

**HEIDEGGER E A EXPERIÊNCIA ORIGINÁRIA DA LINGUAGEM: A
DETERMINAÇÃO DA PALAVRA *ΛΕΓΕΙΝ* (*LÉGEIN*)**

**HEIDEGGER AND THE ORIGINARY EXPERIENCE OF LANGUAGE: THE
DETERMINATION OF THE WORD *ΛΕΓΕΙΝ* (*LÉGEIN*)**

José Maria Pereira Carvalho¹
Antônio Wagner Veloso Rocha²

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) e professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes); e-mail: jose.carvalho@unimontes.br

² Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes); e-mail: rochaantoniowagner@gmail.com

Resumo

Os primeiros textos de Heidegger dedicados à arte e à poesia datam dos anos que se estendem de 1935 a 1940. Nesses anos percebe-se a primeira tentativa do filósofo em pensar o mistério da linguagem. Anos mais tarde (na carta sobre o Humanismo de 1947), retomando a questão da linguagem, o filósofo dispensa atenção especial à mesma. Todavia, somente na década de 1950 aquela preocupação incipiente ganhará força. Nos textos que compõem a coletânea *A Caminho da Linguagem* e nos *Ensaios e Conferências*, Heidegger aprofunda suas reflexões acerca do nexos ontológico entre o ser e a palavra. O artigo pretende mostrar que foi através da palavra *λέγειν* que os gregos pensaram a essência da linguagem no sentido de dizer. Conforme indica o pensador, a força do dizer (*λέγειν*) enquanto nomeação arrancava para fora o ser da coisa, fazendo-o se mostrar por si mesmo como aquilo que é. É nesta topologia essencial que reside a essência grega da linguagem.

Palavras-chave: Ser; linguagem; poesia; Heidegger.

Abstract

Heidegger's first texts devoted to art and poetry date from the years between 1935 and 1940. In these years one can perceive the philosopher's first attempt to think the mystery of language. Years later (in

the letter on Humanism of 1947), the philosopher returns to the question of language and devotes special attention to it. However, only in the 1950s did this incipient concern gain strength. In the texts that make up the collection *On the Way to Language* and in the *Essays and Lectures*, Heidegger deepens his reflections on the ontological nexus between being and word. The article aims to show that it was through the word λέγειν that the Greeks thought about the essence of language in the sense of saying. As the thinker indicates, the force of saying (λέγειν) as naming pulled out the being of the thing, making it show itself as what it is. It is in this essential topology that the Greek essence of language resides.

Keywords: Being, language, Poetry, Heidegger.

A poesia é a instauração do ser pela palavra
(Martin Heidegger)

À Guisa de Introdução

Os primeiros textos de Heidegger dedicados à arte e à poesia datam dos anos que se estendem de 1935 a 1940. Nesses anos percebe-se a primeira tentativa do filósofo em pensar o mistério da linguagem. Anos mais tarde (na carta sobre o Humanismo de 1947), retomando a questão da linguagem, o filósofo dispensa atenção especial à mesma. Todavia, somente na década de 1950 aquela preocupação incipiente ganhará força. Nos textos que compõem a coletânea *A Caminho da Linguagem* e nos *Ensaio e Conferências*, Heidegger aprofunda suas reflexões acerca do nexo entre o ser e a palavra.

No contexto da busca pelo fundamento da obra de arte, a essência desta foi compreendida como o acontecer poemático da verdade. Na obra acontece a verdade do ente. Para demonstrar essa verdade, Heidegger recorreu ao par de sapatos de camponês. A pintura de Van Gogh mostrou o que de fato a arte é. A verdade posta em obra no quadro apresentou-se por si mesma. Não foi necessário um sujeito objetivante que tudo figurou para em seguida projetar no quadro.

Isso significa que naquela ocasião o filósofo já se dava conta de que a linguagem na sua força nomeativa fazia ser. Sendo poemática, a verdade acontecida na pintura mostrou-se como aquilo que de fato ela é. Se toda obra no seu sentido lato é poesia, o poema naquele contexto, desocultava a verdade posta na obra, desvelando deste modo sua essência. É por

isso que a verdade foi concebida como o poema da arte, e a poesia a instauração do ser pela palavra.

Por ocasião da pergunta pela essência da linguagem, percebemos que aquilo que na *Origem de Obra de Arte* foi atribuído à arte, será atribuído agora à linguagem. Deste modo, tanto na arte quanto na poesia temos o acontecer da verdade. Para demonstrar essa hipótese no pensamento de Heidegger, partiremos da experiência grega da linguagem enquanto acontecimento (como experiência de nomeação), para em seguida, nos direcionarmos àquilo que Heidegger irá denominar de “linguagem da essência”. Nossa intenção neste movimento será provar que foi através da palavra *λέγειν* que os gregos pensaram a essência da linguagem no sentido de dizer. Veremos então que a força do dizer (*λέγειν*) como nomeação arrancava para fora o ser da coisa, fazendo-o se mostrar por si mesmo como aquilo que é³. É nesta topologia essencial que reside a essência grega da linguagem.

3.1. A experiência da linguagem a partir da determinação da palavra *λέγειν* (*légein*)

Na aurora da Grécia pré-clássica, principiadora da história do ser, onde nasceram os primeiros esboços (as palavras fundamentais) só fragmentariamente herdadas, a sintonia propiciadora da aproximação compreensiva entre ser e homem se deu através do *thaumazéin* [espanto]⁴ ou do *pháthos*, conforme a tradução de Heidegger.

Todo ente é no ser. Ouvir tal coisa soa de modo trivial em nosso ouvido, quando não de modo ofensivo. Pois, pelo fato de o ente ter seu lugar no ser, ninguém precisa se preocupar. Todo mundo sabe: ente é aquilo que é. Qual outra solução para o ente a não ser esta: ser? E, entretanto: precisamente isto, que o ente permaneça recolhido no ser, que no fenômeno do ser se manifeste o ente; isto jogava os gregos, e a eles primeiro unicamente, no espanto. Ente no ser: isto se tornou para os gregos o mais espantoso (HEIDEGGER, 1999, p.32).

³ O surgimento da palavra acompanhou-se por uma atenção ao conteúdo proferido pela intimidade com aquilo que é dito. Isto sucede porque, como os deuses criam pronunciando nomes pelos quais tornam todas as criaturas existentes (individuais) não há diferença entre a palavra e o ser de um ente. Pelo contrário, ambos são o mesmo: o ser arraiga-se à palavra, posto que nomear significa essencializar. A palavra adquire sua relevância enquanto pronúncia e torna audível a sonoridade primordial de uma coisa. Falar nomeando é re-velar. Nomear é inaugurar: ato primeiro de penetração que descerra pleno de encantamento, magia e magnetismo que atrai o ouvinte conduzindo-o ao âmago da dimensão simbólica. A palavra é o caminho do homem que se encaminha ao que prioritariamente deve ser dito. É descoberta, verdade e expressão da possibilidade de captar e retratar na sonoridade, aquilo que se mostra uma só vez, irrepetivelmente, em toda a sua magnificência. Na palavra nomeadora brilha o aberto do ser, que a abriga e habita. Tudo o que é, passa a existir na palavra e pela palavra: esplendor do que fulgura (BEAINI, 1994, p.281-282).

⁴ A ideia do *thaumazéin* (espanto), da perplexidade, é apontado por Aristóteles no livro VII da *Metafísica*. “De fato a questão que hoje, como no passado, é e foi sempre levantada – e também o será sempre – e que sempre nos deixou perplexos, a saber, o que é o ente?” (ARISTÓTELES, 2006, p.178).

Através da tradição, permanecemos vinculados ao pensamento grego originário, apesar das desvirtualidades e metamorfoses sofridas ao longo de nossa história por parte das traduções que traíram o pensamento originário dos gregos⁵.

O processo de tradução do grego para o romano não foi trivial e inofensivo. Assinala ao invés a primeira etapa no processo, que deteve e alienou a essencialização originária da filosofia grega. A tradução latina se tornou então normativa para o cristianismo e a idade média cristã. Daqui se transferiu para a filosofia moderna, que, movendo-se dentro do mundo de conceitos da idade média, criou as ideias e termos correntes, com que ainda hoje se entende o princípio da filosofia ocidental. Tal princípio vale como algo, que os homens de hoje pretendem já ter de há muito superado (HEIDEGGER, 1966, p. 7).

Neste contexto, Heidegger atribui importância fundamental à língua alemã. Não porque a mesma, como sugeriu Leibniz, está próxima da língua adâmica, mas porque se crê na sua estrutura ou lógica interna que é próxima da língua Grega, idioma da origem da filosofia, língua do ser⁶ (DUARTE, 2003, p. 179).

Dizíamos alhures que o “impensado” da metafísica, fez com que Heidegger se dirigisse à origem. Uma vez nos territórios desta origem, ele escuta o que nesta manhã foi vivenciado como essência da linguagem. Voltando-se para o pensamento dos pensadores matinais (Anaximandro, Heráclito e Parmênides) compreendeu que a linguagem foi um acontecimento experimentado na palavra *λέγειν (légein)*⁷. Nessa palavra se encontra a decisão fundamental referente à essência da linguagem.

O que isso significa, de acordo com Heidegger? Que a linguagem para os gregos não foi primordialmente determinada a partir de sons, expressões ou mesmo significações. Por causa de representações tardias da linguagem, poderíamos pensar que a linguagem tem a ver com sons, expressões ou representações sonoras; mas a experiência que os gregos fizeram da mesma diz o contrário. Por isso a palavra *λέγειν (légein)* encerra em si uma força evocativa que nomeava o ser trazendo-o do seu esconderijo para a luminosidade da palavra. Por quê?

⁵ Marlene Zarader num trabalho brilhante, *A Dívida Impensada: Heidegger e a Herança Hebraica*, se propõe a pensar a Outra Herança do pensamento ocidental esquecida por Heidegger. Por que Heidegger teria deixado de pensar a herança do pensamento, advindo da tradição hebraica? Por que o *Dasein* Alemão tem o seu “dizer” atrelado apenas a Grécia e não também à tradição bíblica? Teria o esquecimento da herança hebraica, no seio do pensamento heideggeriano, sido apenas accidental?

⁶ “Pois a língua Grega, medida pelas possibilidades do pensamento, é, ao lado da alemã, *a mais poderosa* (o grifo é nosso) e *a mais cheia de espírito*” (HEIDEGGER, 1966, p.106). Veja também a força evocativa da seguinte palavra de Heidegger (Não de deve esquecer de que o texto em questão foi redigido em 1935):

“Estamos entre tenazes. A Alemanha, estando no meio, suporta a maior pressão dos tenazes. É o povo que tem mais vizinhos e, desse modo, o mais ameaçado, mas em tudo isso é o povo metafísico” (HEIDEGGER, 1966, p.80).

⁷ *Λόγος* é a palavra-chave do pensamento de Heráclito.

Porque na palavra *λέγειν* (*légein*), os gregos pensavam a nomeação do próprio ser, fazendo-o vir à presença. Esse foi o evento mais assombroso que “jorrou como um clarão” na alvorada da manhã grega do ser:

Dizer é *λέγειν* (*légein*). Esta afirmação evoca o mistério insondável de a fala da linguagem acontecer em sua propriedade pelo des-encobrimento do vigente e se determinar de acordo com a disponibilidade que deixa o real à disposição num conjunto [...]. Dizer é deixar o real disponível num conjunto que, recolhido acolhe (HEIDEGGER, 2002, p.188).

Através da palavra *λέγειν* (*légein*), os gregos pensavam simultaneamente, de um lado, “dizer” no sentido de colocar, de deixar posto e, de outro, “pôr”, entendido como deixar ser. Dizer ou falar para o grego era o mesmo que “fazer aparecer”, acontecer, deixar ser. A força do dizer (*λέγειν*) arrancava para fora o ser da coisa de sua ocultação.

Heidegger se esforça por tornar claro que o ato de dizer não era algo inicialmente ligado a questões semânticas, mas se referia primordialmente ao aparecimento da coisa em sua manifestação⁸. A compreensão que Heidegger tem desta experiência grega da linguagem enquanto dizer, presente na palavra *λέγειν*, demonstra que essa experiência da linguagem foi alterada historicamente. O filósofo salienta que foram “os gregos tardios” (os estóicos), os responsáveis por forjar um entendimento da linguagem que altera por completo a experiência do dizer. Os estóicos forjaram um instrumento, o signo, como o elo de ligação entre a coisa e a representação da coisa. Para os gregos antigos a palavra não era signo; tinha a força nomeadora e dizia aquilo que cada ente era em seu ser. A palavra fazia a coisa ser enquanto coisa.

A Grécia clássica fez a experiência do signo a partir do mostrar. É para mostrar que se cunhou um signo. No período helenista *com os estóicos* (o grifo é nosso), o signo surge através de uma articulação, como instrumento para designar alguma coisa, no qual com outro elemento impõe e orienta a representação de um objeto. Designar não é mostrar, no sentido de deixar aparecer. A transformação pela qual o signo deixa de ser o que mostra para ser o que designa, repousa sobre a transformação da essência da verdade (HEIDEGGER, 2003, p.195).

No intuito de resgatar a compreensão originária da linguagem, o filósofo percebe que a experiência do dizer advindo na língua dos gregos como recolha e presença (*λέγειν*), perpassa toda nossa relação com a palavra falada e escrita. O *λέγειν* é um dar abrigo. Abriga o

⁸ A língua alemã possui um entendimento similar do ato de dizer traduzido na palavra *sagen*; daí a palavra *zeigen* (mostrar).

todo, o vigente na sua vigência, ou seja, a totalidade do ente (HEIDEGGER, 2002, p. 194). É por isso que a experiência do dizer, assim entendido, não foi apreendido como manifestação fonética de um conteúdo de ordem semântica, mas como modo de fazer aparecer. Não era um mero φωνή (*phoné*), mas φασις (*phasys*). De acordo com tal experiência, o ato de dizer consiste em mostrar, deixar aparecer, deixar ver e deixar ouvir.

O falar da linguagem, que vige no λέγειν (*légein*) como λέγειν (*légein*), como *de-por* e *pro-por*, não se determina nem pela voz (φωνή), articulação de sons, nem pela significação, articulação de referências semântica (HEIDEGGER, 2002, p.188).

Observa-se aqui um movimento duplo inerente à palavra λέγειν. Isso significa que no “dizer” é evocado, de um lado, a ideia de que o dizer faz o ser aparecer enquanto recolha da clareira (λόγος); de outro, possibilita o desvelamento (ἀλήθεια)⁹. Esse desvelamento não é de modo algum produzido pelo dizer, mas recebe o seu modo de ser do próprio desvelamento, deixando-se assim reger-se por ele. O desvelamento é a presença do presente, é o ente, ou seja, o vigente (o que dura, o que permanece) o presente na sua presença. Dizer é fazer aparecer. Entretanto, esse fazer aparecer que é próprio do dizer não pode ser entendido como uma criação *ex nihilo*. Os gregos não tinham a ideia de criação do nada. O fazer aparecer deve ser entendido como desvelamento, um surto para fora do retiro, um surgimento da ocultação, um fazer vir ao aparecer, é um deixar ser. Este dizer como reunião de toda a presença no aparecer, é o próprio ser.

Se os gregos entendiam o dizer, como um fazer aparecer, no sentido de reunir na presença, pode-se dizer, ao mesmo tempo, que o próprio dizer é um combate que visa a conservação na presença daquilo que em qualquer instante retira-se numa ausência. Esta por sua vez, não é nada da ordem da nulidade, mas a reserva e perseverança do ser. Uma vez que este “fazer aparecer” não poder ser entendido como simples criação, o combate engendrado a partir desse movimento consiste em um eclodir-se para fora da ocultação, sem todavia, esgotar a reserva, pois o aparecer conserva e abriga.

O λέγειν, o *de-por* e *pro-por* é um dar abrigo. Abriga o todo, o vigente na sua vigência. Ao dispor-se o disponível, como tal, o λόγος descobre o vigente em sua vigência [...]. Todo descobrimento é ἀλήθεια. Ἀλήθεια e λόγος são o mesmo [...]. Em si mesmo o λόγος é simultaneamente des-velar e velar. É ἀλήθεια (HEIDEGGER, 2002, p.194).

⁹ *Unverborgenheit* (desvelamento) é a palavra sugerida por Heidegger como tradução de ἀλήθεια (*aletheia*).

De um lado, o dizer faz ser, quando preserva o retiro na ausência; de outro, faz aparecer, deixando intacta a reserva. Este duplo jogo (eclosão e fechamento), provém do retiro característico da clareira da *ἀλήθεια*, e, é justamente porque o dizer é ele mesmo regido pelo desabrigo, que não se desvela senão mantendo-se velado. Dizer é vinda ao aparecer [*φάσις – phasys*], já o dissemos; é recolha (*λόγος*), é desvelamento (*ἀλήθεια*).

Estas três palavras dizem “o mesmo”, mas não são idênticas. Somente na medida mesma em que impera a *ἀλήθεια*, como clareira do desabrigo, será possível, em virtude do dizer, o recolhimento do presente conduzindo ao aparecer. O desvelamento não é de modo algum produzido pelo dizer, mas é o próprio dizer que recebe o seu modo de ser do desvelamento, deixando-se reger por ele. Somente deste modo é possível pensar a força possibilitante da reunião de todo o presente na unidade simples da sua presença. Este desvelamento que desvela o que está oculto é a presença do presente, isto é, o próprio ente. O dizer enquanto reunião de toda presença no aparecer é o desvelamento do próprio ser. Portanto, uma misteriosa unidade entre ser e dizer aparece naquilo que os gregos chamavam *ὁ λόγος*. “Todo o descobrimento é *αλήθεια*. *Αλήθεια* e *λόγος* são o mesmo. Em si mesmo o *λόγος* é simultaneamente des-velar e velar. *Ἐ ἀλήθεια*” (HEIDEGGER, 2002, p.195).

Dizíamos que a linguagem abriu-se para os gregos a partir do dizer; e este por sua vez a partir do ser. Este foi o acontecimento inicial que por muito tempo permaneceu oculto: o fato de que no início do pensamento ocidental a essência da linguagem ter jorrado como um clarão na luz do ser. Este clarão, no entanto, extinguiu-se subitamente, depois de ter fulgurado no começo da história ocidental.

Outrora, porém, no início do pensamento ocidental, a essência da linguagem explodiu, como um relâmpago, na luz do ser; outrora, quando Heráclito pensou o *λόγος*, como palavra-chave, a fim de, nela, pensar o ser do sendo. Mas o relâmpago se extinguiu de repente. E ninguém lhe apanhou um raio sequer e nem a proximidade do ser que nele se iluminou (HEIDEGGER, 2002, p. 202).

Este desaparecimento aconteceu porque durante sua fulguração inicial se manteve despercebido e, portanto, impensado. Apesar de os gregos morarem na essência da linguagem enquanto saga do dizer, nunca ninguém, nem mesmo Heráclito, pensou sua essência. Os gregos fizeram a experiência da *saga* do dizer, mas nunca pensaram a essência da linguagem como *λόγος*, como postura recolhedora (HEIDEGGER, 2002, p. 202). Caso o tivessem feito teriam pensado a essência da linguagem como essência do ser. Todavia, se afastaram da clareira, voltando-se somente para o vigente (para o ente), voltando-se somente para o que se

encontrava imediatamente. O *λόγος*, sob cuja luz eles vão e vêm, se lhes mantém encoberto e assim esquecido (HEIDEGGER, 2002, p. 248).

O pensamento ocidental esqueceu que é na linguagem, ou seja, nas palavras, que as coisas nascem verdadeiramente. Dizer que alguma coisa é, significa falar do ser da coisa. Somente a linguagem originária pode fazê-lo. Logo, em cada sentença proferida, o ser é nomeado. Portanto, quando interrogamos o ser, a linguagem arranca a palavra dos limites do signo fazendo-o retornar à presença originária que possibilitou sua mostração.

Ora, a tarefa primordial do empreendimento heideggeriano, dizíamos, consistia em pôr fim ao esquecimento instalado pela metafísica. Em seguida, pretendia reencontrar o clarão escondido (a essência da linguagem como mostração, como fazer aparecer) encoberto pela própria metafísica. Uma vez nesse clarão inicial, deveria pensá-lo propriamente, coisa que os gregos não fizeram. Todavia pensar o impensado é marchar rumo ao desconhecido. Sendo assim, não se pode jamais voltar àquela essência grega da linguagem. Podemos tão somente entrar em diálogo com ela.

Uma vez principiado esse diálogo, o “impensado” transformado em questão, diz que no início da história ocidental, a linguagem foi experimentada na luz do ser. No fim dessa mesma história (no seu acabamento), cabe-nos pensar o fato de que o “segredo impensável” da linguagem ser o próprio ser. A partir de então, Heidegger começa a considerar não mais a essência da linguagem, mas a linguagem da essência.

3.2. A linguagem da essência

Na pretensão de atingir o “segredo impensável”, isto é, a linguagem enquanto depositária do mistério do ser, Heidegger em uma de suas “paragens” meditativas rumo à essência da linguagem, faz a seguinte interrogação: “como é que a linguagem se manifesta como linguagem?” (HEIDEGGER 2003, p.14). Para ele a linguagem não pode ser objeto para o pensamento, isto é, mera determinação de um sujeito pensante, cujo objetivo é apreender a mesma como objeto. Daí a inversão feita da ideia tradicional que diz, “o homem fala”, para “a linguagem fala”. Isso quer dizer que não é a linguagem que está a serviço do pensamento, mas este a serviço daquela. “Não somos nós quem possui a linguagem, é a linguagem que nos possui a nós, no mau e no bom sentido” (HEIDEGGER, 2004, p.31). Se de fato é a linguagem quem procura o homem servindo-se dele para falar, é impossível alcançá-la na sua verdade tomando-a como objeto do discurso e da interrogação.

Em sua essência, a linguagem não é expressão e atividade do homem. A linguagem fala. O que buscamos na palavra é o falar da linguagem. O que procuramos se encontra, portanto, na poética do que se diz (HEIDEGGER, 2003, p.14).

Para demonstrar o que acaba de ser dito o filósofo recorre à experiência grega da linguagem. Por isso a ideia de que é a linguagem quem fala. Nessa perspectiva, a relação tradicional estabelecida entre o sujeito e sua língua é invertida. Na ótica heideggeriana, o homem só pode falar na medida em que “escuta” a linguagem no sentido de audição, obediência e pertença.

Isso quer dizer que não somos nós quem vamos às palavras; são elas que vem a nós. Vários escritores nos dão testemunho disso. Quando sentamos a nossa escrivinha para redigirmos um trabalho, por exemplo, queremos que as palavras nos apareçam, mas naquele exato momento, as mesmas nos escapam e não conseguimos dizer uma única palavra sequer tal como gostaríamos. Por outro lado, quando menos esperamos as mesmas nos advém. Por isso a insistência do filósofo em dizer que é a linguagem quem fala, é ela que nos guia. Não somos nós que controlamos a escrita. É a palavra quem nos controla.

O que é então ouvir se esta é a essência do falar? [...]. Ouvir é propriamente este recolher-se, que se concentra num apelo e numa provocação. Ouvir é primordialmente auscultar, uma escuta concentrada [...]. Nós só escutamos quando pertencemos ao apelo que nos traz a fala (HEIDEGGER, 2002, p. 188-190).

Falar é antes de tudo um escutar. Não falamos apenas a linguagem, falamos a partir dela. Só a ouvimos porque lhe pertencemos. É neste horizonte que se pode compreender a maneira pela qual Heidegger define o falar dos mortais: “correspondência”. Se se compreende que a linguagem abriu-se inicialmente na luz do ser, a mesma não pode jamais ser entendida como mera atividade humana fruto da atividade parlatória dos mortais. Mas não é isso que evoca a palavra grega λέγειν? Porventura não é somente quando há escuta verdadeira entendida como ὁμολογεῖν (*homologein*) que acontece propriamente um destino? Não é a própria palavra homóloga ao ser?

Não se escuta, em sentido próprio, enquanto os ouvidos se prendem ao som e fluxo da voz humana para retirar daí um modo de falar e um conteúdo dito [...]; ver e escutar não diz mera apreensão e sim uma atitude. Mas qual? Aquela atitude que se atém à morada dos mortais (HEIDEGGER, 2002, p.191-192).

O falar dos mortais habita “a casa da linguagem” (HEIDEGGER, 1967, p. 55). A linguagem fala porque é saudação da essência. Ela fala o apelo do ser (HEIDEGGER, 2003, p.14). Por isso a linguagem não pode ser objeto do pensamento enquanto representação. Afastado a ideia de possibilidade do “conhecimento” da linguagem, Heidegger pretende uma experiência com a mesma. Na ótica deste pensador do ser, “experiência” não é conhecimento, mas “acolhimento”. Da experiência rumo ao conhecimento existe uma distância fundamental, separando o encontro e uma interpelação: conhecer é submeter a coisa à representação; ter uma experiência é submeter-se ao que é, recebê-lo e sofrê-lo.

Fazer uma experiência com algo, seja com uma coisa, com um ser humano, com um deus, significa que esse algo nos atropela, nos vem ao encontro, chega até nós, nos avassala e transforma. ‘Fazer’ não diz aqui de maneira alguma que nós mesmos produzimos e operacionalizamos a experiência. Fazer aqui tem o sentido de atravessar, sofrer, receber o que nos vem ao encontro, harmonizando-nos e sintonizando-nos com ele. É esse algo que se faz que se envia, que se articula (HEIDEGGER, 2003, p. 121).

Se a vontade de conhecimento cedeu lugar à vontade de fazer uma experiência, a noção tradicional de essência é também repensada e deste modo, a ideia de uma “essência da linguagem” começa a ser pensada a partir daquilo que a mesma é. Heidegger propõe uma inversão na fórmula: *essência da linguagem para linguagem da essência*. Acontece aqui uma espécie de mutação. Nota-se assim a passagem do sentido nominal para o sentido verbal da palavra *Wesen* (essência). Compreendida como verbo, a palavra *Wesen* evoca uma “demora” que regendo toda presença expressa uma movimentação inerente a tudo aquilo que é.

A partir da linguagem da essência compreende-se que aquilo que durante muito tempo foi nomeado como essência da linguagem, deve ser buscado na manifestação da própria linguagem. Em outras palavras, uma vez que os mortais se despertam para o fato de que a linguagem não ser nada de exterior, só podem saber a respeito dela estando sob a égide de sua determinação. Os mortais só podem falar porque escutaram anteriormente a fala da linguagem. Este escutar dos mortais é audição, obediência e pertença, ou seja, o falar dos mortais é correspondência; seu dizer é resposta a um apelo que lhes advém da linguagem. Deste modo os homens pertencem à essência da linguagem porque são olhados pela própria linguagem.

O caminho heideggeriano neste terreno vai se alargando cada vez mais. A experiência da linguagem começa a sofrer transformações, e o que ele busca agora não é mais a

linguagem na perspectiva de sua essência, mas a manifestação da própria linguagem como essência.

Se o objetivo é fazer uma experiência com a linguagem, tendo como ponto de partida a manifestação da mesma, a ideia de método nesse âmbito deve ser abandonado e substituído pela perspectiva do caminho (*Weg*)¹⁰. Zarader comenta que qualquer método tomado como acesso ao conhecimento, evoca a ideia de trilha que conduz a ele fixando deste modo, as condições prévias necessárias para o mesmo. Contrariamente, o caminho entendido como região evoca a ideia de “doação de um em-face-de”, única via que possibilita o encontro. É exatamente nesta perspectiva que uma dada região concede os caminhos (ZARADER, 1990a, p. 243).

O caminho permite também chegar onde queremos. Todavia, o que o distingue do método é o fato de que enquanto aquele permite alcançar o que por si só já nos atinge, o caminho só conduz à manifestação do que é, porque é oriundo disto mesmo que se manifesta; pois conduzindo o homem a tudo aquilo que é, o conduz também a si mesmo. Ora, na tentativa de compreensão deste movimento simultâneo de vai e vem que institui o caminho, todas as categorias da lógica permanecem inoperantes.

Desta feita, cabe-nos agora uma questão basilar: se nós os mortais estamos na linguagem, porque habitamos nela, por que são necessários caminhos que nos conduz à mesma? Como um caminho é possível, uma vez que estamos aí mesmo onde ele deveria nos conduzir? Não nos movemos em círculo aqui? Essas são questões legítimas. Mas sob a pena de Heidegger, a partir da noção da experiência do caminho, fica claro que este só pode nos conduzir aí mesmo onde já estamos. É o próprio Heidegger quem nos assevera que não nos interessa irmos mais longe, “uma vez que já estamos no lugar para o qual o caminho deveria nos conduzir” (HEIDEGGER, 2003, p.191-192), ou seja, no âmbito da própria linguagem.

Isso quer dizer que para o pensamento que medita a essência da linguagem, o discurso cotidiano se revela como totalmente inadequado e impotente. Ora, haveria outro modo de falar da linguagem senão este? Havendo ou não outro caminho, podemos entrever que sob a ótica de Heidegger, encontramos uma outra maneira de escutar. Por isso faz-se necessário pôr-nos a escuta da linguagem quando ela nos fala. E onde ela nos fala enquanto

¹⁰ “Método evoca a idéia de uma via fixada e imposta pelo homem; imposição esta, feita quando se sabe não encontrar os trilhos do que é, quando se ignora a manifestação própria pela qual o que vem ao nosso encontro se ilumina e nos diz respeito” (ZARADER, 1990a, p. 244). A vida do método não pode nos conduzir ao em “face de”, só conduz ao “do mesmo ao mesmo”, ou seja, do sujeito a um objeto que lhe assemelha. Em todo esse processo metodológico, o verdadeiro Outro permanece ausente. É por isso que Heidegger percorre “caminhos” e neste caminhar demora nas “paragens” do pensamento (ZARADER, 1990 a, p. 244).

linguagem? No poema, no falado em estado puro. Mas o que acontece propriamente com a fala da linguagem? Onde encontramos sua fala? No dito, na fala que se consome, mas não se acaba, isto é, no poema (HEIDEGGER, 2003, p. 11-12).

Por causa de representações meramente metafísica da linguagem, às vezes, se crê que a poesia é uma modalidade particular da linguagem. Mas Heidegger afirma o contrário. Para ele é a poesia quem torna possível a linguagem, pois a poesia é “linguagem original”, é poesia sagrada deixada nas coisas. Reconhecendo a poesia como linguagem original, aparece aqui claramente a inversão feita da ideia de que a linguagem é condição da poesia. Uma vez que a essência da linguagem deve ser buscada a partir da essência da poesia, o único caminho para se chegar à primeira será pôr-se à escuta da segunda. Portanto, pensar a linguagem é deixar falar o poema, permitindo que este nos diga o que acontece com o dizer a fim de o redizer.

À primeira vista, não podemos negar que tais sendas perdidas estão dotadas de obscuridades e estranhezas. Não é de se estranhar o fato de Heidegger ter sido acusado de certo misticismo, sobretudo pelos neopositivistas, que pensam apenas no plano do calculável não se atinando para o esforço desbravador de Heidegger (BORNHEIM, 2001, p.213). Contra estes se endereça a advertência do filósofo: “é mais salutar para o pensamento caminhar pela estranheza do que instalar-se no compreensível” (HEIDEGGER, 2002, p.200).

Afirmávamos em outro lugar que antes de nos atermos propriamente à meditação da linguagem em Heidegger, deveríamos saber como os gregos compreendiam a mesma. Isso nos permitiria entender a maneira como o pensador alemão concebe a essência, tanto da linguagem quanto da poesia. Nesse percurso, exercitamos o “passo atrás”. Heidegger sempre se move nessa circularidade. Falávamos também, que uma vez feito isso, estaríamos em condições de mergulharmos nas duas vertentes da dobra (o comum pertencimento de ente e ser) para explorarmos suas dimensões e nela situamos novamente o poema. Constatávamos ainda que Heidegger não apenas afirmava, naquela ocasião, que o poema traz o ente ao aparecer na luz do ser, mas que o poema realiza o milagre de iluminar o próprio ser no seu silêncio inviolável. O poema é a iluminação da dimensão mais esquecida da dobra. Inspirado na experiência originária dos gregos, ele entendeu que a palavra em sua dimensão nomeativa fazia ser. Pretendemos, enfim, a partir desta compreensão, adentrar nas duas vertentes dessa dobra e explorar suas dimensões essenciais. Feito isso, tentaremos novamente, situar o poema no seu âmbito.

3.3. A essência da poesia

Heidegger insiste em dizer que a história da Metafísica ocidental é a história do “esquecimento do ser”. Sua intenção é superar a metafísica e liberar o ser, o ente, o homem, a verdade, a linguagem e a arte, do horizonte teórico, teológico, linguístico, estético e técnico no qual estavam inseridos. Para isso o filósofo retornou às origens do pensar e atento ao dizer dos poetas, interroga a tradição, visando assim o resgate daquela unidade primordial entre o *Dasein* e o mundo. No âmago mesmo desta unidade, o ser emerge em sua anterioridade em relação ao teorizar, à subjetividade e ao processo tecnológico que domina e manipula os entes (BEAINI, 1994, p.369).

O *Dasein* é “ser-no-mundo” e enquanto tal encontra os demais entes que a ele se oferecem através do desvelamento. Adentrando no foco luminoso do ser, ele exprime através de imagens ou palavras nomeadoras o que a ele é outorgado, a saber, a realidade. Ao instaurar o fugaz na permanência, o *Dasein* refaz o processo criador do cosmos. Exposto a esse foco luminoso (clareira) ali onde o ser se diferi de seu “outro” (o ente), e de si mesmo, o *Dasein* está exposto aos acenos do ser que se oferece e se retira silenciosamente.

Uma vez que os mortais estão expostos às iluminuras do ser, qual a função da palavra poética perante esse brilho sagrado? Qual é nesse âmbito, a essência da poesia? Sua essência não reside na ideia segundo a qual a poesia é expressão de estados internos da alma, ou como expressão da vivência individual do poeta. Apesar do poema e a poesia serem também isso, este modo de conceber a poesia falha quanto à sua função essencial (HEIDEGGER, 2004, p.36). Por quê? Justamente porque Heidegger entende “poesia” na mesma ótica de Hölderlin, ou seja, a partir das indicações de uma palavra do antigo alto-alemão: *dichten* (poetizar). Essa palavra aponta para a ideia de uma revelação indicadora. Para Hölderlin, o poeta é aquele ser-ai que está exposto aos relâmpagos de Deus forçando e confinando os raios divinos para o interior da palavra.

Nós devemos, porém, estar sob as tempestades de Deus
Ó poetas! De cabeça descoberta
Agarrar o raio do pai com a própria mão
E oferecer ao povo, envolta na canção,
A dádiva celestial! (HÖLDERLIN. *apud*. HEIDEGGER, 2004, p.37).

O poeta é aquele ser que verte a palavra carregada de relâmpagos para a língua do seu povo. Por isso o poeta não dar seguimento as suas vivências interiores, mas está colocado sob “as tempestades de Deus”. A tempestade e o relâmpago são respectivamente a linguagem dos deuses e o poeta é quem deve aguentar essa linguagem sem se esquivar; é ele quem deve captá-la e integrá-la no ser-aí do povo. (HEIDEGGER, 2004, p.38). O poeta é, portanto, aquele que diz, vertendo para o povo, os acenos recebidos do divino. O ser-aí do poeta não é outra coisa senão o estar colocado à mercê do poder esmagador do ser (HEIDEGGER, 2004, p.38). A poesia é dádiva, é fundação causadora do que é e permanece. O poeta é o fundador do ser (HEIDEGGER, 2004, p.39).

À Guisa de Conclusão

Após *Ser e Tempo* Heidegger se deu conta da necessidade de ampliação da pergunta fundamental que orientava seu pensamento. Desse modo, começa a ter à vista não mais o sentido do ser, mas a verdade deste enquanto evento histórico inseparável do tempo. A questão do ser passa a ser encarada a partir de então, tendo como pano de fundo uma réplica do “retorno às coisas” da fenomenologia de Husserl, traduzido por Heidegger como “retorno aos gregos”. Este retorno é pensado a favor de uma experiência histórica inaugural que retomava o pensamento das origens presente nos textos dos pensadores matinais.

A prática meditante da segunda fase do pensar heideggeriano atrela-se à linguagem absorvendo a ontologia fundamental. Uma vez que na “finitude do finito” o ser se instaura como abertura - através de uma diferença essencial - que se desvela no ente e ao mesmo tempo se recolhe em si mesmo, seu fundamento passa a ser interrogado a partir da linguagem poética. Significativo nesse ponto foi a pergunta pela essência da obra de arte. A ontologia da arte mostrou que na obra de arte um combate é travado. Através deste combate a verdade do ser vem à lume através de seu acontecer poético. Na obra está presente o mundo e a Terra. Através destas duas palavras-chave, Heidegger tentou nomear a diferença essencial entre ser e ente. Nesse sentido, claridade e obscuridade, abertura e reserva foram entendidas como sendo a dupla dimensão do ser, isto é, uma que se dá no mundo e a outra que é impenetrável (a Terra) e revela a face mais secreta e obscura da dobra do ser e do ente. Para demonstrar isso Heidegger usou a descrição do quadro de Van Gogh. O combate travado no âmbito dessa obra

trouxe à luz aquilo que de fato acontece na obra: o mostrar-se poético da verdade, a desocultação do ente em seu ser.

Através da arte, aquela noção limite, a barreira negativa própria de *Ser e Tempo*, na qual o *Dasein* estava condenado, foi então violada, Heidegger reconheceu que existe algo na constituição do ente que não é fruto da inteligibilidade do *Dasein*. Há algo no ente que não é fruto da constituição da transcendência do *Dasein*, de sua capacidade de criar e conferir ser e sentido aos entes brutos. Aparece então uma espécie de ausência de certeza ôntica no pensar heideggeriano. Ele começa admitir a possibilidade de o *Dasein* poder revelar os mistérios da Terra. Deste modo, a finitude é atingida e a constituição mesma da verdade aparece associada a uma exploração ou a uma espécie de “decifração” do ente bruto.

A partir de 1950 acontece no pensamento de Heidegger um alargamento do alcance da experiência da linguagem feito linguagem. Portanto, aquele papel que fôra atribuído à arte, a essa altura passou a ser atribuído à linguagem enquanto lugar do acontecimento da verdade. Através da pergunta pelo fundamento da linguagem, Heidegger encontrou uma nova pista. Se outrora acreditava-se que a palavra poética era capaz de desvelar a verdade, a suspeita passa a ser agora de que nem mesmo aquela seria capaz de dizê-la. O filósofo compreendeu que havia uma fragilidade e uma impossibilidade à palavra poética em conseguir dizer, em essência, o ser na sua generalidade, pois a linguagem do ser é silêncio; ela já é ausência no momento mesmo em que é proclamada. Nossa linguagem não consegue dar conta do fundamento do ser. Para provar essa impossibilidade Heidegger recorreu a seus poetas prediletos e através de um linguajar cada vez mais obscuro e a-terminológico vai pronunciado tal impossibilidade. Somente assim o filósofo chegou ao termo de sua busca.

Heidegger compreendeu que o ser não se diz de modo algum. A linguagem do ser é inaudita. Não se pode chegar a seu mistério essencial e desvelar aquilo que de fato o ser é. Tudo se dá como um andar por um caminho onde de súbito, deparamos com um descampado, com uma clareira no meio da floresta, um caminho que nos leva a lugar algum. Sendo assim, só nos resta uma espera até que o mistério se nos anuncie no silêncio, e através desta postura fazemos o uso mais nobre da linguagem, ouvindo os clamores do ser que eclodem no falar da língua. Pois se o ser é em si mesmo indizível, o mesmo não é alheio ao dizer, pois cada ato da língua provém do ser e fala a partir de sua verdade.

Não é à toa que a linguagem foi concebida como “a casa do ser”, lugar de habitação, conservação e proteção. Portanto, dizer que os homens habitam é afirmar que eles são aqueles que preservam, cuidam e cultivam. E justamente porque habitam nesta demora que eles são e se mantêm no ser. Todos esses significados fazem da casa uma morada; aquele lugar onde

permanecemos em demora. E uma vez demorando, sentimo-nos no aconchego do lar. Nesta demora, neste lar, nesta casa, recebemos o que nos advém. Cultivada pela essência dos que abrigam, a casa é o espaço e lugar da demora e da preservação da essência. O homem enquanto pastor e vigia é habitante da casa da linguagem. A casa se torna o lugar de “re-união”. É aqui que enquanto ek-sistente o homem habita, e enquanto habitante pertence à casa do ser. Por ser o lugar da re-união os deuses também podem aí estar presentes, e as coisas encontram o seu lugar. Na casa, enquanto lugar da re-união e do encontro, céu e terra, divinos e mortais se abraçam mutuamente. É o lugar da manifestação do reino mais essencial da dobra.

A linguagem concede ao ser o advir à presença, pois o ser não possui outra morada senão no âmbito do reino da palavra. Nesse sentido, somente os poetas e pensadores permanecem em vigília, conservando e preservando o ser em seu abrigo, pois, voltando-se para a linguagem velam a jóia, o misterioso reino secreto do ser.

Em suma, Heidegger fez a descoberta mais nobre de todo seu caminhar pensante. A linguagem na sua essência não apenas nomeia o ente e ilumina a face mais secreta do ser. Na verdade ela faz ser. É a linguagem quem concede ser ao ente e em última instância é anterior ao próprio ser. Pois onde falta a palavra não há ser. Mas uma vez que sem a palavra não há possibilidade para o ente ser, de onde provém o ente na sua brutalidade e que a nós se oferta o tempo todo? A pergunta nos joga no espanto e o silêncio advindo dela nos põe no caminho da diferença, pois somos seres de linguagem. Aquilo que silencia para nós parece estranho e permanece como algo que não está próximo de nós. Na distância que o silêncio instaura para aqueles que estão acostumados com a linguagem que aproxima, se instaura o campo da diferença. O silêncio do ser, a incapacidade da linguagem e do pensar para abarcá-lo, com certeza inauguram momento novo, uma nova compreensão e sentido que a filosofia de Heidegger perseguiu desde seu início.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Edipro, 2006.

BEAINI, Thais Curi. *Máscaras do Tempo*. Petrópolis: Vozes, 1994.

- BORNHEIM, Gerd. *Metafísica e Finitude*. São Paulo: Perspectiva, col. Debates – Filosofia n.º 280, 2001.
- COHEN Joseph. La Folie d'un 'Peut-etre' et L'écriture Poétique de Hölderlin. In. *Les Cahier Philosophique de Strasbourg*. Mélange de Philosophie Allemande, n.º21, Premier Semestre de 2007, p. 45-60.
- DUARTE, Irene Borges. O Espelho Equívoco. O Núcleo Filosófico da Spiegel-Interview a Martin Heidegger. In. *Phainomenon – Revista de Fenomenologia* (Homenagem a João paisana). Lisboa, n.º 5/6, Outubro de 2002/ Primavera de 2003, p. 167-181.
- DUARTE, Irene Borges. O Mais Inquietante de Todos os Entes. A Ontologia Trágica de Sófocles e a Sua Tradução em Hölderlin e Heidegger. In. *Philosophica*. Lisboa, n.º 11, 1998, p. 111-132.
- DUARTE, Irene Borges. A Arquitetônica do Puro Dar-se do Ser. Heidegger e os Beiträge. In. *Poética do Mundo*. Lisboa: Colibri, 2001, p. 415-434.
- DUARTE, Irene Borges. A Fecundidade Ontológica da Noção de Cuidado. De Heidegger a Maria de Lourdes Pintasilgo. In. *Ex Aequo – Revista da Associação Portuguesa de Estudos Sobre as Mulheres*. Lisboa: Ed. Afrontamentos, 2010, p. 115-131.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em Retrospectiva - Heidegger em Retrospectiva*. Petrópolis: Vozes, Vol. I, 2ª Edição, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. *A Caminho da Linguagem*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista, Editora São Francisco, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. *Ensaaios e Conferências*. Vozes: Petrópolis, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. *A Origem da Obra de Arte*. Lisboa: Edições 70, Col. Biblioteca de Filosofia Contemporânea n.º 12, 1977.
- HEIDEGGER, Martin. *Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Nova Cultura, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. *Carta Sobre o Humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1967.
- HEIDEGGER, Martin. *Escritos Políticos - 1933-1966* (Org. François Fédier). Lisboa: Instituto Piaget, Col. Economia e Política, (trad. José Pedro Cabrera), 1994.
- HEIDEGGER, Martin. Entrevistado por Der Spiegel. In. *Escritos Políticos (1933-1966)*. Lisboa. Instituto Piaget, 1994, pp. 215-244.
- HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Instituto Piaget, col. Pensamento e Filosofia, n.º 99, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. Hölderlin y La Esencia de La Poesía. In. *Arte y Poesía*. México: Fondo de Cultura Económica, 10ª Edição, 2001, p. 124-148.
- HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966.

- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche – Metafísica e Nihilismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, Col. Pensamento e Filosofia, n.º 43, 1959.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 4ª edição, Col. Pensamento Humano, 2009.
- Heráclito. In. *Os Pensadores Originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Petrópolis: Vozes, Col. Pensamento Humano, 2ª Edição, 1993, p.56-93.
- KOGAN, Jacobo. *Arte y Metafísica*. Buenos Aires: Paidós Editora, Col. Biblioteca Del Hombre Contemporâneo, 1971.
- LAPORTE, Roger. Hölderlin ou Le Combat Poétique. In. *Critique*. Tome XXIV, n.º 259, 1968, p. 1020-1040.
- NUNES, Benedito. *Passagem Para o Poético*. São Paulo: Ática, 1992.
- POTESTÀ, Andrea. L'origine Sans Emploi: Hölderlin Versus Heidegger. In. *Les Cahier Philosophique de Strasbourg. Mélange de Philosophie Allemande*, n.º21, Premier Semestre de 2007, p.25-43.
- RAMOS, Samuel. Prólogo. In. *Heidegger: Arte y Poesía*. México: Fondo de Cultura Económica, 10ª Edição, 2001, p 7-34.
- SADZIK. Joseph. *Esthétique de Martin Heidegger*. Paris: Éditions Universitaires, 1963.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: Um Mestre da Alemanha Entre o Bem e o Mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2005.
- SARAMAGO, Ligia. *A Topologia do Ser – Lugar, Espaço e Linguagem no Pensamento de Martin Heidegger*. São Paulo: Editora PUC Rio/ Edições Loyola, 2008.
- STEIN, Ernildo. *Compreensão e Finitude: Estrutura e Movimento da Interrogação Heideggeriana*. Ijuí: Editora Unijuí, Col. Ensaio política e filosofia, 2001.
- STEIN, Ernildo. Nota Introdutória. In. *Heidegger - Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, Col. Os Pensadores, 1999, p. 17-19.
- STEIN, Ernildo. A Destruição da Estética como Consequência da Destruição da Metafísica. In. *Anais do colóquio Nacional: A Morte da Arte Hoje*. Belo Horizonte: 15-18 de Abril de 1993, p. 34-46.
- THOMAS, Rosalind. *Letramento e Oralidade na Grécia Antiga*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.

VANDEVEIDE, Pol. Heidegger et La Poésie – De Sein und Zeit au Premier Cours Sur Hölderlin. In. *Revue Philosophique de Louvain*, Tome 90, Quatrisième Série, n° 85, Février, 1992, p. 5-31.

WAEHLENS, Alphonse. *La Filosofia de Martin Heidegger*. Madrid: Instituto Luis Vive de Filosofia, 1945.

ZARADER, Marlene. *Heidegger e as Palavras da Origem*. Lisboa: Instituto Piaget, Col. Pensamento e Filosofia n.º19, 1990a.

ZARADER, Marlene. *A Dívida Impensada – Heidegger e a Herança Hebraica*. Lisboa: Instituto Piaget, Col. Pensamento e Filosofia, n.º31, 1990b.

Recebido em: 05 de abril de 2021.

Aprovado em: 28 de junho de 2021.