este resíduo da coisa despida de seu ser-utensílio que permanece indeterminado. Quando tiramos da coisa seu ser-utensílio, ou seja, sua referência a uma totalidade de significados, permanece algo obscuro, e isso porque matéria e forma são claros apenas em vista da produção do utensílio. (ARAÚJO, 2020, p.50).

Esta *coisa* que permanece recolhida na própria *coisa* passa ao largo da história ocidental do pensamento humano, sendo seu chamado, sua reivindicação. Não sendo ser-utensílio, seria a não-coisa o resíduo da coisa? O que se chama essa diferença? Essa diferença ontológica?

Para Heidegger, a obra de arte é o lugar da experiência da diferença ontológica.

Pertence ao ser obra da obra de arte o caráter essencial de fazer permanecer em si mesma os dois momentos acima indicados, isto é, a coisa e o utensílio. O ser obra pertence certamente a um ente produzido pelo homem, mas não se exaure em seu ser utensílio para algo, uma vez que seu caráter coisal não desaparece na utilidade própria do utensílio, mas se mostra em toda sua extensão. E mais, os dois momentos do ser obra, isto é, o ser utensílio do

utensílio e o ser coisa da coisa, não se dissolvem no nada, como ocorre em nosso cotidiano. Em nosso dia a dia, com efeito, o ser utensílio do utensílio desaparece na significância de uma totalidade de referências, ou seja, desaparece no mundo a que pertence; do mesmo modo que o ser coisa da coisa desaparece no utensílio, no sentido que a sua coisalidade é função de uso à qual é destinada. Apenas na obra de arte o ser utensílio do utensílio e o ser coisa da coisa resplendem na luz de seu ser, que é ao mesmo tempo descobrimento e encobrimento. (ARAÚJO, 2020, p.51)

Para Paulo Afonso de Araújo, o ser da coisa se relaciona àquilo que Heidegger chama de *terra* e que conclama o repousar em si mesmo. Este descerramento do ente que só acontece na sua emersão, isto é, só acontece para o ente *vir à presença, custodiando* a presença:

A rocha, da qual o templo é feito, não é simplesmente a matéria de construção. A rocha é simplesmente rocha. A obra em seu emergir surge enquanto rocha e permanece neste descerramento como rocha. A terra é ao mesmo tempo este descerramento e recondução ao próprio esconderijo protetor. (ARAÚJO, 2020, p.65)

O mundo que se desabriga da terra a reclama no descoberto, ao ponto que a terra que se encobre para o mundo o guarda no que fica cerrado. Este é o fenômeno da obra de arte. E o que se dá é o próprio do encobrimento e desencobrimento, na manifesta intimidade do co-pertencer. Fenômeno este que revela a *saga (die Sage)* de um povo histórico. A obra de arte destaca o traço da luta (ao mesmo tempo em que se faz como um acordo) entre mundo e terra.

Aqui, cumpre o observar de Paulo Afonso de Araújo que esta concepção do lugar da obra de arte não se espelha nas abordagens estéticas da coisa, sejam abordagens materialistas ou idealistas. Não se está a compor um aceno entre o sensível e o insensível aqui, pelo transcendentalismo ou pela percepção fenomênica. Não se reduz a terra ao lugar do sensível, e o mundo, ao suprassensível. Em Heidegger, a *diferença* vem antes de tudo: tem-se as palavras antes do próprio traço, mas só com o traço as palavras são enquanto tal. O traço se retira, ele próprio, para a força falante das palavras, ao passo que estas descerram-se no que é irreduzível (ARAÚJO, 2020, p.70). A diferença ontológica é vista na obra de arte.

3.2.1. A Quadratura e a Linguagem na Obra de Arte

O traço fundamental que se faz na obra de arte é chamado *habitar*, que é o resguardar da quadratura, em suas quatro faces: salvar a terra, acolher o céu, aguardar os deuses e conduzir os mortais. Habitar não é um demorar-se junto às coisas, mas o resguardar da quadratura nas

coisas. Heidegger estabelece uma conceito de quadratura, que marca o encontro e a condição de estar o *Dasein* como mortal em relação com o imortal e o divino, sendo também condicionado por terra e céu. Essa condição especial, ou a quadratura, definem o *Dasein-poético*, ou sua capacidade de ouvir linguagem.

A pesquisadora Danjone Regina Meira (2020) fala sobre esse habitar do *Dasein* como um habitar poético que acontece nesta configuração, ou a quadratura: “nessa quadratura se encontra também o embate entre terra e mundo da obra de arte. Isso caracteriza o retorno ao princípio originário do significado do mundo, das coisas, da linguagem e dos homens. Porque, o habitar poético do homem acontece na quadratura”. (MEIRA, 2020, p.16)

No dizer poético de Heidegger, a fala sobre a quadratura como diferença ontológica:

Os mortais habitam à medida que salvam a terra, tomando-se a palavra salvar em seu antigo sentido, ainda usado por Lessing. Salvar não diz apenas erradicar um perigo. Significa, na verdade: deixar alguma coisa livre em seu próprio vigor. Salvar a terra é mais do que explorá-la ou esgotá-la. Salvar a terra não é assenhorar-se da terra e nem tampouco submeter-se à terra, o que constitui um passo quase imediato para a exploração ilimitada.

Os mortais habitam à medida que acolhem o céu como céu. Habitam quanto permitem ao sol e à lua a sua peregrinação, às estrelas a sua via, às estações dos anos as suas bênçãos e seu rigor, sem fazer da noite dia e nem do dia uma agitação açulada.

Os mortais habitam à medida que aguardam os deuses como deuses. Esperando, oferecendo-lhes o inesperado. Aguardam o aceno de sua chegada sem deixar de reconhecer os sinais de suas errâncias. Não fazem de si mesmos deuses e não cultuam ídolos. No infortúnio, aguardam a fortuna então retraída. Os mortais habitam à medida que conduzem seu próprio vigor, sendo capazes da morte como morte, fazendo uso dessa capacidade com vistas a uma boa morte. Conduzir os mortais ao vigor essencial da morte não significa, de modo algum, ter por meta a morte, entendida como o nada vazio; também não significa ofuscar o habitar através de um olhar rígido e cegamente obcecado pelo fim.

Salvando a terra, acolhendo o céu, aguardando os deuses, conduzindo os mortais, é assim que acontece propriamente um habitar.

(HEIDEGGER, 2008e, p.130).

A obra de arte é, pois, o encontro da quadratura: homem, divino, céu e terra. Regiões diretoras que se encontram no esplendor do ente. E este encontro é o que Heidegger chama de *Ereignis*, este evento que desdobra o acontecimento do ente. No *Ereignis*:

nenhum dos quatro insiste numa individualidade separada. Ao contrário, cada um dos quatro se deixa levar, dentro de sua apropriação, para o que lhe é próprio. Esta apropriação expropriadora é o jogo de espelho e reflexo da quadratura. É a partir dele que a simplicidade dos quatro se fia, confia e compromete. Dá-se o nome de mundo a este jogo em espelho, onde se apropria e expropria a simplicidade de terra e céu, de mortais e divinos. (ARAÚJO, 2020, p. 86).

Aqui, localizamos Heidegger na *Khere*, e observamos modificações ontológicas. O termo “mundo” ganha uma concepção distante daquela meditada em *Ser e Tempo*, pois ao abordar a obra de arte e a quadratura, Heidegger constrói uma relação fundamental entre os termos “mundo” e “terra-quadratura”. Agora nos libertamos do mundo das utilidades que se manifesta no ser-utensílio, e recobramos o lugar da quadratura entre céu e terra, homem e divino, entre o recolher da terra que abriga a coisa e seu resplendor do acontecimento mundano. Em outras conferências, Heidegger destaca esse sentido da quadratura quando aborda existenciários, como o “mundo”. Portanto “mundo jamais é, mas acontece como mundo (*weltet*)” (1989(c), p.317):

Mundo como totalidade não ‘é’ ente, mas aquilo a partir do qual o ser-aí *se dá a entender* a que ente *pode* dirigir-se seu comportamento e como se pode comportar com relação a ele. O ser-aí ‘*se*’ dá a entender a partir de ‘*seu*’ mundo quer então dizer: neste vir-ao-encontro-de-si a partir do mundo o ser-aí se temporaliza (*zeitigt*) como um *mesmo*, isto é, como um ente que foi entregue a si mesmo *para ser*. No ser deste ente se trata de seu *poder-ser*. O ser-aí é de modo tal que existe *em-vista-de-si-mesmo*. Se, porém, o mundo é aquilo em cuja ultrapassagem a mesmidade primeiramente se temporaliza, então ele se mostra como aquilo *em-vista-de-que* o ser-aí existe. O mundo tem o caráter fundamental do em-vista-de... e isto no sentido originário de que é ele que primeiramente oferece a possibilidade interna para cada ‘em-vista-de-ti’, ‘em-vista-dele’, ‘em-vista-disso’, etc. Aquilo em-vista-de-que, porém, o ser-aí existe, é ele mesmo. À mesmidade pertence o mundo; ele está essencialmente referido ao ser-aí. (1989(c), p.313)

O que permanece encoberto é o nada. Pensar a quadratura, terra e céu, pode considerar a terra como o próprio nada (ARAÚJO, 2020, p.157), que assim o sendo, descerra o mundo da obra de arte, da arte do dizer, do dizer poético. Na idade moderna, não tanto a obra de arte, mas a técnica ocupa o lugar da saga entre terra e mundo, manifestando o modo em que o ente, ou a coisa, descerra sua totalidade, ao que faz-nos resgatar a frase: “mesmo quando estamos sem-pensamentos não renunciamos à nossa capacidade de pensar” (HEIDEGGER, 1996, p.13). Só se perde o que se tem. O homem atual está em fuga do pensamento, na mesma velocidade (ou na medida) em que não reconhece a fuga.

O pensamento atual se chama complexo e especializado. O pensamento faz cálculos. E nunca pára, nunca medita. Não medita porque não pensa. Para meditar, não é requerida condição especial, pois é do homem a meditação. Basta o demorar. Demorar por sobre a terra, permanecer junto à terra. Retonar à origem. Entrar na quadratura. O pensamento que medita recoloca diante de si o irreconciliável (HEIDEGGER, 1996, p.23). A obra de arte, o ser-utensílio e, agora, os objetos técnicos, o que têm em comum? No pensamento refinado do cálculo, os objetos técnicos são manifestos e a relação com mundo se torna também técnica,

ambígua. A fala é a fala armada. É autorreferente e diz respeito à si mesma, diz sobre a dominação da técnica moderna, em falatório e ambiguidade, abandonando à essência da técnica o esquecimento da linguagem natural. Mas ela está ali.

O repouso do objeto técnico no mundo cotidiano é a clarividência que provoca a coisidade da coisa. “Gostaria de designar esta atitude do sim e do não simultâneos em relação ao mundo técnico com uma palavra antiga: a serenidade para com as coisas” (*die Gelassenheit zu den Dingen*). (HEIDEGGER, 1990, p.24). O traço fundamental do mistério das coisas passa a protagonizar a relação do pensamento meditativo. Agora a linguagem deixa de ser antevista numa ótica de “*rede*” (discurso) para ser poética-existenciária. A serenidade aqui descrita por Heidegger não é advinda de uma condição divina. É exercida por um clamor de pensamento determinado e ininterrupto, a partir do diálogo iniciado com a experiência poética, ainda que o pensamento tenha se habituado a não permitir que *a poesia venha à palavra* (HEIDEGGER, 2015, p.148).

3.3. DASEIN “E TRANSCENDÊNCIA”

A linguagem não tem falado pela poesia, mas na predicação.

O revelar do ente para a predicação tem certamente graus distintos, especialmente se consideramos entes dados e o ente que nós mesmos somos⁶. Porém, em todos, a revelação antepredicativa é perdida da atenção. O processo tende a se ocultar quando a predicação vem à tona, pois a representação evidencia a proposição e a objetivação do ente, posto em evidência. A revelação antepredicativa não acontece no campo da representação, como subjetividade ou intuição, mas em meio ao próprio ente, “num sentir-se situado em meio ao ente”, conforme uma tonalidade afetiva que se encontra na mundanidade do mundo ao qual o ente também se situa e se desvela.

Contudo, mesmo estes comportamentos não seriam capazes de tornar acessível o ente em si mesmo, interpretados como antepredicativos ou como predicativos, se sua ação reveladora não fosse sempre antes iluminada e conduzida por uma compreensão do ser (constituição do ser: que-ser e como-ser) do ente. (1989(c), p.299).

⁶ Em “*Sobre a essência do Fundamento*” (1928), Heidegger recobra que a predicação só se dá porque algo mais originário e anterior acontece, como uma revelação do ente, ou revelação antepredicativa do ente, no que ele considera tratar-se de uma verdade *ôntica*. In: HEIDEGGER, Martin. **A Lógica. A pergunta pela essência da linguagem**. Tradução de Maria Adelaide Pacheco e Helga Hooek Quadrado. Lisboa: Editora Fundação Calouste Gulbenkian. 2008

A predicação, como conceituação do ser, deixa escapar a verdade ontológica pelo surgimento do ente conceituado, ou verdade ôntica. Os conceitos fundamentais das ciências não contêm mais, esquecidos que estão, as referências ontológicas do ser do respectivo ente. E este é o fenômeno que caracteriza a época da indigência. Pergunta Heidegger se estariam as ciências no lugar certo de serem consideradas referência ou padrão de medida para o saber, ou se haveria outro fundamento, originário e determinante de uma tradição filosófica:

Com a nossa questão não podemos nem substituir, nem melhorar as ciências. No entanto, quereríamos colaborar na preparação de uma decisão. Esta decisão é a seguinte: é a ciência o padrão de medida para o saber, ou há um saber no qual, em primeiro lugar, se determinam os fundamentos e os limites da ciência e, com isso, a sua eficácia própria? E este saber autêntico necessário a um povo histórico, ou pode passar-se sem ele e substituí-lo por outra coisa? (1992, p.21)

As ciências estão na superfície da filosofia. Assim como a predicação está na superfície da essência das coisas. Não chegamos a questionar a essência da predicação, ou a essência do objetos e da representação. Não questionamos a coisa, como Heidegger coloca, ou melhor, a coisalidade da coisa:

Não questionamos acerca de uma coisa de uma determinada espécie, mas acerca da coisalidade da coisa. Essa coisalidade, que torna-coisa uma coisa já não pode ser coisa, quer dizer, um condicionado (Bedingtes). A coisalidade deve ser qualquer coisa de incondicionado: Com a questão «que é uma coisa?», perguntamos pelo incondicionado (Unbedingten). Questionamos acerca do palpável que nos rodeia e, com isto, afastamo-nos ainda e cada vez mais das coisas que nos estão próximas, como Tales, que via até às estrelas. Devemos ultrapassar as estrelas, ir além de todas as coisas, em direção ao que já-não- - é-coisa, aí onde já não há mais coisas que dêem um fundamento e um solo. (1992, p.20)

A predicação acontece só porque o ser do ente é desvelado. E esse desvelamento é chamado de verdade ontológica. De se citar, ôntico e ontológico trazem sentidos distintos para Heidegger, que adota essa distinção por perceber o caráter multívoco do termo ontologia, sendo isso fator de ocultamento do problema mesmo da ontologia. A verdade ôntica se refere ao *ente em seu ser*, ao passo que a verdade ontológica ao *ser* do ente.

‘Ontológico’ – tomado no sentido popular-filosófico – significa, contudo – e nisto se revela sua desesperada confusão -, isto que muito antes deve ser chamado de ôntico, isto é, uma postura, que deixa o *ente* ser em si, o que e como ele é. Mas com isto não se levantou ainda nenhum *problema do ser*; e muito menos se conquistou assim o fundamento para a possibilidade de uma ontologia. (1989(c), p.300, Nota do Autor).

O caráter ontológico da coisalidade da coisa, ou o que torna a coisa uma coisa, em revelação de seu ser e linguagem para preencher a predicação está ocultado e deslocado das categorizações da representação. Permitir que o ente se revele não é algo próprio à predicação, ao contrário. Por outro lado, coisa só é coisa porque é esta coisa, portanto, desde sempre relacionada a um mundo, ao espaço e ao tempo. No acontecimento do mundo, diz Heidegger “na experiência cotidiana”, as coisas são singulares, e não coisas em geral, a pedra é *esta pedra totalmente determinada*. Esse ponto é fundamental para se compreender a transcendência em Heidegger. Pois o ‘*ser esta*’ que caracteriza qualquer coisa, sua *istidade*, uma vez penetrada, desvela *Eiregns*, como potência do *Dasein*.

Vale citar Danjone Regina Meira (2020), que percebe a distinção feita por Heidegger em relação ao pensar originário, que não é representacional, mas antepredicativo que é, é também envio da poesia:

Para Heidegger, o pensar representacional como objetividade é um modo de ser inessencial que advém do que vige, todavia no âmbito do esquecimento, não no horizonte da verdade mais essente. Em face disso, Heidegger destaca que o pensar originário era recebido da própria língua grega na aurora da Antiguidade grega. Pensar significa receber da própria ‘Poesia’ (*Dichtung*), de modo inaugural, o seu modo de estar no ‘ser’. Tal experiência originária escutava o mais primordial na palavra que advém da vigência do ‘ser’. (MEIRA, 2020, p.104)

O ser-aí é dotado dessa capacidade de perceber a diferença ontológica, relacionando-se com o ente compreendendo o ser do ente. Heidegger chama essa condição de *transcendência*, e vai dizer que a transcendência do *Dasein* é o fundamento da diferença ontológica – ou diferença entre ser e ente (1989(c), p.300). Essa condição reúne a quadratura entre terra, céu, divino e mortais, que se faz uma no *Dasein*. Sobretudo, Heidegger vai dizer que *Dasein* e transcendência se faz uma tautologia. Portanto, o que Heidegger chama de transcendência não diz de uma habilidade que pode ser posta em exercício ora sim ora não, mas como uma constituição fundamental do ser-aí, que tem a capacidade de se deparar com o desvelado da coisa.

Se se escolhe, para o ente que sempre nós mesmos somos e que compreendemos como ‘ser-aí’, 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. O problema da transcendência nunca se pode expor de tal modo que se procure uma decisão se a transcendência pode convir ou não ao sujeito; muito antes a compreensão da transcendência já é a decisão sobre o fato se realmente temos em mente algo assim como a ‘subjetividade’ ou se apenas tomamos em consideração como que um esqueleto de sujeito. (1989(c), p.302).

Apropriada como *subjetividade*, a transcendência foi esvaziada de sua constituição ontológica. Nem mesmo participa ou determina o que seria a relação sujeito-objeto. O ser-aí transcendente é uma expressão tautológica, mas, assujeitado, não ultrapassa a imanência, reduzindo ao interior do sujeito. A constituição fundamental do ser-aí é ser-no-mundo, e só por isso se dá como existente. Não o inverso: primeiro ser sujeito para ser no mundo, mas, ser-no-mundo possibilitando a existência.

Os objetos não são aquilo em direção do que (horizonte) se faz o envio transcendente. Então, “*o que é ultrapassado é justamente unicamente o ente mesmo*, e, na verdade, cada ente que pode tornar-se ou já está desvelado para o ser-aí, e, por conseguinte, *também e justamente o ente que é ‘ele mesmo’ enquanto existe.*” (1989(c), p.302). A transcendência faz a ultrapassagem, reconhecendo a diferença ontológica entre ser e ente, no envio do ser-aí. Possibilita abertura. Lembrando que o horizonte é compreendido como *mundo* e, transcendência, como *ser-no-mundo*.

Já nos decisivos começos da filosofia antiga se mostra algo essencial. *Kósmos* não quer dizer este ou aquele ente mesmo que irrompe e se impõe com insistência, nem quer dizer também tudo isto reunido; mas significa ‘estado’, isto é, *o como*, em que o ente, e em verdade, *na totalidade*, é. *Kósmos houtos* não designa, por isso, este âmbito de entes em contraste com outro, mas este mundo dos entes à diferença de um outro mundo *do mesmo* ente, o *eón* mesmo *katà kósmon*. O mundo enquanto este ‘como em sua totalidade’ já está na base de toda possível divisão do ente: esta não destrói o mundo, mas sempre dele *carece*. Aquilo que está *em tō heni kósmo* não o formou primeiramente por um processo de aglomeração, mas é dominado prévia e inteiramente pelo mundo. Heráclito reconhece um outro rasgo essencial do *kósmos*: (...)

‘Aos despertos pertence um mundo comum; cada um dos que dormem, no entanto, volta-se para seu próprio mundo’. Aqui o mundo está posto em relação com modos fundamentais em que o ser-aí humano existe faticamente. Na vigília o ente se mostra num *como* sempre unísono, em geral acessível a cada um. No sono o mundo do ente é exclusivamente individuado para cada ente em particular. (1989(c), p.305).

Embora a lógica, a técnica e a predicação sujeito-objeto também recuem e desviem o modus transcendente que o ser-aí é, o fenômeno do ser-aí segue ainda na *ultrapassagem* do ente que ele mesmo é. Portanto, transcendência como mesmidade, ao mesmo tempo que transcendência como relação com o outro ente, que não é ele mesmo.

O ser do ente desvelado traz horizonte.

3.3.1 Transcendência e a Abertura para o Caminho do Poeta

Este capítulo se propôs a acompanhar a abordagem de Heidegger sobre o pensamento técnico e a lógica, sobre o fundamento do pensamento e da linguagem, sobre a correspondência do *Dasein* com o modo transcendente de ser, ultrapassando o si mesmo e os entes e, finalmente, sobre essência da linguagem como criação da palavra, na arte e na poesia. Toda essa construção coloca Heidegger num outro patamar em relação à linguagem. Heidegger vai se despedindo de um meditar que investiga para um meditar que descobre o recuo da linguagem e vai se guiar, desde então e a cada vez mais, numa dimensão poética da linguagem. Com a pergunta “*Por que um poema não pode ser programado?*”, Heidegger desafia a língua dominada pela técnica, sem pensamento, distante da sua morada, da vizinhança da poesia, a desvelar a verdade sobre a essência. Poetizar é encontrar palavra, que se faz criando mundo, diferenciando-se ente, ser e mundo, fazendo linguagem exaurir a saga e revolver ao ocultamento, *ec-sistindo Dasein* em *Sunagogé* e *Diáiresis*, longe do pensamento calculador. O desafio foi lançado por Heidegger, que agora se recolhe para a relação com a saga do dizer.

O próximo e último capítulo se dedicará a essa saga do dizer, em Heidegger, que busca pela linguagem na palavra, que faz coisa e mundo, fazendo poesia.

CAPÍTULO 4

O POETA NOS CAMINHOS DA LINGUAGEM

“Poeticamente, o homem habita”
(Holderlin)

4.1. POESIA E A SAGA DO DIZER

Em Heidegger, a linguagem originária é a linguagem da poesia.

A poesia tem o poder demonstrar o acontecimento da linguagem. Ao mesmo tempo em que pouco se diz, na abertura do seu dizer, tudo está dito. Ao mesmo tempo em que guarda palavra, faz-se palavras.

Essa dissertação defende que a filosofia de Martin Heidegger é poética. E, neste sentido, é preciso toda uma vida para caminhar ao largo do dizer poético.

Toda uma filosofia pode ser encontrada de forma espelhada em um verso, assim como toda uma filosofia é o verso. Heidegger referencia em alguns textos o poeta Holderlin:

“Mas o que fica, os poetas o fundam”
(Hölderlin)

Eis um verso que Heidegger acompanha em seus pensamentos meditativos.

A leitura de Heidegger diversas vezes ecoa nestes outros aqui: *“e por isso lhe foi dado [...] o mais perigoso dos bens, a língua, para que ele [...] dê testemunho do que é [...]”* e de tal forma que o verso canta e reverbera no contemplar o pensamento sobre a linguagem, sobre *Dasein*.

O ensaio “Hölderlin e a Essência da Poesia”, de 1936, traz um exercício meditativo sobre a poesia enquanto ontologia da linguagem. Heidegger escolhe Hölderlin, dentre tantos poetas, porque sua poesia “é propriamente sustentada pela determinação poética de poematizar especificamente a essência da poesia” (HEIDEGGER, 2013, p.44). E, sendo assim, Hölderlin pensa poeticamente sobre o fundamento e centro do ser.

Ao invés de uma analítica do estilo ou da obra de Hölderlin como um todo, Heidegger escolhe, no texto citado, cinco sentenças, ou versos, do poeta sobre a poesia. São elas:

1. Poematizar: “A mais inocente de todas as ocupações
2. “e por isso lhe foi dado [...] o mais perigoso dos bens, a língua, para que ele

[...] dê testemunho do que é [...].”

3. “Muito aprendeu o homem. Dos Celestiais muitos nomeou, desde que somos um colóquio e podemos ouvir um dos outros.”

4. “Mas o que fica, os poetas o fundam”.

5. “Cheio de mérito, contudo poeticamente habita o homem esta Terra.”

(apud HEIDEGGER, 2013, p. 43)

A primeira sentença indica, segundo Heidegger, a linguagem “livre de entraves”, onde o criativo do mundo se dá no imaginado, não intervindo na realidade, nem a modificando. O segundo excerto, de 1800, de ocupação inocente a língua agora é “o mais perigoso de todos os bens”. O que parece ser irreconciliável aparece como a colocação do homem. Lembra Heidegger que a poesia foi “expulsa” do que é agora costumeiro em nossa época do pensamento moderno e técnico, mas foi, assim, protegida “pela aparência de inocuidade da sua ocupação” (2013, p.55). O verso vem de um poema que Hölderlin fala do homem como aquele que conserva o espírito através do bem que lhe foi dado – a língua. Dele é tomado um testemunho, o “seu pertencimento à terra”. Heidegger medita sobre essa passagem:

Mas é bem graças à língua que o homem, de todo, se expõe a algo manifesto, que como ente assedia e inflama o homem em seu estar-aí, e como não ente o engana e decepciona. A língua cria pela primeira vez o lugar de ameaça ao ser e de erro, e assim a possibilidade de perda do ser, isto é, de perigo. Mas a língua não é só o perigo dos perigos, mas abriga em si mesma e para si mesma, necessariamente, um perigo contínuo. A tarefa da língua é tornar manifesto o ente, como tal, na obra e conservá-lo. (HEIDEGGER, 2013, p.47)

Heidegger também entende a linguagem como sendo o mais perigoso de todos os bens. Porque a partir dela o ser é ameaçado pelo ente. E esse acontecimento propicia o antagonismo de uma genuína relação, poeticamente falando, ou o esquecimento do ser. Na época da técnica, esta opção é a que tem marcado a história humana, com a linguagem ocultando-se no falatório. A poesia, não. Ela é abertura do ser na linguagem, sendo em si mesma linguagem originária. Em uma relação singular que sustenta, acolhendo e eclodindo ser e pensamento – *Ereignis* – tem-se o acontecimento *Dasein*.

A terceira citação: “Muito aprendeu o homem. Dos Celestiais muitos nomeou, desde que somos um colóquio e podemos ouvir um dos outros.” A referência aos homens como uma “conversa” desdobra, em Heidegger, meditações filosóficas: “O ser do homem se funda na língua, mas esta acontece, antes de tudo e propriamente, na *conversa*” (2013, p.49). O fato de sermos uma conversa reúne “o Um e o Mesmo”, que se anunciam na palavra que, *sendo*, somos também nós mesmos em sentido próprio. Ainda, da expressão “desde que somos”, Heidegger

soma a temporalidade ao aspecto da presença. E com a referência aos “celestiais”, fala da língua como o lugar em que acontecer a vinda dos deuses à palavra, tornando um mundo aparente.

Como projeção do ser, no *Da*, do *Da-sein*, a poesia abre-se à temporalidade, instituindo o tempo histórico, antecipando-o em profecia, anunciando o não-dizível, ou o indizível, que não se confunde nem com palavra, nem com silêncio. A poesia faz da intimidade entre o estranho e o próprio um entre-lugar que se faz a mensurar. Esse entre é a diferença, aquilo que sustenta os extremos, palavra e silêncio, e que faz sua passagem, de um lugar ao outro, do silêncio à palavra, e desta ao guardado silêncio. Em simultâneo, a abertura do *Dasein*, que é o corresponder do pensamento aos acenos do ser, encontra na poesia o colóquio de silêncio e palavra. Com a possibilidade dada ao pensamento de corresponder ao silêncio do ser, torna-se possível também o redizer, e o respectivo salvaguardar o silêncio. A palavra custodia em seu dizer o silêncio do ser (ARAÚJO, 2020, p.113). Assim, em Heidegger, “o falar não termina naquilo que é dito. No dito o falar permanece custodiado”. (HEIDEGGER, 2015, p.13-14)

A quarta sentença: “Mas o que fica, os poetas o fundam”. Hölderlin visita a pergunta sobre a essência da poesia. Diz Heidegger: “A poesia é fundação por meio da palavra e na palavra” (2013, p.51). E o que se funda, para ele, é o *permanente*. O permanente que acontece no nomear dos poetas, retirando dos deuses o espírito do pensamento e fazendo palavra – “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.” (2013, p.51). A poesia funda a palavra, mas antes, funda o ser, pela palavra.

A poesia habita no intervalo. A ausculta do ser pelo pensamento. O colóquio da poesia é essa ausculta, algo que escapou à história da metafísica. As chamadas palavras do ser, palavras metafísicas, estiveram a denunciar o colóquio, sem que este mesmo viesse a ser meditado, ao que Heidegger, posteriormente, chama a linguagem como a casa do ser (ARAÚJO, 2020, p.118).

as palavras não são termos e assim não são similares a baldes ou barris, de onde se retira um conteúdo existente. As palavras são fontes que o dizer extrai, fontes que continuamente devem ser buscadas e exploradas, que facilmente se desmoronam, mas que também às vezes brotam de improviso. Sem o contínuo renovar-se do acesso às fontes, os baldes e os barris permanecem vazios e aquilo que os preenche permanece estagnado. (HEIDEGGER, *O que significar pensar?* p.135)

Sendo as palavras a fonte do dizer, o dizer deve ser revisto também. A palavra *dizer* é referenciada pelo pensamento ocidental como a expressão verbal do pensamento. Mas, o seu sentido grego está esquecido. Porque a linguagem não é instrumento do falante, mas abertura

originária que dá passagem ao que é colocado diante. Do grego, Heidegger traduz não como o dizer, mas como “deixar-ser-colocado-diante”, assim como, pelo que fica descerrado no não-dito, o ter cuidado. Essa relação com a palavra é o fazer do poeta.

Por fim, o último verso que Heidegger seleciona de Hölderlin, e que irá acompanhar o filósofo em meditações futuras, como podemos depreender de textos como “Construir, Habitar, Pensar” (1954), “Poeticamente, o homem habita” (1951), “Para que poetas?” (1947). O verso de Hölderlin diz: “Cheio de mérito, contudo poeticamente habita o homem esta Terra”. *Poeticamente o homem habita* será um verso repetido tantas vezes por Heidegger quantas foram suas reflexões sobre a poesia. Aqui, ele chama atenção para a contraposição “contudo” que está no verso, para dizer que apesar dos méritos do conhecimento e do empreendimento humano, é poeticamente que o homem habita. O homem é “poético” na sua fundação. Para Heidegger, *habitar poeticamente* significa “permanecer na presença dos deuses e ser atingido pela proximidade essencial das coisas” (2013, p.53). A poesia, segundo Heidegger, é um modo humano de tornar a língua possível pela primeira vez. Assim diz: “dizer genuinamente é dizer de tal maneira que a plenitude do dizer, própria ao dito, é por sua vez inaugural. O que se diz genuinamente é o poema” (HEIDEGGER, 2015, p.12). Investigar a essência da linguagem, portanto, deve passar, necessariamente, pelo estudo da essência da poesia.

O protagonismo da poesia-poema está presente em vários textos de Heidegger, tomando Holderlin muitas vezes como referência para suas meditações filosóficas. Na conferência “*Poeticamente o homem habita*”, Heidegger até toma emprestado o verso de Holderlin para dar título à conferência. E, a partir do verso de Holderlin, Heidegger medita sobre o habitat do homem. Se a poesia for tomada como objeto da literatura, esquecida do mundo, como dizer que o habitat humano funda-se no poético? Se o que prepondera é o falatório e se o homem se comporta como se dominasse a linguagem? Heidegger lembra sempre que “a linguagem, no entanto, permanece a soberana do homem” (2008d, p.167). Este, no entanto, se esquece e decai na apropriação. Pois, a linguagem, sendo soberana, é que fala e, o homem, só fala na medida em que corresponde à linguagem, escutando seu apelo.

A linguagem fala:

Isso, porém, não quer absolutamente dizer que, em cada significação tomada ao acaso de uma palavra, a linguagem já nos tenha entregue a essência transparente das coisas, de forma imediata e absoluta, como se fosse um objeto pronto para uso. O co-responder, em que o homem escuta propriamente o apelo da linguagem, é a saga que fala no elemento da poesia. Quanto mais poético um poeta, mais livre, ou seja, mais aberto e preparado para acolher o inesperado é o seu dizer; com maior pureza ele entrega o que diz ao parecer daquele que o escuta com dedicação, e maior a distância que separa o seu dizer

da simples proposição, esta sobre a qual tanto se debate, seja no tocante à sua adequação ou à sua inadequação. (HEIDEGGER, 2008e, p.168).

O homem habita na poesia porque em essência escuta o apelo da linguagem. É inerente ao homem a poesia. *Poeticamente o homem habita*, ainda que, como diz Heidegger, nós possamos habitar “sem a menor poesia” (HEIDEGGER, 2008e, p.179). Um habitar sem poesia quando na sua essência é em poesia se faz possível na estranha desmedida da fala calculadora, tecnicista e predicativa.

um homem só pode ser cego porque, em sua essência, permanece um ser capaz de visão. Um pedaço de madeira nunca pode ficar cego. Se, no entanto, o homem fica cego, então sempre ainda se pode colocar a pergunta se a cegueira provém de uma falta e perda ou se consiste num excesso e abundância desmedida. (HEIDEGGER, 2008e, p.179).

Poeticamente, o homem habita. O poeta, porém, tem por especial a qualidade da escuta, que atenta para o encobrimento na aparição. Aquilo que surge, o poeta repara no que se esconde, no que estranha.

O poeta, quando é poeta, não descreve o mero aparecer do céu e da terra. Na fisionomia do céu, o poeta faz apelo àquilo que no desocultamento se deixa mostrar precisamente como o que se encobre e, na verdade, *como* o que se encobre. Em tudo o que aparece e se mostra familiar, o poeta faz apelo ao estranho enquanto aquilo a que se destina o que é desconhecido de maneira a continuar sendo o que é – desconhecido (HEIDEGGER, 2008e, p.177).

Assim, e num sentido que Heidegger entende ser “privilegiado”, a visão da imagem que se pronuncia o que se encobre, ou seja, a imaginação do poeta. Nessa relação com o divino, o céu e a terra, o poeta margeia a dimensão do habitar, num construto inaugural: a saga do dizer. A poesia “permite ao homem habitar sua essência”, em sentido originário (HEIDEGGER, 2008e, p.178).

4.1.1. Linguagem, Poesia e *Dasein*

A linguagem é um existenciário - um acontecimento da existência que transcende a mortalidade e que devolve a finitude ao homem. É um desses motes da existência, que a ressignifica, colocando o *Dasein* no centro em vez de qualquer questão pela essência das coisas e do mundo. A linguagem é um existenciário que *explode* o ser pensante.

A indagação heideggeriana é por palavra e por seu fenômeno⁷. A palavra é uma reivindicação da linguagem, que envia e recolhe em movimento. Mas, “Como então saber o mínimo que seja a respeito disso que assim se retrai? Como sequer nomeá-lo? O que se retrai recusa o encontro. Retrair-se não é, porém, um nada. Retração é aqui retirada e enquanto tal – acontecimento.” (HEIDEGGER, 2008d, p.116). A reivindicação da linguagem é, no entanto, sabida pelo homem, tal qual uma reminiscência. Todo homem é, ele mesmo, uma reminiscência da linguagem. Tal como vislumbrado por Heidegger na poética de Hölderlin, em “*O sinal*”:

“Somos um *sinal*, sem sentido
Sem nenhuma dor somos e, no estranho,
Quase perdemos a linguagem.”

(Holderlin, *grifo nosso*)

A palavra grega “*Mnemosyne*” poderia ser traduzida por “memória” (“*Gedächtnis*”), ao invés de “sinal”, diz Heidegger sobre a tradução para o alemão. A palavra memória também poderia ser ampliada, aberta e redescoberta. Muito mais que uma abordagem psicológica reduzida às representações. Mas, memória como aquilo que pensa o passado, a origem, que permanece junto ao que foi pensado, não se retirando dali.

A poesia, ou sua saga, será o que pensa o mais antigo, o originário, o que se é digno de pensar. É o caminho que não é o da lógica e que não se funda no que está a mão, mas no que se recolhe. Não é, pois, com a lógica que se conhece a poesia. Para Heidegger, o poetar “funda-se no pensar da lembrança” (2008d, p.118). No poema de Holderlin sobre o sinal (memória) que somos, e que não temos sentido, nem sentimos dor, na medida em que ainda não pensamos. Este pensar apresenta aos homens a lembrança de que são mortais. A linguagem enviando seu dizer, sua saga, ao palavrear.

Esse é o dizer poético que, diga-se de passagem, não é o mesmo que o dito do pensamento. Ao se perguntar se na poesia se pensa, Heidegger diz que, na verdade, na poesia se pensa sem ciência e sem filosofia (2015, p.125). O pensamento contemporâneo, porém, é marcado pela *razão*. Esta seria a qualidade de perceber. Mas, pergunta, *o que percebe a razão?*

⁷ Heidegger lança a pergunta: “*O que quer dizer pensar?*”; em uma de suas conferências, publicada em 1954, que procura desviar o pensamento da sua qualidade objetificadora e metafísica, para levá-lo para o lugar da diferença ontológica.

E no que, então, *se faz um pensamento?* Para Heidegger, o perceber, vindo do grego, *noein*, diz sobre captar algo presente que, assim o fazendo, *destaca*, e assim destacando, torna-o *vigente*. Tal como no exemplo acima do rio Reno⁸, algo se destaca e, ou se *explora*, ou torna-se *vigente*. A percepção, também, integra o dito do pensamento. O perceber também faz-se como um *re-presentar*, justamente por tornar-se vigente diante de nós tal como está e se põe. “Este perceber que destaca é um re-presentar, no sentido simples, amplo e, ao mesmo tempo, essencial de deixar algo vigente estar e pôr-se diante de nós tal como está e se põe.” (2008d, p.121). Perceber é o verbo que conjuga a fenomenologia do pensamento, através da lógica e da razão. O pensamento, *percebendo* o presente que se re-presenta diante de si, cuidou do aparente e descuidou do ser, que se retira da visão.

O pensamento, ao perceber, *é*. Entrega sua vigência, conhecendo em re-presentação o que é posto. Vem assim se “reproduzindo filosoficamente” nas escolas do pensamento. “Ao determinar o ato fundamento do pensamento, a saber, o juízo, como a representação de uma representação do objeto, Kant simplesmente retoma a caracterização tradicional do pensamento como representação”. Heidegger chama atenção para esse automatismo impessoalizado que se tornou o questionar a partir de algo não mais questionado. E diz: “A filosofia procede como se aí nada houvesse a perguntar” (2008d, p.123). Por isso o pensamento como pensado ainda não ganhou seu elemento, pois ainda não se tornou digno de ser pensado, mantendo-se retraído. Há um chamado para o cuidado (ou cura) da escuta do ontológico e do ser, que sempre se esquivou diante do que permanece na coisa, no aparente, na técnica, na linguagem, no acontecimento existencial. Por isso, propriamente, “*ainda não pensamos!*”

O pensamento age enquanto *é*. E a experiência de se libertar da interpretação técnica do pensar é o primeiro chamado. Para Heidegger, a poesia é pensada ontologicamente como envio da linguagem, compondo uma arte privilegiada. Não esteticamente, privilegiada, mas originariamente. A poesia encontra-se na obra de arte, sem suas manifestações estéticas mais diversas. Como bem acentua a pesquisadora Danjone Regina Meira (2020), para Heidegger, encontra-se a “poesia (*Dichtung*) como a essência universal da arte (p.167).

A poesia é o envio da linguagem e a descoberta da palavra, no *Dasein*. Acontecimento originário que permite relação com essência da linguagem e, também, essência do homem mediante aporia da linguagem. Assim, a pesquisadora diz:

filosofar sobre a arte corresponde ao apelo do ‘ser’ pela pronúncia da

⁸ Ver Capítulo 3, item 3.1.2. Linguagem Técnica e a Coisalidade da Coisa.

palavra poética, a fim de que a manifestação do ‘ser’ chegue à essência do homem mediante a aporia da linguagem. A dimensão ontológica da arte, desse modo, corresponde ao apelo do ‘ser’ através do ‘dito’. Um dito poético que se expressa seja na arte pictórica, na arquitetura, na música, etc. Afirmamos, nesse sentido, que é o ‘ser’ que convoca o pensamento sobre a arte e que apresenta o apelo para morar na linguagem. (MEIRA, 2020, p.14)

Na sua tese de doutorado, intitulada “*Por uma ‘perspectiva ontológica poética’: a questão da arte a partir da ‘Poesia’ (Dichtung) no pensamento de Martin Heidegger*”, Danjone Regina Meira defende que, em Heidegger, a poesia não está restrita à estética da linguagem, mas, à arte enquanto essência. Também, poesia e linguagem não são o mesmo. Como entendemos, para nós, em Heidegger, poesia é envio. Para a pesquisadora citada, poesia está para *doação* – “como poético, o sentido do ‘ser’ se doa”:

não se pode restringir a ‘Poesia’ (*Dichtung*) – que em seu significado fundamental é *doação* – tão somente à linguagem, visto que a essenciação poética da verdade acontece na linguagem, mas está também essencialmente relacionada à *doação* de modo amplo. Para Heidegger, entre a ‘Poesia’ (*Dichtung*) e a ‘linguagem’ (*Sprache*) há uma referência fundamental, todavia não são a mesma coisa. Heidegger compreende que a essência da linguagem é poética e que a linguagem advém da ‘Poesia’ (*Dichtung*), ou seja, advém da fundação da verdade como *doação* sagrada aos homens. A ‘Poesia’ (*Dichtung*) não se restringe tão somente a linguagem, visto que, como o próprio pensador do ‘ser’ ao pensar a partir de Hölderlin, enfatiza: ‘(...) a poesia mantém-se sempre cheia de mistérios’. Importa, então, destacar ‘que a poesia mesma faz possível a linguagem. (MEIRA, 2020, p.79-80)

Na filosofia de Martin Heidegger, a poesia não apenas sustenta a ontologia da arte, mas a ontologia do dizer, como deixar ser do ente, “pela essenciação poética da verdade do ser” (MEIRA, 2020, p.86). Concordamos com a autora neste ponto de identificar na essência da poesia, a essência da arte e a essência do dizer, independentemente da estética ou forma da manifestação artística. Isso sem deixarmos-nos de perceber que Heidegger também distingue a poesia, no sentido estrito, enquanto encontro com a palavra.

Assim, no texto “*Para quê Poetas*”⁹, Heidegger distingue o poema, e não a poesia, inclusive trazendo novamente a referência a Holderlin, em alguns trechos. E destaca a diferença do dizer-predicativo, marcado por ser representativo e enunciativo, com o dizer “que se entrega expressamente à *saga* sem, no entanto, refletir sobre a linguagem” (1998, p.362). Esse, o dizer que se entrega à *saga*, está com os poetas que diz o que precisa ser dito, sem tematizar a

⁹ HEIDEGGER, M. **Caminhos da Floresta**. (*Para quê Poetas?*) Tradução de Irene Borges-Duarte. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1998. pp.309-367.

linguagem, portanto advém do *recinto da linguagem*. Os poetas se arriscam no dizer, no desamparo do interior do mundo, tornando visível a cura. Segundo Heidegger, “apenas os poetas, que pertencem à índole dos que arriscam mais, caminham no rastro do sagrado, pois experienciam a incúria como tal. A sua canção, pairando sobre a terra, sagra. O seu canto festeja o intacto da esfera do ser” (1998, p.366).

A indigência do mundo possibilita a saga da poesia. O poema pensa o ser do ente no desamparo do mundo, o que torna a objetivação da predicação uma indigência para o pensamento, cuja ação, segundo Heidegger, “pertence à *res cogitas*, isto é, à consciência” (1998, p.350). A poesia (*dichtung*) faz como *Ereignis*, como recolhimento de toda esta intimidade das quatro regiões do mundo, em seu colóquio. Poesia, aqui, não como espécie da arte, a arte da palavra, mas como o modo da arte, do seu desencobrir, embora seja carregada pela linguagem enquanto morada do ser. O que faz a linguagem na poesia? Não sendo a linguagem uma mera expressão de pensamentos, mas a condutora do ente ao aberto, a linguagem da poesia encobre e desencobre a presença - descobrimento e encobrimento têm sentido apenas na região da linguagem (ARAÚJO, 2020, p.89). A linguagem é a saga do dizer (*dichtung*). E o dizer poético que acontece na linguagem envolve o *Ereignis* da arte, de qualquer tipo: “outras formas de arte, enquanto modos do descobrimento, podem ocorrer apenas se o Dasein já se abriu na *Lichtung* do ser; a demora do ser é propriamente a linguagem, e seus guardiões são os poetas e os pensadores”. (apud ARAÚJO, 2020, p.90). O dizer genuíno é o que inaugura o dizer e, assim, o poema é o que se diz genuinamente. Heidegger diz que “antes de tornar-se um dizer, ou seja, um pronunciamento, poesia é na maior parte de seu tempo escuta” (2015, p.59).

A partir desta dinâmica de anúncio e ausculta é possível clarear a posição de fundo de Heidegger diante da poesia e linguagem como casa do ser. O poeta, enquanto produtor da obra poética, não cria a partir do nada; com base no caráter projetante da obra, ele pode fixar a luta de mundo e terra no dizer projetante, porque o fundamento escondido de tal luta já selhe anunciou, mas em modo indizível. Assim, o seu projeto poético já é fruto de uma escuta pensante da doação. (ARAÚJO, 2020, p.91)

A palavra faz-se como aberto que se esqueceu de sua proveniência, rompendo com a *auscultados silenciosos acenos do ser*. O ser se esconde no silêncio com a palavra dada. Mas não há silêncio sem relação com a palavra, que se afirma com o seu descerrar. (ARAÚJO, 2020, p.115).

Esta contraposição de palavra e silêncio não é simplesmente a oposição de som e não-som, que se exaure em uma simples relação ôntica, mas é o confronto entre a palavra como sentido e o silêncio como não sentido, ou seja, entre o

ser que se desencobre como ser do ente e o ser que se encobre como diferença. (ARAÚJO, 2020, p.115-116).

A palavra poética é a que mais corresponde ao som do silêncio, mas não é ela mais elevada que palavra cotidiana, pois esta é *a palavra poética esquecida* (ARAÚJO, 2020, p.142). O falatório, o discurso cotidiano, o impessoal, pressupõem o recolhimento poético e, então, pressupõe a unidade, que está velada. A poesia traz o chamado ao colóquio, sem imediatismo e sem concluir. Faz-se em luz e escuridão. A poesia é aberta à escuta: “A linguagem da poesia é essencialmente polissêmica e isso de um jeito muito próprio. Não conseguiremos escutar nada sobre a saga do dizer poético enquanto formos ao seu encontro guiados pela busca surda de um sentido unívoco” (HEIDEGGER, 2015, p.63).

A pesquisadora Regina Danjone Meira também destaca o envio da poesia e o silêncio como saga do dizer:

Heidegger defende que a ‘Poesia’ (*Dichtung*) em sua essência é tido pensante (*denkerischer Spruch*). Isto se refere, em Heidegger, à própria palavra em sua origem, já que a palavra é como dito ou narra, mas, primeiramente, ela é silêncio do ‘ser’. Seria, primordialmente, do silêncio do ‘ser’ que o dito pensante emergiria. Assim, a palavra é primeiramente silêncio do ‘ser’, fazendo emergir o dito originariamente como dizível e também indizível. No sentido de que o dito não se esgota, desvela-se e também vela-se no jogo da clareira da verdade ontológica. (MEIRA, 2020, p.115).

O som do silêncio é essência da relação entre ser e homem, essência mesma da *linguagem*. Este som é o nada que, em se correspondendo, traz à tona a palavra (ARAÚJO, 2020, p.150). O *Dasein* se abre à linguagem de modo mais autêntico, não com a fala, mas com a escuta, posto que o silêncio é a origem da fala (HEIDEGGER, 2015, p.211). Com a escuta, o *Dasein* tem acesso ao mundo. E o homem é, assim, aquele que testemunha. Ou, como diz Heidegger, “o homem é o mensageiro de uma mensagem cujo apelo traz o desvelamento da duplicidade” (2015, p.107), entre ser e ente, entre recuo e manifesto. O “mensageiro andarilho”, deslocado e mergulhado em todo nada. O que permanece encoberto é o nada. Para Paulo Afonso Araújo, pensar a quadratura, terra e céu, pode considerar a terra como o próprio nada (2020, p.157), que assim o sendo, descerra o mundo da obra de arte, da arte do dizer, do dizer poético.

A palavra é materialização do poético e do humano. Heidegger rememora Aristóteles para dizer da relação da palavra com os modos de escrita e letras, que, por sua vez, se justapõem aos sons da voz, que advêm das disposições da alma.

De um lado, os sons da voz são símbolos das disposições da alma, de outro, as marcas escritas o são dos sons da voz. E assim como as letras não são as mesmas para todos, do mesmo modo também os sons. São idênticas em todas as disposições da alma, das quais os sons são os primeiros signos, como já são também as mesmas coisas, das quais aquelas são semelhanças.

Essas sentenças de Aristóteles configuram a passagem clássica que nos permite vislumbrar a estrutura da linguagem como vocalização sonora: as letras são signos dos sons da voz, os sons da voz são signos das disposições da alma e essas, signos das coisas. A relação de signo constitui o suporte dessa estrutura.

(HEIDEGGER, 2015, p.160)

A linguagem é um dos existenciários fundamentais do *Dasein*. Para Heidegger, o dialeto ou sotaque é uma constatação de a linguagem acontecer pela quadratura, como terra presente no *Dasein*. “No ‘modo da boca’, isto é, no dialeto, é a paisagem e a terra que falam de maneira distinta.” (HEIDEGGER, 2015, p.161). O fundamento da linguagem – ou seu solo – vem no discurso – não como algo que se acrescenta ao *Dasein*, mas como o que lhe constitui, na abertura que desde sempre existe (ARAÚJO, 2020, p.161). Lançado desde sempre à linguagem, o *Dasein* está na pré-compreensão como um horizonte de linguagem, finito e histórico, em constante devir. A palavra é o que doa o “é” à coisa. Abre a coisa ao mundo e desfaz-se. A palavra confere ser às coisas, mostrando-as, anunciando-as, clamando-as e, assim, recolhendo-se enquanto linguagem.

Mas o que dá a palavra? Segundo a experiência poética e de acordo com a tradição mais antiga do pensamento, a palavra dá: o ser. Assim pensando esse se do dá-se [*es, das gibt*], temos de buscar a palavra como a doadora e nunca como um dado. Usamos a expressão dá-se [*es gibt*] de várias formas. Dizemos, por exemplo, “*es gibt an der sonnigen Halde Erdbeeren*” (há morangos na encosta ensolarada); *il y a*: há morangos lá; eles podem ser encontrados como o que lá está. Em nossa reflexão usamos de outro modo a expressão dá-se [*es gibt*]. Não dizemos dá-se a palavra mas: isso, a palavra, dá... [*Es, das Wort, gibt...*]. (apud ARAÚJO, 2020, p.165).

O falar é um revelar. As coisas são mostradas com o desfazimento da palavra. A palavra se desfaz com o revelar - “ousamos dizer: um ‘é’ se dá, onde se interrompe a palavra” (HEIDEGGER, 2015, p.171). Este tempo da palavra, devolve o elemento sonoro para o não-sonoro, no seu resguardar, em consonância com o quieto. Assim, o falar esconde um esquecimento – o da diferença. Mas só com o falar encontramos a linguagem que chama. “A linguagem que chama não é redutível à linguagem que falamos”. (ARAÚJO, 2020, p.170). Aquela é a saga (Sage) do dizer originário.

A linguagem vem à palavra através do vazio, ou do nada, na angústia de não encontrarmos a palavra certa para dizer o que vem a nosso encontro. Aqui, nesta disposição

afetiva, diz Heidegger, “sem nos darmos bem conta, a própria linguagem nos toca, muito de longe, por instantes e fugidamente com o seu vigor” (2015, p.123). Para Heidegger, só se é possível alcançar aquilo que nos é originariamente familiar, ou seja, aquilo que nos é confiado à essência e que só por último pode ser sabido numa experiência, que se esconde em sua totalidade e, por isso, é digno de serpensado, portanto, só é possível se alcançar tal estágio se não recermos percorrer a estranheza.

Que experiência faz o poeta? Somente a experiência de que a jóia que se encontra na mão fica sem nome? Só a experiência de que agora a jóia deve privar-se do nome e ainda assimficar na mão do poeta? Não. Acontece algo bem diverso e perturbador. Perturbador não é a falta de nome e nem o desaparecimento da jóia. Perturbador é que com a falta do nome a jóia desaparece. Isso significa que a palavra é o que sustenta a jóia numa vigência, que a mantém e traz para uma vigência, assim preservando-a. 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. (HEIDEGGER, 2015, p.179-180).

Em que dimensões a estranheza se dá? O silêncio é a morada da fala e a linguagem, na medida em que se revela, escuta o não dito, dizendo. Há uma saga no dizer, que recomenda o homem para a verbalização da linguagem: “a saga do dizer que confere o que designamos com a palavrinha ‘é’ (HEIDEGGER, 2015, p.171). Há uma liberdade da linguagem que se revela no próprio de seu aparecer. O poeta chega à relação da palavra com a coisa, que não é de contraposição, mas originária, de relação, de uma experiência com a linguagem, “que envolve de tal maneira a coisa dentro de si que a coisa ‘é’ coisa” (p.130). A experiência com a linguagem abre o nomear das coisas na evocação que lhes é originária, para o chamado de *fazer-se coisa*. Neste nascimento, também se desdobra o mundo.

4.2. PALAVRA NÃO É COISA

Não há coisa sem palavra. Mas palavra não é coisa. A palavra *é*.

Coisa é coisa na medida em que a palavra atua e lhe confere um “*é*”. E se a palavra também *é*, coisa deveria ser. Ou, questiona Heidegger, será que a palavra, *falando como palavra*, não é coisa, pois não é semelhante ao que se *é* enquanto coisa nomeada? Uma coisa pode constituir outra de si ou, antes, temos que a palavra sobretudo constitui mais ser do que as coisas são? Lembremos, não há coisa sem palavra! Estamos diante de um teorema que, se

calculado como tal, a partir de hábitos da representação, não conseguiremos, entende Heidegger, ver a questão que se apresenta. Se sustentarmos essa condição para o pensamento, assim pensaríamos; “uma coisa, chamada palavra, confere ser a uma outra coisa. Mas o poeta diz: ‘nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar’. Palavra e coisa são diferentes, mas não sem referência”. Assim, no seu caminhar, a palavra, que não é uma coisa, nos escapa, pois lhe falta justamente a palavra. Norna, a deusa do destino, responde em poema para Heidegger, que nos empresta o meditar do pensamento: “Assim aqui nada repousa sobre razão profunda” (2015, p.149). No repouso, um grande movimento.

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. A palavra para a palavra, um tesouro na verdade, nunca foi encontrado na terra do poeta; mas e na terra do pensamento? Quando o pensamento procura pensar a palavra poética, mostra-se que a palavra, o dizer, não tem ser. Nossos hábitos representacionais reagem todavia contra esse entendimento. (HEIDEGGER, 2015, p.149)

As palavras que estão aí, que são de conhecimento, podem manifestar-se aos sentidos como coisas, pois são perceptíveis. Heidegger lembra que do dicionário, para dizer que “ele está cheio de coisas impressas”, cheio de palavras, mas, ao mesmo tempo, sem nenhuma palavra, pois “o dicionário não é capaz de apreender e abrigar a palavra pela qual as palavras vêm à palavra” (HEIDEGGER, 2015, p.150). A questão fundamental que se revela é aonde pertence à palavra, aonde pertence o dizer.

Assim como o dicionário contém palavras a esmo, a fala também pode ditar palavras a esmo, a verbalização articulada. Para Heidegger uma distinção é importante, entre o dizer e o falar. Pois uma pessoa pode falar sem parar e não dizer nada, ao passo que alguém pode ficar em silêncio e muito dizer. Para começar, a fala revolve à escuta. A simultaneidade de fala e escuta é também um acontecimento. O falar-se dá-se no escutar. E isso só acontece porque “já sempre pertencemos à linguagem. O que é que nela escutamos? Escutamos a fala da linguagem” (HEIDEGGER, 2015, p.201).

O falar originário, portanto, diz sobre palavra, e pertence à evocação. Quando se fala originariamente, tem-se a nomeação, que é “a evocação para a palavra”. Nomear não é atribuir ou predicar palavras, mas evocar para a palavra, convocando para a proximidade. A nomeação também se dá na quadratura, entre céu e terra, mortais e divinos, de forma a fazer-se coisa das coisas. Nomeando e fazendo-se coisa, “as coisas dão suporte a um mundo”, como “gestos do mundo”. Lembrando que mundo é a própria quadratura (HEIDEGGER, 2015, p.15-16).

Evocando a palavra, a coisa e o mundo se justapõem na intimidade. O “é” é um fenômeno, assim como a palavra, que traz coisa como coisa.

A experiência poética com a palavra nos dá um aceno importante e significativo. A palavra – nenhuma coisa, nenhum ente; em contrapartida, as coisas se tornam compreensivas quando para elas existe uma palavra disponível. Então a coisa ‘é’. Mas o que se passa com esse ‘é’? A coisa é. Será o que o ‘é’ é ele mesmo coisa, sobreposta sobre outra, colocada sobre outra como um capuz? Nunca encontramos o ‘é’ como uma coisa numa coisa. Com o ‘é’ acontece o mesmo que com a palavra. Como a palavra também o ‘é’ não pertence às coisas existentes. (HEIDEGGER, 2015, p.150).

Como num bailado, a palavra vem e a linguagem se recolhe. O dizer também é o recuo do ser. Assim como a arte se recolhe na obra, ser se recolhe no homem, que diz. Com o dizer, dialogamos com o ocultamento da linguagem, em círculo hermenêutico, que reclama escuta. Quando mundo se cria, a linguagem se retira, pois, para Heidegger, a linguagem é o envio, aquilo que acontece quando buscamos por palavra.

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. Nesse momento, ficamos sem dizer o que queríamos dizer e assim, sem nos darmos bem conta, a própria linguagem nos toca, muito de longe, por instantes e fugidamente, com o seu vigor. (HEIDEGGER, 2015, p.123).

São manifestos da linguagem. A palavra e o “é”. O que nomeia, diz sobre visão da essência de uma coisa. Aquilo que transcende, fazendo-se ente, mundo e *Dasein*, questiona essência, pela linguagem. Com o domínio da técnica e do pensamento lógico, a palavra torna a essência um conceito, reduzido à representação. A linguagem se perde no que está para surgir com a palavra. Ou, como diz Heidegger, “de maneira menos rigorosa, o que antecede o sinal de dois pontos diz: concebemos aquilo que a linguagem é, tão logo penetremos no que o sinal de dois pontos nos entreabre” (2015, p.158).

Nomear é evocar linguagem para a palavra – “o dizer confia o mundo para as coisas, abrigando ao mesmo tempo as coisas no brilho do mundo”. Com a palavra nomeada, mundo e coisa se justapõem. O que os une, enquanto nome, Heidegger chama de *intimidade*. Onde mundo e coisa, intepenram-se, distinguem-se também com a nomeação – *Sunagogé* e *Diáiresis*. A intimidade estabelece também a diferença, enquanto “elemento unificador da *διαφορά*, o suporte que reporta um ao outro”. Esta “di-ferença de mundo e coisa *apropria* as coisas no gesto de um mundo, *apropria* mundo concedendo coisas” (HEIDEGGER, 2015, p.18-19-20).

Heidegger diz: “*nenhuma coisa é onde falha a palavra*”. Sendo este o mesmo tema de atenção em *Crátilo* (Platão), Heidegger, por sua vez, dedica filosofia não à coisa distinta, mas à distinção que a palavra faz na coisa, percebendo a palavra como existenciário do *Dasein*, que mundo descobre no ente, e ente descobre no mundo, com o dizer; assim como poeta descobre palavra na distância do transcender:

‘Coisa’, entende-se aqui no sentido tradicionalmente amplo de algo que de algum modo é. Nessa acepção, um deus é também uma coisa. Somente quando se encontra a palavra para a coisa, a coisa é coisa. Somente então ela é. Devemos, portanto, frisar bem: nenhuma coisa é, onde a palavra, isto é, o nome falhar. É a palavra que confere ser às coisas. Mas como pode uma simples palavra fazer isso, ou seja, conferir ser a alguma coisa? O que se passa é, a bem dizer, o contrário. Olhem o esputinique. Essa coisa, se é que isso é coisa, é, existe independentemente desse nome, posteriormente atribuído. Mas talvez tudo se passe de maneira bem diversa quando, ao invés de foguetes, bomba atômica, reatores, está em questão o que o poeta nomeia na primeira estrofe da primeira tríade: ‘*Milagre da distância e da quimera; Trouxe para a margem de minha terra*’. (HEIDEGGER, 2015, p.126).

Com esse verso Heidegger vem reafirmar que a linguagem é a casa do ser e, assim sendo, “o ser de tudo aquilo que é mora na palavra”. Já o poeta, com a linguagem, não tem por objetivo conhecer, mas, sem objetivos epistêmicos, o poeta “chega à relação da palavra com a coisa” (HEIDEGGER, 2015, p.127-130)

Com toda segurança tanto o milagre como a quimera valem para o poeta como o que verdadeiramente lhe concerne, mas cujo ser, longe de querer guardá-lo para si, ele quer somente apresentar. Para isso, nomes são preciso. 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 parte na terra, predominando como beleza. Os nomes são palavras que apresentam. Os nomes apresentam o que já é, entregando-o para a representação. Mediante essa sua força de apresentação, os nomes testemunham seu poder paradigmático sobre as coisas. O próprio poeta poetiza a partir de uma reivindicação de nomes. Para alcançar os nomes, o poeta deve em suas travessias chegar ao lugar em que sua reivindicação encontra a satisfação procurada. Isso acontece à margem de sua terra. A margem margeia, isto é, contém, limita e delimita a morada segura do poeta. A margem da terra poética - ou será a margem ela mesma? - encontra-se a fonte-borda, o poço em que a norna cinzenta, a antiga deusa do destino, busca os nomes. Com os nomes, ela concede ao poeta aquelas palavras que ele, com toda confiança e segurança, aguarda como apresentação daquilo que ele toma por existente. A reivindicação do poeta de um dizer capaz de predominar vê-se satisfeita. O crescimento e o brilho de sua poesia tornam-se presentes. O poeta está seguro e a cavaleiro de sua palavra." (HEIDEGGER, 2015, p.178).

Não há coisa sem palavra. Mas palavra não é coisa. A palavra é.

4.3. A LINGUAGEM FALA

A linguagem é o recinto (*templum*), a saber, a casa do ser. A essência da linguagem não se esgota na significação nem é ela apenas algo de gênero do signo ou do número. Sendo a linguagem a casa do ser, chegamos ao ente passando constantemente por essa casa. Quando vamos ao poço, quando passeamos na floresta, passámos já pela palavra "poço", pela palavra "floresta", mesmo quando não pronunciamos estas palavras nem pensamos na linguagem. Pensando a partir do templo do ser, poderemos supor aquilo que arriscam os que por vezes arriscam mais do que o ser do ente. Eles arriscam o recinto do ser. Arriscam a linguagem. Todo e qualquer ente, os objectos da consciência, as coisas do coração, os homens que arriscam mais e que se impõem mais, todos os seres se encontram, consoante a sua natureza, como entes, no recinto da linguagem. Por isso, se em algum lado o retorno da região dos objectos e da sua representação para o íntimo do espaço do coração for exequível, então sê-lo-á apenas neste recinto. (HEIDEGGER, 1998, p.356).

O desafio para a experiência com a linguagem é o desafio para liberarmos-nos de um modo de se guiar com o pensamento. A nossa relação com a linguagem é confusa e indeterminada, e discutível aquilo que se chama de sua essência. O que se pergunta ao pensamento já está posto por um consentimento do que é devido para se colocar como uma questão. O que cabe ao pensamento é a escuta desse *consentimento*. O que constitui o próprio da escuta já é também um problema, pois tem-se como escuta o que se apresenta como tendo um sentido, e com o qual a essência da linguagem está aparentada.

Fazer uma experiência com a linguagem e ser tocado pela reivindicação da linguagem será abandonar o ouvir pela compreensão de tudo que é. O caminho para a linguagem não é o de esclarecimento, pois este nos põe em fuga, acentuando o modo impessoal. As ciências da linguagem, como a filologia, a linguística, a psicologia e a filosofia da linguagem, e até a metalinguística, situam-se na metafísica pela “contínua tecnicização de todas as línguas” (HEIDEGGER, 2015, p.122). A linguagem cotidiana como ameaça do ser pelo ente, será subvertida pela linguagem poética. Poesia, como abertura do ser na linguagem, ou como linguagem originária - *Ereignis*.

Está-se habituado a conceber que a linguagem seja a partir do que o sinal de dois pontos nos entreabre. Em que sentido, pois, o pensamento é a escuta do consentimento, abre uma experiência com a linguagem. O que permanece obscuro diz sobre como pensamos o que vigora e em que medida o vigor fala, e mais, “o que então significa falar”. Heidegger convida a um retorno. Um retorno especial, pois é um retorno para onde já estamos propriamente, nossa terra natal. Naturalmente, um retorno lento e infinitamente mais difícil, pois estamos habituados à técnica.

O poeta margeia a terra, a margem é a morada do poeta.

Heidegger anuncia: “*A linguagem fala*”. Corresponder com a linguagem é escutá-la e, na medida em que corresponde à linguagem, o poeta fala. Quer saiba ou não, o homem encontra na linguagem a morada da sua presença. Em Heidegger, o homem fala sempre, de um jeito ou de outro e, este agir, não provém de uma vontade, nem de uma faculdade qualquer, a não ser a de ser homem. Heidegger diz da fala do homem inclusive quando ele se cala – “falamos igualmente quando não ouvimos e não lemos e, ao invés, realizamos um trabalho ou ficamos à toa”. É claro, aqui, segundo Heidegger, ainda resta pensar o que significa “ser homem” (2015, p.7).

Heidegger diz que a linguagem é um monólogo. E que isso significa duas coisas: que só a linguagem fala e que a linguagem fala solitariamente. Para Heidegger, só é possível ser solitário a quem não é sozinho, sendo a solidão o vigor da falta do que é comum. A linguagem fala. O homem fala. Pensar a linguagem, para Heidegger, é “morar na linguagem, na sua fala e não na nossa” (2015, p.9). Heidegger chama nosso pensar. Diz ele que geralmente ao falarmos sobre a linguagem já, desde então, a reduzimos ao objeto. Nos pomos, portanto, “acima da linguagem ao invés de escutar a partir da linguagem” (2015, p.116); “falamos da linguagem dando sempre a impressão de estarmos falando sobre a linguagem quando, na verdade, é a partir da linguagem que falamos” (2015, p.148).

A experiência da linguagem como a linguagem, remete a lugar diverso, pois “quando se atenta à linguagem como a linguagem, a linguagem nos obriga a trazer, para a linguagem como linguagem, o que pertence à linguagem” (2015, p. 199). O modo heideggeriano de pensar a linguagem é por si mesmo poético. Por exemplo, no ensaio “*Construir, Habitar, Pensar*” (2008c), Heidegger se debruça sobre a ação que é o *habitar* em termos de uma filosofia da linguagem. Parte já da premissa que a linguagem é senhora do homem, e não este, criadora da linguagem. Se portando assim, o homem caminha para a *via da estranheza*.

A linguagem é o apelo mais elevado para o homem. Mas, não é assim que se dá em seu habitar cotidiano, do esquecimento, para o aparecimento do dizer em falatório. Na idade moderna, a técnica ocupa o lugar da saga do dizer, manifestando o modo em que o ente, ou a coisa, descerra sua totalidade. O apelo inicial, porém, permanece no silêncio. O pensamento atual se chama complexo e especializado. O pensamento faz cálculos. E nunca pára, nunca medita. Não medita porque não pensa. Para meditar, não é requerida condição especial, pois é do homem a meditação. Basta o demorar. Demorar por sobre a terra, permanecer junto à terra. Retonar à origem. O pensamento que medita recoloca diante de si o irreconciliável

(HEIDEGGER, 2008d, p.23).

A obra de arte, o ser-utensílio e, agora, os objetos técnicos, o que têm em comum? No pensamento refinado do cálculo, os objetos técnicos são manifestos e a relação com mundo se torna também técnica, ambígua. A informação é a fala armada. É autorreferente e diz respeito à si mesma, diz sobre a dominação da técnica moderna, abandonando à essência da técnica o esquecimento da “*linguagem natural*”. Mas ela está ali. E certa teoria da informação está em referência também a esta “*linguagem natural*”, mas, claro, a partir de uma disponibilidade técnica, onde o que a linguagem não-formalizada está “encomendada para uma formalização” - “O que a vontade de formalização assume, necessária e primeiramente, como o ‘natural’ da linguagem não é experienciado sob o prisma da natureza originária da linguagem” (HEIDEGGER, 2015, p.213). Toma-se a linguagem natural como aquela não formalizada, portanto neste viés do negativo, isto é, como a impossibilidade de formalização. Heidegger sustenta não existir linguagem natural no sentido de linguagem destituída de destino. A linguagem é um *envio* histórico.

O repouso do objeto técnico no mundo cotidiano é a clarividência que provoca a coisidade da coisa. “Gostaria de designar esta atitude do sim e do não simultâneos em relação ao mundo técnico com uma palavra antiga: a serenidade para com as coisas” (*die Gelassenheit zu den Dingen*). (HEIDEGGER, 1990, p.24). O traço fundamental do mistério das coisas passa a protagonizar a relação do pensamento meditativo. A serenidade aqui descrita por Heidegger não é advinda de uma condição divina. É exercida por um clamor de pensamento determinado e ininterrupto, a partir do diálogo iniciado com a experiência poética, ainda que o pensamento tenha se habituado a não permitir que *a poesia venha à palavra*.

A linguagem é a anunciação do entre ser e pensamento. E assim, a distinção que sempre é presente se faz nas representações que o dizer se fez. A distinção entre substantivo e verbo, ou entre sujeito e predicado, é referência da gramática, da lógica, mas, antes, é primeiro, um modo de anunciação do ser, que se anuncia ao pensamento. (ARAÚJO, 2020, p.124). A tradição da lógica faz-se na duplicidade entre ente e ser, pressupondo que, antes, o ente participa de seu ser e que o ente está em direção ao seu ser.

Esta possibilidade acontece no que Heidegger chama de “chamado da quietude”. Embora quieto possa parecer o sem movimento, para Heidegger pensar o aquietar do quieto diz mais de movimento, pois o repouso movimenta-se muito mais do que um movimento. Se a linguagem fala, é como *consonância com o quieto*. Quietude se aquietando dando suporte ao modo de ser de mundo e coisa, no que eclode o acontecimento apropriador da diferença.

Linguagem, em Heidegger, é a consonância quieta, que se realiza na apropriação da diferença.

Tarefa revolucionária essa que acomete o homem diante da experiência da linguagem. Recobrar o caminho de mensageiro andarilho, que escuta, diante do que recomenda a linguagem. Para Heidegger, a grande revolução da correspondência com a Linguagem está na “*despedida de todo ‘é’*” (2015, p.119).

4.4. O POETA, NOS CAMINHOS DA LINGUAGEM

Heidegger após a viragem faz uma filosofia que amplifica o dizer poético, assim como faz uma filosofia que medita sobre a ontologia fundamental da linguagem, que é poética. A pesquisadora Regina Danjone Meira entende que após *Ser e Tempo*, a amplitude do sentido ontológico de Heidegger na pergunta acerca da verdade do ser, agora “term como ponto de partida a consideração do poético” (MEIRA, 2020, p.87).

A condição da transcendência, que é sinônimo do *Dasein*, lhe possibilitando perceber o ente em desvelamento diante de si, considerando a sua *Diáiresis* e *Sunagogé* entre ser e ente, torna Heidegger um filósofo-poeta ou um poeta-filósofo, não pela estética dos poemas e lirismo, mas pela poesia como linguagem ontológica fundamental. Ao se por em exercício, diante de um ente, como uma jarra, por exemplo, Heidegger dialoga com a poesia que lhe sopra ao ouvido:

O ser coisa da jarra está em ser ela um receptáculo.
Enchendo a jarra, percebemos logo o recipiente do receptáculo. Fundo e paredes se ocupam, claramente, da recepção. Mas vamos devagar! Ao encher a jarra de vinho, será mesmo que vazamos o vinho nas paredes e no fundo? No máximo, derramos o vinho entre paredes e sobre o fundo. Parede e fundo são, certamente, o impermeável do receptáculo. Impermeável ainda não é, porém, recipiente. Ao encher a jarra, o líquido vaza para dentro da jarra vazia. O vazio é o recipiente do receptáculo. O vazio, o nada na jarra, é que faz a jarra ser um receptáculo que recebe.

Na água doada, perdura a fonte. Na fonte perdura todo o conjunto das pedras e todo o adormecimento obscuro da terra, que recebe chuva e orvalho do céu. Na água da fonte, perduram as núpcias de céu e terra. As núpcias perduram no vinho que a fruta da vinha concede e no qual a força alimentadora da terra e o sol do céu se confiam um ao outro. Na doação da água, na doação do vinho perduram, cada vez, céu e terra. A doação da vaza é, porém, o ser-jarra da jarra. A vigência da jarra, perduram céu e terra.

(HEIDEGGER, *A Coisa*, 2008a, p.150).

Heidegger, o poeta nos caminhos da linguagem, transcende enquanto *Dasein* que si

mesmo é. Percebe e diz da quadratura que dita o ser-jarra da jarra, e que, portanto, como anota Danjone Regina Meira, “todo o ente, como a jarra, a obra de arte, se desvela de modo originário na unidade da quadratura” (MEIRA, 2020, p.168).

A poesia segue como envio no dizer filosófico de Heidegger. Em conferências, em escritos, em entrevistas. Numa dessas, num diálogo que recebeu o título “*De uma conversa sobre linguagem entre um japonês e um pensador*” (apud HEIDEGGER, 2015, p.71-120), e cuja transcrição se dá a reproduzir a dinâmica de um diálogo, podemos notar essa experiência do poeta. Difícil até mesmo fazer uma citação, sem a transcrição na íntegra, como sói acontecer com os poemas. Mas é, também, um estudo filosófico sobre a linguagem, em pura experimentação. A conversa se volta para as tradições, oriente e ocidente, as distinções da história e da linguagem, os desafios e as impossibilidades das traduções, a ontologia da poesia, enquanto saga do dizer. Toda aporia do diálogo sobre linguagem, de um ponto de vista ontológico, era admitida por Heidegger, como nas palavras: “Se, pela linguagem, o homem mora na reivindicação do ser, então nós europeus, pelo visto, moramos numa casa totalmente diferente da oriental” (HEIDEGGER, 2015, p.74). Heidegger abre o colóquio resgatando um seu pensamento que considera a linguagem como “casa do ser”. E, sendo assim, aponta para o perigo das conversas e do entendimento, que se esconde “na própria língua”, isto é, como possibilidade de anular ou destruir a possibilidade do dizer.

Heidegger reconhece ser a linguagem o tema que determina seu caminho do pensamento, ao passo que as discussões que exsurtem como desdobramento dessa meditação encontram-se em segundo plano. Por isso, reconhece, também, que quanto a esse ponto fundamental, houve um desvio no seu caminho, que foi retomado a partir da *Kehre*. Pois, segundo ele, “talvez a grande deficiência de *Ser e Tempo* seja ter-me apressado demais” (2015, p.76). Sobre a linguagem, o indeterminado e a saga do dizer, muito próprios à poesia, é a sua meditação, agora sem pressa, retomando sua própria fala. O indeterminável, no dizer, é percebido pela reflexão filosófica e poética, sendo este o modo próprio da consideração meditativa:

É o que possibilita o êxito de toda conversa entre pensadores. A conversa chega então a perceber, por si mesma, que o indeterminável não somente não foge, mas desenvolve sua força de recolhimento de modo cada vez mais irradiante, ao longo da caminhada. (2015, p.81)

O indeterminável desenvolve sua força de recolhimento na conversa. Na conversa, recolhe-se o indizível, velado pelo dizer da língua e pelas representações conceituais. Não se pode evitar a apropriação, ou como diz Heidegger, “não se pode vir a público sem nomes” (2015, p.96). Inclusive, falar sobre a linguagem é um escapar da linguagem, posto que

a coloca enquanto objeto. A “colocação” dos nomes e da predicação é um lugar ocupado pela metafísica, contrapõe o *japonês*. Sendo próprio do círculo hermenêutico, o chamado é para a sua visão. Não se pode vir a público sem nomes, mas, ver, isto é, abrir-se ao viger, pois, do contrário, o que vemos é o abandono à liberdade do dizer. A ambiguidade é, de certo modo, inevitável, pois a linguagem determina nós mesmos. Embora, na filosofia, seja possível pensar sobre o que Heidegger chama de “despedida de todo ‘é’” (2015, p.119).

Em um trecho da conversa-poesia, os interlocutores tematizam o chamado “*teatro Nô*”, típico da cultura japonesa, repleto de simbolismos da tradição oriental e, mais uma vez, de difícil tradução entre as línguas tão distintas. Dentro do tema, outro tema: o vazio. No vazio do palco que está no teatro *Nô*, o vazio ontológico e o envio da linguagem é pensado. No diálogo, Heidegger é o “Pensador”, representado por P; e o japonês, por J.

J - O senhor precisa assistir às encenações. E mesmo assim é difícil, enquanto o senhor não conseguir morar no lugar e no modo de ser japonês. Para que o senhor possa ver, mesmo que à distância, algo do que determina o Teatro Nô, gostaria de observar que o palco japonês é vazio.

P - Este vazio requer e exige uma concentração extraordinária.

J - Graças a ela, basta um pequeno gesto para fazer surgir de uma estranha tranquilidade algo vigoroso.

P - O que o senhor quer dizer?

J - Para fazer aparecer uma paisagem de montanha, o ator eleva vagarosamente a mão aberta e a mantém parada acima dos olhos na altura das sobancelhas. Posso mostrar?

P - Por favor.

(O japonês levanta e mantém a mão na maneira indicada)

É uma gesticulação difícil para o europeu.

J - O gesto não está tanto no movimento visível da mão e nem na postura do corpo. É difícil dizer o que na sua língua se entende propriamente com a palavra "gesto".

P - Mas talvez essa palavra possa nos ajudar a fazer a experiência do que se quer dizer.

J - No fundo, o que tenho em mente coincide com essa palavra.

P - O gesto é o recolhimento de um trazer.

J - É de propósito que o senhor não diz do nosso trazer, de nossa postura.

P - Porque o que traz, traz a si mesmo até nós;

J - E nós apenas lhe trazemos ao encontro nossa parte

P - E o que se traz até nós, já trouxe, inscrito em seu trazer, o trazer de nossa parte

J - O senhor chama, portanto, de gesto a força que reúne originariamente em si a unidade entre o trazer até nós e o nosso trazer.

P - O perigo de uma formulação como essa reside no fato de se representar a reunião como uma composição posterior...

J - Em lugar de se fazer a experiência de que todo trazer, tanto o trazer até nós como o trazer de nossa parte, brota da reunião.

P - Se conseguíssemos pensar o gesto desse modo, onde estaria então o próprio do gesto que o senhor acabou de me mostrar?

J - Numa visão invisível que se traz de maneira tão recolhida para o vazio, que nele e por ele a montanha aparece em toda a sua presença.

P - O vazio é então a mesma coisa que o nada, isto é, o vigor que procuramos pensar como o outro de toda vigência e de toda ausência?

J - De certo. É por isso que no Japão logo entendemos a conferência *O que é metafísica?* que nos chegou em 1930, numa tradução feita por um estudante japonês, seu ouvinte. Ainda hoje estranhemos que os europeus pudessem ter caído na armadilha de interpretar niilisticamente o nada discutido na conferência. Para nós, o vazio é o nome mais elevado para se designar o que o senhor quer dizer com a palavra ser...

(HEIDEGGER, 2015, p.86-87-88)

Podemos dizer, esse diálogo se dá a partir da essência da linguagem. Movem-se no círculo hermenêutico heideggeriano – “uma conversa a partir da linguagem só pode ser provocada pela essência da linguagem” (frase do japonês no diálogo). Esse sentido pode ser visto no que Heidegger coloca sobre o *gesto* – “*O gesto é o recolhimento de um trazer*”. Não do “nosso trazer”. O gesto não é sobre o nós, mas sobre um “si mesmo até nós” que, inclusive, ao “se trazer até nós, já trouxe o trazer de nossa parte”. Não sendo só uma reunião que sinaliza para a diferença ontológica, onde estaria “o próprio do gesto”? pergunta Heidegger. A partir do vazio do palco do teatro *Nô*, ou melhor do vazio que simboliza o nada-heideggeriano, e, portanto, da essência da linguagem, vigora o gesto em sem próprio, “de toda vigência e de toda ausência”.

A morada do ser distancia-se do seu dizer. O vazio do cenário e os gestos. A poesia vai se tornando cada vez mais própria no dizer heideggeriano e seu lugar de recolhimento. O genuíno do dizer é também o genuíno da coisa e o genuíno do mundo. O próprio do gesto está no quieto do transcender que se revela no ente, no mundo e na saga do dizer. O poeta escuta o próprio do gesto. E Heidegger poetiza sobre a saga:

Antes de tornar-se um dizer, ou seja, um pronunciamento, poesia é na maior parte de seu tempo escuta. O desprendimento acolhe antes de mais nada a escuta em sua harmonia para que essa harmonia repercuta no dizer em que ela está a ressoar. O frescor lunar do azul sagrado que atravessa a noite do entusiasmo repercute e transluz em todo olhar e dizer. Sua linguagem torna-se assim um dizer seguindo, torna-se: poema. O que nele se pronuncia abriga a poesia enquanto permanece essencialmente impronunciado. O dizer seguindo, convocado na escuta, torna-se desse modo ‘mais piedoso’, ou seja, mais articulado e conjugado com o apelo da vereda em que o estrangeiro

avança na travessia que parte da obscuridade da infância rumo ao cedo mais quieto e mais claro. Por isso, seguindo, numa escuta, o poeta pode cantar. (HEIDEGGER, 2015, p.59).

Poesia é escuta do envio da linguagem. É, por isso, fenômeno do *Dasein*, portanto existenciário também. A saga do dizer permeia o pensamento, assim como permeia a poesia, por certo por estruturas diferentes. Heidegger tematiza o pensamento na vizinhança da poesia. A meditação que segue parte da consideração tomada pela tradição, do pensamento como “coisa da razão”, sendo desafiador ao próprio pensamento recolocá-lo na vizinhança da poesia. O pensamento vagueia num caminho que circunda a poesia, sua vizinha. Ainda que distante, pelo tempo e pelo espaço, segue vizinha, pela proximidade da linguagem:

Duas fazendas isoladas, afastadas uma da outra por uma hora de caminhada pelo campo, podem estar bem vizinhas ao passo que duas casas na cidade, situadas na mesma rua, uma em frente da outra ou até geminadas, podem desconhecer qualquer vizinhança. A proximidade de uma vizinhança não se sustenta na referência espaço-temporal. A essência vigorosa da proximidade encontra-se fora e independente de espaço e tempo. Essa afirmação é apressada. Devemos dizer apenas: a proximidade que prevalece na vizinhança não repousa sobre o espaço e o tempo, entendidos como parâmetros. (HEIDEGGER, 2015, p.133).

Heidegger maduro experimenta a linguagem de forma poética. Podemos notar este mover-se com, por exemplo, a expressão tão heideggeriana de “*consonância do quieto*”. Heidegger a constroi para dizer que a linguagem é evocada na poesia que, quando nomeada, resgata a diferença e a intimidade entre o mundo e a coisa, que, diferenciando-se (*Diáiresis*), se justapõem (*Sunagogé*). A poesia nomeia palavra, e recolhe linguagem. Então Heidegger diz: “A linguagem fala como consonância do quieto” (2015, p.24). Esse dizer, que parece um verso de um poema, anuncia também o poeta. A quietude aquietam-se em consonância do quieto, desde que a linguagem fale. Ao mundo é dado suporte; à coisa é dado suporte, na medida da linguagem que exprime quietude com a palavra. Mundo e coisa aquietam-se em consonância. Seguem os versos do filósofo:

A consonância do quieto não é nada humano. Ao contrário. Em sua essência, o homem é como linguagem. A expressão ‘como linguagem’ diz aqui: o que se apropria pelo falar da linguagem. O que assim se apropria, a essência do homem, é trazido pela linguagem ao seu próprio de maneira a permanecer uma propriedade da essência da linguagem, ou seja, da consonância do quieto. Essa apropriação se apropria à medida que a essência da linguagem, a consonância do quieto, faz uso da fala dos mortais, no intuito de torná-la sonora como consonância do quieto para a escuta dos mortais. Somente porque os homens pertencem à consonância do quieto, os mortais têm a capacidade de a seu modo falar emitindo sons. (HEIDEGGER, 2015, p.24).

Heidegger também diz – e é pura poesia – que:

Para os mortais, falar é evocar pelo nome, é chamar, a partir da simplicidade da di-ferença, coisa e mundo para vir. Na fala dos mortais, o dito do poema é puro chamado. Poesia nunca é propriamente apenas um modo (melos) mais elevado da linguagem cotidiana. Ao contrário. É a fala cotidiana que consiste num poema esquecido e desgastado, que quase não mais ressoa. (HEIDEGGER, 2015, p.24).

Ao fazer essa referência sobre a essência do poema, Heidegger distingue poesia, não pelo seu caráter estético ou por sua classe literária, o que aliás diz que a prosa pode ser tão poética e tão rara como a poesia. A essência da poesia estaria no falar da linguagem, como fala dos mortais que somos, e que repousa “na consonância do quieto”. Heidegger ocupa o lugar do poeta na escuta da vizinhança do pensamento – a linguagem. A linguagem faz do advento da palavra a experiência da di-ferença, ou da *Diáiresis*, assim com o advento de mundo e ente, ou *Sunagogé*. A linguagem é a morada do ser, e o pensamento transita na vizinhança dessa morada.

O poeta, nos caminhos da linguagem, revolve ao recolhimento da poesia, quando da saga do dizer, assim como recolhe-se, ele mesmo, na saga da linguagem como *rede*, para fazer-se poeta, meditando sobre a decadência do pensamento e sobre seu esquecimento. A meditação de Heidegger sobre a linguagem é seu caminho de poeta, pois entre falar sobre lógica, sobre técnica, sobre mundo e arte, Heidegger se percebe na *Kehre*, faz a virada ontológica do pensamento, guarda palavra e recolhe o ‘é’. Despede-se do ‘é’ e torna-se poeta.

CONCLUSÃO

“Como devemos questionar a linguagem se nossa relação com a linguagem é confusa e, em todo caso, indeterminada?”

(HEIDEGGER, M. *A Caminho da Linguagem*, 2015, p.134).

A relação com a linguagem é indeterminada. Historicamente, a linguagem foi apropriada pelo pensamento objetificante e metafísico. A lógica moldou o pensamento com o dizer predicativo, enunciativo, destacando sujeitos e objetos, subjetivando e objetificando os entes. Heidegger inicia sua relação com a linguagem a partir do discurso (*Rede*), aquilo que se dá no *ser-um-com-o-outro*, um modo de articulação do *Da* do *Da-sein*. Em *Sein und Zeit*, a linguagem está posta como um ser-expresso do discurso, e mais, a linguagem é um existenciário do *Dasein* – *tem um modo de ser do Dasein*. Com a linguagem, o *Dasein* se articula e faz seu modo-de-ser. A partir da análise do *Dasein* e seus existenciários, Heidegger percebeu o falar e o calar-se como estruturas do discurso e, portanto, da linguagem. E no calar-se e no escutar, Heidegger percebeu o sentido e o entendimento que mais adiante se desdobrariam na saga do dizer. O desconforto, a estranheza e o desamparo são estruturas da linguagem percebidas por Heidegger em *Sein und Zeit*, fazendo brotar um nascimento poético, que se revelaria mais adiante.

O transcorrer da década de 1930 marcam em Heidegger a virada ontológica, ou *Die Kehre*, que renova a disposição afetiva do autor para um ainda maior distanciamento do pensamento metafísico, retomando a realização de uma abertura para a experiência da verdade do ser e da casa do ser. Surgiu em Heidegger um caminho novo, de buscar pensar o ser sem levar em consideração a questão de uma fundamentação do ser a partir do ente. A percepção da diferença ontológica, mas, mais ainda, a relação com a morada do ser. Heidegger foi percebendo que o abismo onde fora lançado o esquecimento do impensado foi se ampliando com o modo impessoal e tecnológico do pensamento ocidental. E a linguagem passa a ser buscada no esquecimento do ser. A partir da viragem, meditações de Heidegger se voltam para a coisalidade da coisa, deixando vir surgir a arte, na obra de arte e no artista, separando ser-coisa do ser-utensílio possibilitou-lhe ver *Dasein* e Linguagem em exercício. Existenciários, como envio do ser. A fundação do poeta, que habita assim a terra da língua.

Heidegger, então, se pergunta – de onde e de que maneira se determina aquilo que deve ser experimentado como a “coisa mesma”? A fenomenologia da observação aponta para a consciência e sua objetividade, ou estar-se-ia diante de um fenômeno sobre diferença ontológica, ser do ente, em seu desvelamento e ocultação? O pensamento metafísico cuidou do aparente e descuidou do ser, que se retira da visão. O pensamento técnico e científico é contraposto a um pensar meditativo, artístico e poético, que possa resgatar o que foi esquecido enquanto humanidade. Heidegger se distancia de Husserl, seu mestre, na fenomenologia da consciência, pois enquanto esse exigia renúncia a todo uso não crítico de conhecimentos filosóficos, Heidegger mais mergulhava na intimidade do *ver* fenomenológico, que se apresenta como desvelamento do que se apresenta, seu desocultamento e seu mostra-se¹⁰.

A pergunta pela essência da linguagem vai se tornando mais presente em Heidegger pós-*viragem*. A pergunta pela lógica traz a pergunta pela linguagem. A pergunta pela coisalidade da coisa traz a pergunta pela linguagem. A pergunta pela origem da obra de arte traz a pergunta pela linguagem. Para Heidegger, ainda que estejamos a viver o domínio da técnica e a era da inteligência artificial, só o homem fala, uma máquina não tem linguagem. Nesta época, estamos sempre sendo desafiados ao falar e a construir novas necessidades. O modo de falar e o pensamento técnico e calculador encobrem o dizer. Por isso, Heidegger convida (e se desvia) para o silêncio, como o dito do nada. A linguagem se envia.

Na quadratura - homem, divino, céu e terra – a criação se faz, mundo e ente se criam, com a obra de arte e a poesia – saga do dizer. Mundo, agora, numa visão distanciada daquela preparada em *Sein und Zeit*, enquanto mundanidade do mundo, como o que está à mão. Mundo, agora, como criação. O ente repousa num simultâneo do mundo, que repousa no ente, sendo esta condição chamada por Heidegger de “serenidade”, traço fundamental do mistério das coisas – agora, a linguagem deixa de ser antevista numa ótica de “*rede*” (discurso) para ser poética-existenciária.

A linguagem originária é a linguagem da poesia. O *Dasein* é dotado “transcendência” - essa capacidade de perceber a diferença ontológica, relacionando-se com o ente, compreendendo o ser do ente. A transcendência do *Dasein* (tautologia) reúne a quadratura entre terra, céu, divino e mortais no *Dasein* e possibilita o envio da linguagem. Heidegger, agora, está em contato íntimo com a poesia de Hölderlin, para dizer que “poeticamente, o homem habita”. Na filosofia de Martin Heidegger, a poesia não apenas sustenta a ontologia da arte, mas a

¹⁰ HEIDEGGER, Martin. **Conferências e escritos filosóficos.** (*Meu Caminho para a Fenomenologia*). Tradução de Ernildo Stein. Editora Nova Cultural, 1989.

ontologia do dizer, como deixar ser do ente. A linguagem vem à palavra através do vazio, ou do nada, na angústia de não encontrarmos a palavra certa para dizer o que vem a nosso encontro. Como num bailado, a palavra vem e a linguagem se recolhe. Heidegger diz que a linguagem é um monólogo. E que isso significa duas coisas: que só a linguagem fala e que a linguagem fala solitariamente.

Heidegger, o poeta nos caminhos da linguagem, transcende enquanto *Dasein* que si mesmo é. A poesia vai se tornando cada vez mais própria no dizer heideggeriano e seu lugar de recolhimento. O desafio para a experiência com a linguagem é o desafio para liberarmos-nos de um modo de se guiar com o pensamento. Heidegger convida a um retorno. Um retorno especial, pois é um retorno para onde já estamos propriamente, nossa terra natal – a morada do ser. O poeta margeia a terra, a margem é a morada do poeta. Heidegger maduro experimenta a linguagem de forma poética. A essência da poesia estaria no falar da linguagem, como fala dos mortais que somos, e que repousa “na consonância do quieto”. Heidegger ocupa o lugar do poeta na escuta da vizinhança do pensamento – a linguagem. A linguagem faz do advento da palavra a experiência da di-ferença, ou da *Diáiresis*, assim com o advento de mundo e ente, ou *Sunagogé*. A linguagem é a morada do ser, e o pensamento transita na vizinhança dessa morada. Poeticamente, Heidegger habita.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Heidegger:

HEIDEGGER, Martin. **A Caminho da Linguagem**. Tradução Márcia Sá Cavalcanti Schuback. 7.ed. Petrópolis: Editora Vozes. 2015.

_____. **A Origem da Obra de Arte**. Trad. Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70 Ltda. Editora Biblioteca de Filosofia Contemporânea, 1990.

_____. **Conferências e escritos filosóficos**. (*O que é isto? A Filosofia*). Tradução de Ernildo Stein. Editora Nova Cultural, 1989(a).

_____. **Conferências e escritos filosóficos**. (*Meu Caminho para a Fenomenologia*). Tradução de Ernildo Stein. Editora Nova Cultural, 1989(f).

_____. **Conferências e escritos filosóficos**. (*Sobre a Essência da Verdade*). Tradução de Ernildo Stein. Editora Nova Cultural, 1989(b).

_____. **Conferências e escritos filosóficos**. (*Sobre a Essência do Fundamento*). Tradução de Ernildo Stein. Editora Nova Cultural, 1989(c).

_____. **Conferências e escritos filosóficos**. (*Tempo e Ser*). Tradução de Ernildo Stein. Editora Nova Cultural, 1989(d).

_____. **Ensaio e Conferências**. (*A Coisa*). 5.ed. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2008(a).

_____. **Ensaio e conferências**. (*A questão da técnica*). 5.ed. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2008(b).

_____. **Ensaio e Conferências**. (*Construir, Habitar, Pensar*). 5.ed. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2008(c).

_____. **Ensaio e Conferências**. [*O que quer dizer pensar?*]. 5.ed. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2008(d).

_____. **Ensaio e conferências**. (*Poeticamente o homem habita*). 5.ed. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2008(e).

_____. **Explicações da Poesia de Hölderlin**. Tradução de Claudia Pellegrini Drucker. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013.

_____. **Língua de Tradição e Língua Técnica**. Tradução de Mário Botas. São Paulo: Editora Passagens, 1995.

_____. **Lógica. A pergunta pela essência da linguagem.** Tradução de Maria Adelaide Pacheco e Helga Hooek Quadrado. Lisboa: Editora Fundação Calouste Gulbenkian. 2008(f).

_____. **Marcas do Caminho.** Tradução de Marcos Casanova. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.

_____. **O que é metafísica?** hermenêutica da facticidade. Tradução de Renato Kirchner. 2.reimp. Petrópolis: Livraria Duas Cidades, 2016(a).

_____. **O que é uma coisa?** Doutrina de Kant dos princípios transcendentais. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1992.

_____. **Ontologia:** hermenêutica da facticidade. Tradução de Renato Kirchner. 2.reimp. Petrópolis: Editora Vozes, 2016(b).

_____. **Caminhos da Floresta.** (*Para quê Poetas?*) Tradução de Irene Borges-Duarte. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1998. pp.309-367.

_____. **Ser e Tempo.** Parte I. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 15.ed. São Paulo: Editora Vozes, 2005.

_____. **Ser e Tempo.** Parte I. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho. Coleção Multilíngues de Filosofia da Unicamp. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, Editora Vozes, 2012.

_____. *Serenidade.* Disponível em: <http://www.unirio.br/cch/filosofia/Members/ecio.pisetta/Biblio.Heidegger.Serenidade.1.pdf/vi ew>. Ano 1959. Pesquisa realizada em 20.04.2023.

_____. **Sobre o humanismo.** Introdução, tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. 3.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2009.

Outros autores:

ARAÚJO, Paulo Afonso de. **Notas de Aula.** *Ontologia e Filosofia da Arte.* Faculdade de Filosofia, Universidade Federal de Juiz de Fora. Semestre 02, ano 2020.

_____. **Notas de Aula.** *Ontologia e Temporalidade.* Faculdade de Filosofia, Universidade Federal de Juiz de Fora. Semestre 02, ano 2022.

CASTRO, Fábio Fonseca de. **Linguagem e comunicação em Heidegger.** Galáxia (São Paulo, Online), n.27, p.85-94, jun.2014. <http://dx.doi.org/10.1590/1982-25542014116332>.

COURTINE, Jean-François. *As Investigações Lógicas de Martin Heidegger, da Teoria do Juízo à Verdade do Ser.* In: **Revista Discurso.** Ano 1996. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/62728/65580>. Pesquisa realizada em 27.09.2022.

DE SÁ, Ione Manzali. *Da Verdade como Abertura Existencial ao Acontecimento Poético da Verdade*. Puc-Rio. <https://doi.org/10.17771/PUCRio.acad.16886>, 2011. Disponível em: https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/16886/16886_4.PDF. Pesquisa realizada em 11.09.2022.

DENKER, Alfred. *Serenidade, o discurso festivo de Martin Heidegger: a questão da essência da técnica e do pensamento humano*. Tradução Dra. Deborah Moreira Guimarães & Dndo. Felipe Maia da Silva. DOI: 10.12957/ek.2020.54556. 2020. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis/article/view/54556>. Pesquisa realizada em 20.05.2023.

MEIRA, Danjone Regina. **Por uma ‘perspectiva ontológica poética’: a questão da arte a partir da “Poesia” (Dichtung) no pensamento de Martin Heidegger**. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-01122020-190812/publico/2020_DanjoneReginaMeira_VCorr.pdf. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Filosofia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2020.

PEREZ. André Rodrigues Ferreira. *TRADUÇÃO. Disputa de Davos entre Ernst Cassirer e Martin Heidegger*. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/123440/130043>. Pesquisa realizada em 12.10.2020

SCHUBACK, Marcia Sá Cavalcanti. *PodCast Filosofia Pop. #127. Heidegger- Ser e Tempo*. Plataforma Spotify, maio 2021.

ZARADER, Màrlene. **Heidegger e as palavras de origem**. Tradução de João Duarte. Coleção Pensamento e Filosofia. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.