



Universidade Federal de Pernambuco
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-graduação em Filosofia

André José Figueiredo Nogueira Júnior

Linguagem, pensamento e poesia em Martin Heidegger

Recife

2023

André José Figueiredo Nogueira Júnior

Linguagem, pensamento e poesia em Martin Heidegger

Dissertação de mestrado submetida ao Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção de título de mestre em filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Thiago Aquino

Recife

2023

André José Figueiredo Nogueira Júnior

Linguagem, pensamento e poesia em Martin Heidegger

Dissertação de mestrado submetida ao Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção de título de mestre em filosofia.

Aprovado em:

Dra. Deborah Moreira Guimarães – Avaliadora Externa

Data

Dr. Gilfranco Lucena dos Santos – Avaliador Externo

Data

Dr. Thiago André de Moura Aquino – Orientador

Data

Agradecimentos

Esta dissertação não sairia se não fosse o apoio incondicional da minha companheira, Ester Cardoso, que tanto me incentivou nessa caminhada, tão árdua que parecia infindável, obrigado, meu amor. Sou muito grato ao meu orientador, Thiago Aquino, que acolheu minhas dúvidas e sempre me orientou com paciência e singeleza. Esta pesquisa é, única e exclusivamente, fruto de uma vontade própria, não tive bolsas, nem fomentos, porém não posso esquecer do apoio de Dona Conceição, gestora da escola onde trabalho e estudei, boa parte de minha vida, que com muita compreensão e paciência me liberou para o cumprimento da carga horária necessária, obrigado. Por último, mas não menos importante, aos meus alunos, muito obrigado, vocês são a mola propulsora da minha vontade.

Penetra surdamente no reino das palavras.
Lá estão os poemas que esperam ser escritos.
Estão paralisados, mas não há desespero,
há calma e frescura na superfície intata.
Ei-los sós e mudos, em estado de dicionário.
Convive com teus poemas, antes de escrevê-los.
Tem paciência se obscuros. Calma, se te provocam.
Espera que cada um se realize e consume
com seu poder de palavra
e seu poder de silêncio.
Não forces o poema a desprender-se do limbo.
Não colhas no chão o poema que se perdeu.
Não adules o poema. Aceita-o
como ele aceitará sua forma definitiva e concentrada
no espaço.
Chega mais perto e contempla as palavras.
Cada uma
tem mil faces secretas sob a face neutra
e te pergunta, sem interesse pela resposta,
pobre ou terrível, que lhe deres:
Trouxeste a chave?

Resumo

A presente dissertação buscou problematizar a linguagem a partir de bases fenomenológicas, para isso, nos alicerçamos na filosofia heideggeriana, mais especificamente na sua segunda fase e o seu diálogo entre pensamento, linguagem e poesia. O problema da linguagem é presente em toda obra de Martin Heidegger, porém toma mais relevância, na sua filosofia, a partir da década de 30. Ao longo da história da filosofia, o modo corrente de se entender o conceito de linguagem toma contornos objetificantes, a linguagem, muitas vezes, é reduzida a um instrumento de comunicação, expressão de vivências, ou seja, uma parte do todo que é ser homem. Este modo de interpretar a linguagem, afastou, gradativamente, o homem de uma lida originária com o ser, pois entificou o fenômeno que é responsável pelo acesso ao ser das coisas, a linguagem. Heidegger aponta que para termos uma lida direta com a linguagem e o seu vigor, devemos despi-la de seus conceitos e preconceitos, isto é, não a tratar de maneira ôntica, mas sim, como domínio de mostraçã, de velamento e desvelamento do ser. Desta forma, Heidegger parte de um diálogo com a poesia, na tentativa de acessar a linguagem de uma maneira genuína, originária, pois o dizer poético se configura como um caminho para se ter uma experiência com o fenômeno. Sendo assim, partiremos do dizer poético em direção a linguagem, para acessarmos o seu vigor.

Palavras-chaves: linguagem; poesia; mostraçã; ser.

Abstract

This dissertation sought to problematize language from a phenomenological point of view. To do so, we used Heidegger's philosophy, specifically his second phase and his dialogue between thought, language and poetry. The problem of language is present throughout Martin Heidegger's work, but it becomes more relevant in his philosophy from the 30s onwards. Throughout the history of philosophy, the current way of understanding the concept of language takes on objectifying contours. Language is often reduced to an instrument of communication, an expression of experiences, in other words, a part of the whole that is being human. This way of interpreting language has gradually taken man away from his original dealings with being, because it has entified the phenomenon that is responsible for accessing the being of things, language. Heidegger points out that in order to have a direct deal with language and its vigor, we must strip it of its concepts and prejudices, that is, not treat it in an ontic way, but rather as a domain of showing, veiling and unveiling being. In this way, Heidegger starts a dialog with poetry, in an attempt to access language in a genuine, original way, since poetic saying is configured as a way of having an experience with the phenomenon. Therefore, we will start from the poetic saying towards language, in order to access its vigor.

Keywords: language; poetry; showing; being.

Sumário

Introdução 9 - 13

Capítulo I – O problema filosófico da linguagem

1.1 Concepções correntes da linguagem 13 - 21

1.2 Qual o lugar da linguagem em *Ser e Tempo*..... 21- 31

Capítulo II – A essência da Linguagem

2.1 A saga do dizer 31- 41

2.2 A caminho da linguagem 41 - 51

Capítulo III – Linguagem e poesia

3.1 A relação entre filosofia e poesia51 - 66

3.2 A essência da poesia 66 - 82

Considerações Finais 82 - 84

Introdução

O que motiva a escrita de uma dissertação? Preciso formular a pergunta de uma melhor maneira, o que motiva a escrita de uma dissertação em filosofia, especificamente? A filosofia, por si só, é uma atividade que carrega incutida na sua essência uma própria incompletude. A sua etimologia, tem um pano de fundo bem poético, o filósofo é o amante da sabedoria, é aquele que está sempre próximo da verdade, mas não a tem por completo. Mas esta é a graça, nós que fazemos filosofia, temos ou deveríamos ter, a consciência de que mesmo que tentemos preencher a taça do conhecimento até a sua borda, ela sempre estará vazia. Mas, por quê? Porque o que nos importa não é conhecer, isso deixemos para a ciência, o que nos importa é estar diante daquilo que nos estranha, nos causa espanto, nos incomoda.

Talvez seja essa estranheza, esse incômodo, que provoque a escrita de uma dissertação em filosofia. Mas de onde vem este estranhamento? Ele vem do único lugar de onde pode vir, do cotidiano, daquilo que está sempre aí, a nossa volta, diante dos nossos olhos. Lembro com carinho que a mais de uma década atrás paguei uma disciplina sobre *Ser e Tempo* e o meu professor falava que a principal obra de Heidegger, *Ser e Tempo*, era um desfile de obviedades, aquilo que me incomodava tanto. Pois, como algo tão complexo, que, às vezes, para mim, era incompreensível, poderia ser um apresentar de obviedades?

Creio que, hoje, entendo perfeitamente, não só *Ser e Tempo* é um desfile de obviedades, como bem disse meu professor, mas sim, toda a filosofia. Ser amante da sabedoria é tentar entender o óbvio, o que está sempre aí, mas se encontra encoberto. É quando o óbvio se torna estranho, que a motivação do fazer filosofia acontece. E como uma boa pesquisa em filosofia, a pergunta que motivou a presente dissertação é bem simples, óbvia em sua formulação, mas já adianto, talvez, insolúvel em sua resolução, afinal: O que é a linguagem?

Como um texto filosófico, por excelência, não buscaremos, aqui, responder definitivamente o questionamento. Mas sim, colocar em xeque o conceito de linguagem, ou seja, o problematizar, descristalizar crenças e certezas que envolvem a sua composição. No intuito de termos uma experiência mais global/essencial desse fenômeno, a linguagem, que é tão decisiva para nos classificarmos como aqueles que

somos. Para isso, se fez necessário o diálogo com o pensador alemão, Martin Heidegger. Tendo em vista que é possível encontrar uma constante reflexão sobre a linguagem em toda a sua obra. Todavia, em seu pensamento tardio a reflexão toma contornos mais robustos e, além disso, não podemos esquecer que a problemática em torno da linguagem sempre se mostrou de suma importância em seu pensamento, inclusive, em *Ser e Tempo*, a principal obra da sua primeira fase.

Heidegger nos mostra na descrição fenomenológica da vida fáctica, na primeira fase de seu pensamento, e posteriormente no clamor da linguagem e na escuta do ser, na segunda fase de sua caminhada, que o fenômeno da linguagem ocupa um lugar de privilégio diante da nossa existência. Logo, nos permitindo conhecer a linguagem e libertando-a das suas amarras, podemos acessar aquilo que nos foi encoberto durante toda a história da filosofia, o sentido do ser em geral.

Sabe-se que ideias acerca da natureza da linguagem vêm sendo discutidas desde o início da filosofia, destacamos Platão no seu diálogo, *Crátilo*, Aristóteles nas *Categorias* e no célebre *Da Interpretação*, além de J. Locke no *Ensaio sobre o entendimento humano*. Esses pensadores se debruçam diante da linguagem no intuito de buscar a sua natureza, o seu fundamento determinante. Platão questiona se as palavras significam intrinsecamente alguma coisa ou seriam apenas símbolos convencionais. Enquanto Aristóteles analisa o ato de dizer algo, a relação sujeito e predicado como conceitos complementares na formação de assertivas, além de analisar a relação entre as palavras, as afecções e as coisas no mundo. O moderno J. Locke, parte do conceito de experiência, conceito este que é basilar para sua epistemologia, no intuito de afirmar que as palavras exprimem ideias, ideias essas que são anteriores a própria linguagem.

Durante a história da filosofia, e em especial, em nosso século, a linguagem se apresenta como um problema. Esse fato se deu por diversos motivos. Por exemplo, a filosofia moderna criou modelos de subjetividades para pensar como se manifestaria o conhecimento do mundo. Ou seja, os filósofos modernos buscaram explicar o conhecimento, o que ele é, como ocorre, e isso direcionou a filosofia a ser entendida como uma teoria do conhecimento/epistemologia. Porém, na contemporaneidade, a noção de sujeito e a filosofia da consciência foram colocadas em xeque e submetidas a uma crítica do sentido, a uma crítica da linguagem.

Outros exemplos que podemos destacar é da lógica, que esbarrou nos limites das linguagens artificiais e na análise das linguagens naturais e da antropologia que considera a linguagem como um produto específico, produzido pelo homem e vai tematizar a relação entre a linguagem, o que é dito, com a visão de mundo de um determinado povo, numa determinada época. É importante destacar que mencionar que houve uma virada linguística na filosofia, não é afirmar que surgiu um novo campo na filosofia a ser tematizado. Mas sim, aconteceu uma mudança no centro de gravidade das problemáticas filosóficas. Sendo assim,

A reviravolta linguística do pensamento filosófico do século XX se centraliza, então, na tese fundamental de que é impossível filosofar sobre algo sem filosofar sobre a linguagem, uma vez que este é o momento necessário constitutivo de todo e qualquer saber humano. (Oliveira, 2006, p. 13)

A filosofia contemporânea da linguagem surge como uma reação à naturalização da filosofia, impulsionada pela biologia evolutiva e a psicologia empírica, que aconteceu no final do século XIX. É importante salientarmos que, quando se fala em filosofia da linguagem, se tem em mente a tradição analítica que teve como autores fundamentais o Frege, Russell e Wittgenstein.

As noções apresentadas pela filosofia analítica, linguagem e sentido, se mostram imunes ao processo de naturalização da filosofia. O fundamento deste método foi o *Tractatus*, de Wittgenstein, “que tornou-se o modelo do qual a matriz disciplinar da filosofia analítica foi moldada.” (Rorty, 1999, p. 94). Frege e o primeiro Wittgenstein foram os primeiros a encarar a linguagem como uma estrutura claramente partilhada e definida, um todo limitado. E devemos ao Wittgenstein, o fato de que todos os problemas filosóficos podem ser resolvidos primariamente pela exploração e apresentação desta estrutura, a linguagem. Todavia, mais à frente, o próprio Wittgenstein abandona esta ideia, a partir da terapêutica da linguagem efetuada na sua obra, *Investigações filosóficas*. Heidegger, autor de *Ser e Tempo*, concorda com este abandono e

se tivesse lido o *Tractatus* o teria rejeitado da mesma maneira que o Wittgenstein mais tardio o fez – como mais uma tentativa de preservar a

autonomia e a autossuficiência do filósofo ao permitir que se veja como de alguma forma acima ou para lá do mundo. (Rorty, 1999, p. 90)

O caminho que tomaremos na presente dissertação será da noção corrente de linguagem à poesia. O intuito principal dessa caminhada é acessar uma experiência fenomenológica com a linguagem, desimpregnada de um olhar metafísico, objetificante. Desta forma, partiremos de um diálogo com o filósofo alemão, Martin Heidegger, que, no arcabouço de sua filosofia, apontou a linguagem e a poesia como vias de acesso a uma experiência originária com o ser. Os principais textos a serem tematizados para colocação do nosso problema serão *Ser e Tempo* (1927), *A caminho da Linguagem* (1959), *Hölderlin e a essência da poesia* (1936), *Origem da Obra de Arte* (1936), *Carta sobre o Humanismo* (1947) e *Hinos de Hölderlin* (1936).

No primeiro capítulo da dissertação abordaremos as noções correntes de linguagem, ou seja, como, usualmente, o conceito de linguagem foi encarado durante a história da filosofia e como *Ser e Tempo* pode ser uma boa ferramenta para repensar o fenômeno da linguagem e, ao mesmo tempo, recolocar a questão do sentido do ser em geral que, segundo Heidegger, está na base do pensamento filosófico. No segundo capítulo, tentaremos despir a linguagem, para a ouvirmos, sermos tocados pelo seu chamado. Desta forma, nos afastaremos de conceitos e preconceitos em relação à linguagem, para com o aceno da poesia irmos ao seu encontro, ao seu caminho. No terceiro e último capítulo da nossa dissertação, colocaremos em xeque o conceito de poesia e a sua relação com pensamento e linguagem. Neste capítulo, o terceiro, teremos o intuito de demonstrar como é possível fazer uma direta aproximação entre a *Dichtung* e a saga do dizer, que, essencialmente, é o mostrar.

1. O Problema filosófico da linguagem

1.1 Concepções correntes da linguagem

Não tem o que se questionar quando afirmamos que a linguagem é um fenômeno humano, definidor e basilar. Essa caracterização tão particular ao homem, foi e continua sendo fundamental para sermos o que somos, seres históricos, sociais, políticos; para produzirmos cultura e arte. Essa singularidade, sermos dotados de linguagem, nos faz especiais? E o que devemos entender quando afirmamos que temos linguagem ou que a linguagem nos tem? Mas afinal, o que é a linguagem?

É importante salientar que entender o fenômeno da linguagem é um vultoso passo para entendermos o que é ser homem, afinal, a linguagem se apresenta como um traço fundamental de sustentação da nossa existência. Desta forma, podemos destacar diversas razões pelas quais nos levam ao interesse acerca do estudo deste acontecimento. Ademais, a linguagem é uma característica exclusivamente humana. Logo, o seu estudo mais aprofundado nos permite ter um domínio/sabedoria maior sobre nossa natureza. Problemas surgem devido a crenças falsas sobre a estrutura da língua. Sendo assim, conhecendo as estruturas e a sua natureza evitamos nos deparar diante desses problemas. A linguagem reflete a estrutura da realidade e, na medida que estudamos a linguagem, estamos estudando a própria estrutura da realidade. A linguagem enquanto fenômeno fonético, sintático, morfológico, fonológico, semântico e pragmático. É interessante estudarmos a linguagem como um objeto a ser dissecado. Podemos também abordar a linguagem como um fenômeno fisiológico, ligado ao cérebro. Por exemplo, determinadas lesões cerebrais podem dificultar a comunicação, escrita ou até mesmo compreensão do indivíduo diante do todo. (Miguens, 2007, p. 29)

Logo, de forma corrente, o fenômeno da linguagem passa, necessariamente, por um processo de redução; seja uma redução ao biológico, como uma reverberação da fala; seja uma redução a um instrumento de comunicação e expressão de vivências, ou até mesmo, como uma capacidade humana. Desta forma, percebemos que algo tão definidor para existência humana, como a linguagem, é problematizada de maneira engessada e até mesmo cristalizadora em diversos momentos. Ou seja, pegamos o fenômeno, o

reduzimos ao que achamos palpável e o dissecamos, o dividimos em partes e o analisamos, tal como a ciência, por exemplo. Será a linguagem um mero instrumento de comunicação, que faz parte de um aparato biológico que podemos reduzir, única e exclusivamente, a uma capacidade humana?

O modo como Platão e Aristóteles encaram a linguagem é um dos projetos filosóficos mais bem sucedidos da história da filosofia, pois se mantém como ponto de gravidade para o tema durante dois mil anos. Os pensadores se debruçam diante da linguagem e estabelecem por meio de uma íntima relação entre ontologia e gramática, um método de descrição do pensamento, da linguagem, do mundo e do próprio ser.

Heidegger aponta no *A caminho da linguagem* a importância do tratado aristotélico sobre a linguagem. Por isso, a partir daqui, apresentaremos, mesmo que brevemente, como Aristóteles desenvolveu a sua interpretação sobre o fenômeno linguístico, no intuito de observarmos o ponto de sustentação as interpretações correntes da linguagem, que vieram posteriormente.

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. (Heidegger, 2008, p.160)

O tratado aristotélico, *Da Interpretação*, é um importante marco para história da filosofia no que concerne a problematização do fenômeno da linguagem. Neste tratado, o pensador busca colocar em evidência a relação entre linguagem, pensamento e mundo. No intuito de abordar até que ponto podemos considerar a linguagem como tradutora, intérprete do pensamento, pensamento este, que é consequência direta da minha relação empírica com as coisas, com o mundo. E para isso, “principiemos por definir o nome e o verbo e, em seguida, explicar o que se entende por negação, afirmação, sentença e proposição” (Aristóteles, 2019, p. 85). Ou seja, Aristóteles parte de uma análise da estrutura gramatical da língua grega para apontar a estrutura básica essencial de toda e qualquer língua.

Em Aristóteles, podemos conceber a existência do mundo e das coisas, independentes do sujeito. Partindo deste princípio, é importante esclarecer como se dá o processo de conhecimento e de relato discursivo da realidade. Na filosofia aristotélica, o conhecimento se dá por uma relação empírica com o mundo, relação essa, mediada pelos meus sentidos e guiada por uma intuição intelectual que permite acessar a essência das coisas. E a linguagem?

O estagirita encara os nomes e os verbos como as estruturas básicas da linguagem. Por nome, devemos considerar um som que emite determinado significado, é atribuído por mera convencionalidade, são unidades simples e não fazem referência a temporalidade. Já o verbo, indica um significado particular, afirma, diz algo, além de se ter uma referência temporal. Isto é, o verbo é indicação de alguma coisa predicada a um determinado sujeito. Por exemplo, Sócrates, é um nome, pois indica um determinado significado. Porém, Sócrates anda, indica uma condição, predicando um determinado sujeito.

Os nomes e os verbos quando são encarados de maneira isolada, detém determinados significados, porém, não são possíveis de atribuir juízos de verdade ou falsidade. Sendo assim,

os verbos, por si mesmos e isoladamente, são nomes e significam alguma coisa, pois aquele que fala interrompe seu processo do pensar e o ouvinte faz uma pausa. Entretanto, não chegam a juízos positivos ou negativos, pois mesmo os infinitivos ser e não ser e o particípio sendo somente são indicativos de fato se e quando alguma coisa complementar é acrescida. Eles mesmos nada indicam, implicando uma cópula ou síntese, dificilmente por nós concebível separadamente das coisas assim combinadas. (Aristóteles, 2019, p. 88)

Logo, o que Aristóteles se preocupa em analisar no, *Da Interpretação*, são as proposições, os tipos de sentenças que expressam julgamento, que podem ser consideradas verdadeiras ou falsas. Em outras palavras, “uma proposição simples, mais precisamente, é um enunciado falado com significado que afirma ou nega a presença de alguma coisa num sujeito no tempo passado, presente ou futuro” (Aristóteles, 2019, p. 89)

No entanto, como são verbalizadas estas proposições? As palavras, que são compostas por nomes e verbos são encaradas como símbolos que expressam afecções da alma. A palavra, para Aristóteles, se refere diretamente a um estado psíquico. Sendo

assim, vale destacar que a relação entre a linguagem e o ser não é imediata. As palavras não carregam um significado por elas mesmas, mas carregam os estados da alma que correspondem as coisas. O mundo, as coisas, me afetam e eu expresso esta afecção por meio da palavra.

Os sons emitidos pela fala são símbolos das paixões da alma, [ao passo que] os caracteres escritos [formando palavras] são os símbolos dos sons emitidos pela fala. Como a escrita, também a fala não é a mesma em toda parte [para todas as raças humanas]. Entretanto, as paixões da alma, elas mesmas, das quais esses sons falados e caracteres escritos (palavras) são originalmente signos, são as mesmas em toda a parte [para toda a humanidade], como o são também os objetos dos quais essas paixões são representações de imagens. (Aristóteles, 2019, p. 85)

Aristóteles afirma que o pensamento é idêntico em todas as línguas, como é igual ao mundo que ele representa. O que se modifica são os diferentes símbolos que são utilizados para sua representação, sendo esses símbolos pura convenção, i.e, podem ser representados dessa ou daquela forma, a depender da localidade, cultura, etc. Desta maneira, o pensador situa sua investigação muito além de um olhar particular sobre determinada língua. Mas sim, busca problematizar a natureza do *logos*. Isto posto, o estagirita pretende investigar, na linguagem, seu caráter essencial, presente em qualquer estrutura que permeia a relação entre pensamento e discurso.

As palavras não são naturais, mas sim, convencionais. Isso consiste no fato de que as línguas mudam de regras, a partir dos seus diferentes usos de uma comunidade para outra. Sendo assim, levando em consideração que a palavra é um símbolo de um estado da alma, sendo esta, uma imagem de coisas reais no mundo, a linguagem não tem nenhuma relação direta com as coisas no mundo. Mas sim, com a exibição do mundo. Ou seja, a significação das palavras deriva da sua estrutura articulada e prioritariamente convencional. Ademais, as palavras se configuram como um emaranhado de regras que expressam uma convenção.

É importante salientarmos que há uma tácita distinção entre significação e predicação no modo como Aristóteles acolhe a problemática da linguagem. Pois, a partir do momento que um determinado predicado é atribuído a um sujeito, instantaneamente apresenta-se a possibilidade de verificação no mundo. Isto é, atribuir a Ester a qualidade de professora, na assertiva, “Ester é professora”, é uma afirmação que pode ser

verificada a sua veracidade ou falsidade, em relação a própria realidade. Como destaca Aristóteles,

O homem é animal, bípede, civilizado: isto se funde num algo uno, ao passo que *branco*, *homem* e *caminhar*, não. Caso predicássemos estes de um sujeito ou afirmássemos um único predicado deles, a proposição resultante não seria uma em sentido algum, exceto linguístico. (Aristóteles, 2019, p. 102)

Destaca-se que, Aristóteles considera a linguagem simbólica enquanto signo. Pois considerando a palavra como significativamente convencional, traz à tona a manifestação dos estados da alma. Ou seja, a linguagem para Aristóteles não permite que as coisas sejam, mas sim, as significam. Logo, o discurso se assemelha às coisas, não porque é discurso, mas sim, quando reflete aquilo que é real, o que está no mundo. Sendo assim, o homem não consegue pensar fora do conjunto de regras interposta pela língua. Pois, o homem é afetado pelo mundo e expressa simbolicamente esse, ser afetado. Desta forma, “a verdade das proposições consiste na correspondência com os fatos.” (Aristóteles, 2019, p. 97). Em outras palavras, o modo como digo, é fruto de uma convenção, mas o que é dito tem que, necessariamente, corresponder ao mundo, ao factual.

Podemos perceber que Aristóteles parte do tradicional conceito de verdade enquanto correspondência. Porém, onde se enquadra o caráter de falsidade no discurso, tendo em vista, que só é verdade aquele discurso que corresponde ao mundo? Ademais, dizer o falso é compor uma proposição que evidencie ligações inexistentes entre as coisas reais e as simbolizadas pela língua. Ou seja, é a proposição apontar algo no mundo que não seja verossímil ao que está sendo dito. Em outras palavras, Aristóteles transita na linguagem enquanto correspondência, na dualidade verdadeiro e falso, porém verdadeiro e falso em relação ao que? Ao mundo externo, mediado pelos sentidos. Logo, a verdade das proposições consistiria na correspondência aos fatos e a sua falsidade também.

É importante destacar em Aristóteles uma íntima relação entre lógica e ontologia quando nos referimos a linguagem. De antemão, sabemos que a teoria aristotélica da linguagem faz referência a uma verbalização gramatical, convencional, da minha

relação empírica com o mundo. Segundo Aristóteles, eu codifico meus estados psíquicos e os externalizo por meio da língua. Ou seja, o discurso não é constituído para apenas comunicarmos algo para alguém, mas também, falarmos de algo determinado. Logo podemos nos questionar, qual a ligação entre lógica/gramática, mundo e o ser? O ser é dito pela lógica, ou seja, a gramática verbaliza/formaliza o acesso ao mundo, a realidade, acesso esse, que é mediado pelos sentidos.

A estrutura de toda língua é particular, é contingente, é acidental, ou seja, uma convenção. Ademais, encontra seu fundamento no conjunto de regras de sentido que é a base de sustentação de toda e qualquer língua. A capacidade de se afetar pelo mundo e pelas coisas é uma característica particular a todas as pessoas, pessoas que utilizam de diferentes idiomas para se comunicarem. Logo, se transpõem em símbolos distintos, as línguas, as afecções que são as mesmas em qualquer indivíduo, em qualquer sociedade. Por exemplo, todo aquele que sente, sente dor, porém a forma/regra linguística de comunicar essa vivência é distinta, sendo assim, uma convenção. (Dinucci, 2009)

Apresentamos, mesmo que brevemente, o modo como Aristóteles encara a linguagem, modo esse, que está na base do pensamento ocidental sobre a temática. Sendo assim, tradicionalmente, a linguagem é encarada como um acontecimento separado do homem, seja como um instrumento comunicador, um objeto de significação, ou até mesmo, algo que aponte verdades no mundo. Heidegger nos mostra que essa abordagem trata a linguagem de maneira ôntica, e como reverberação disso, nos afastamos de uma lida mais originária do fenômeno, e conseqüentemente do ser. Em outras palavras, Heidegger busca pensar a linguagem em consonância com o ser, enquanto, em contrapartida, o modo como a linguagem foi abordada durante a história da filosofia, a fez objeto de análise, transformando-a num ente a ser dissecado.

Heidegger afirma, que ao longo da história do ocidente, houve um processo de esquecimento do ser provocado pela metafísica clássica, e isso levou a transformações determinantes, no modo como entendemos o próprio conceito de linguagem. Ou seja, o *logos* pré-socrático, acabou se transformando em descrição da realidade, designação, discurso, instrumento de comunicação, informação. Logo, a linguagem foi se afastando, gradativamente, de uma experiência mais originária e se aproximando de uma caracterização instrumental/entificante. Deste modo, nos foi relegado a essência da linguagem, “isto é, que ela é a casa da verdade do ser. A linguagem abandona-se, ao

contrário, ao nosso puro querer e á nossa atividade, como instrumento de dominação sobre o ente.” (Heidegger, 2010, pág. 16)

O ser não se esgota em questões de ordem semântica, emissões de sons ou caracterizações puramente lógico-gramaticais, como a filosofia da linguagem nos ensina. Mas relaciona-se ao dizer, ao aparecer, ao mostrar, caracterizações experienciadas num trato originário com a linguagem, que ficou escondida no crepúsculo da história do ocidente durante dois mil anos.

Heidegger busca recuar até uma experiência pré-filosófica, para se encontrar diante do conceito de ser. E o mundo grego permite essa experiência. Quando nomeamos, isso é uma casa, isso é uma cadeira, isso é um carro, ocorre um processo que leva o homem a residir em meio as coisas. Ou seja, no nomear, as coisas aparecem, se desvelam, se descobrem. Desta forma, a linguagem se configura como morada, e não como produto de uma atividade humana específica, mas sim, condição de possibilidade para que o homem seja. “O homem, porém, não é apenas um ser vivo, pois, ao lado de outras faculdades, também possui a linguagem. Ao contrário, a linguagem é a casa do ser; nela morando, o homem ex-siste enquanto pertence à verdade do ser, protegendo-a.” (Heidegger, 2010, pág. 38)

Sabe-se que não é possível pensar a linguagem afastada do conceito de ser, pois segundo Heidegger, é pela linguagem, e na linguagem, onde o acesso ao ser das coisas se dá. Sendo assim,

se, todavia, a verdade do ser se tornou digna de ser pensada pelo pensar, deve também a reflexão sobre a essência da linguagem alcançar um outro nível. Ela não pode continuar sendo apenas simples filosofia da linguagem. É somente por isso que “*Ser e Tempo*” (§34) contém uma indicação para a dimensão essencial da linguagem e toca a simples questão: em que modo do ser, afinal, a linguagem, enquanto linguagem, é em cada situação? O esvaziamento da linguagem que grassa, em toda a parte e rapidamente, não corrói apenas a responsabilidade estética e moral em qualquer uso da palavra. Ela provém de uma ameaça à essência do homem. Um simples uso cultivado da linguagem não demonstra, ainda, que conseguimos escapar a este perigo essencial. (Heidegger, 2010, pág. 15)

O afastamento de uma relação essencial com a linguagem, provocou uma decomposição do fenômeno. Esse processo se configura como uma verdadeira ameaça ao ser homem, pois nos afasta gradativamente de um estar no mundo originário e nos

faz estar diante do mundo e das coisas, embebido na técnica e na superficialidade da modernidade, onde o ponto chave das relações é o caráter de utilidade. Pois a técnica, limita/determina aquilo que devemos e como devemos conhecer. Por exemplo,

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. E não o pode ser senão porque o seu próprio caráter possui qualquer coisa de um traço de conhecimento. (Heidegger, pág. 23)

Majoritariamente, o fenômeno linguístico, foi abordado apenas como ato de expressão, de forma pragmática. A técnica transformou a língua, que essencialmente é lugar de mostraçã, em mensagens e produçã de sinais. Esse tipo de abordagem encobriu o ser, pois assim como a natureza foi obrigada a se manifestar de uma maneira objetivamente calculável, para ser objeto de análise da ciência, a linguagem teve de se apresentar de maneira entificada para ser dissecada e conseqüentemente instrumentalizada.

É possível perceber que a linguagem embebida pela técnica, apresenta-se como uma perigosa ameaça e violenta agressã contra a sua essência. Deste modo, a caracterizaçã da linguagem, a partir da mostraçã do ser, é velada, em favor de um uso objetificante do fenômeno. Temos então, um contraste, entre a língua natural, aquela que não foi inventada ou imposta pela técnica e a língua artificial, inventada e controlada pela técnica, e que afastou o homem de uma relaçã com o ser, pois encobriu o mostrar e revelou o puro desejo pelo mero comunicar.

Segundo Manfredo de Oliveira,

Para Heidegger, a manifestaçã epocal da linguagem como informaçã pressupõe o paradigma das teorias da consciêcia e da representaçã. "Todo o seu esforço filosófico consiste em mostrar as bases de outro paradigma de pensamento, a partir de onde é não só possível um outro tipo de experiêcia com a linguagem, mas onde a linguagem constitui momento fundamental para toda experiêcia do real. Ora, o que Heidegger pretende, não negando o valor do caráter instrumental da linguagem, é fazer o "passo para trás", a fim de poder pensar a relaçã originária do homem com a linguagem" que, para ele, não constitui uma pesquisa a mais ao lado das ciêcias e da filosofia da

tradição, mas é uma descida a seus "fundamentos", pois é essa relação originária que é sempre pressuposta em toda ciência e filosofia. (Oliveira, 2006, pág. 205)

O caminho que Heidegger toma para esse novo empreendimento filosófico, descrito pelo Manfredo de Oliveira, é ultrapassar essa postura objetificante que a linguagem tomou durante a história da filosofia. Em outras palavras, a linguagem não deve se esgotar num mero objeto diante de nós e que serve para comunicar algo. Mas sim, todo pensar, existir, ser e estar, se movimenta e acontece no seio da linguagem, que é anterior a qualquer outro acontecimento. Ou seja, a proposta heideggeriana, que vamos esmiuçar no próximo capítulo, é experienciar a linguagem como linguagem, a partir da linguagem. E isso se configura como um reconduzir a linguagem para sua origem, a afastando do seu caráter de designação de objetos e de transmissão de sentido.

1.2 Qual o lugar da linguagem em *Ser e Tempo*?

O modo como Heidegger debruça-se diante do fenômeno da linguagem não é o mesmo que o da filosofia analítica da linguagem. Esta é colocada como ponto de partida do método filosófico. É importante salientar que, as considerações heideggerianas em relação a linguagem gravitam em torno do mesmo eixo, de *Ser e Tempo* até o seu pensamento tardio, que seria a crítica em relação a uma abordagem instrumental da linguagem. Ou seja, a noção de que o homem é um animal racional, dotado de linguagem e por isso é capaz de comunicar suas vivências, emoções, além de comunicar informações sobre as coisas no mundo.

A filosofia heideggeriana tenta extrapolar o conceito de linguagem como objeto. Logo, busca problematizar a sua manifestação semântica enquanto domínio de compreensão do ser. Em outras palavras, Heidegger não fala sobre a linguagem a partir de categorias, mas sim, da linguagem de forma fenomenológica-hermenêutica, na primeira fase de seu pensamento. A investigação filosófica, para Heidegger, deve renunciar a uma filosofia da linguagem para poder investigar as coisas nelas mesmas. Já na segunda fase do pensamento heideggeriano, nos é apresentado que não devemos

tratar a linguagem como um objeto digno de uma dissecação, como o faz a linguística, mas antes, problematizar seu próprio acontecer, o âmbito desvelador e velador do ser.

Para Heidegger, a questão que se configura como o fio condutor da história da filosofia é a do “sentido do ser em geral”. Questão está colocada desde a filosofia antiga por Platão e Aristóteles. Segundo o filósofo alemão, o problema do ser foi mantido no esquecimento frente às abordagens equívocas, e a consequência disso foi um processo de entificação/objetificação do ser. Heidegger percebeu a necessidade imediata de recolocar a questão do ser, no intuito de buscar descrystalizar as abordagens tradicionais. No início de *Ser e Tempo*, 1927, o filósofo da floresta negra aponta três principais preconceitos que guiaram a interpretação do ser durante a história da filosofia, que são respectivamente: O ser é o conceito mais universal, o conceito de ser é indefinível, o ser é o conceito evidente por si mesmo.

Quando afirmamos que o conceito de ser é o mais universal, não podemos entender que tal conceito é absolutamente claro e não necessita de qualquer discussão prévia. Pois, para Heidegger, esta afirmação torna o conceito de ser ainda mais obscuro. A indefinibilidade do conceito em questão é consequência de conceber uma universalidade como um gênero. O princípio presente nesta abordagem, é que os conceitos tradicionais da lógica, que se fundamentam na ontologia tradicional aristotélica, não podem ser aplicados à definição do ser, só ao ente. Visto que o ser não é o ente, senão, seu fundamento. Logo, esta consequente indefinibilidade do conceito de ser não exclui a questão de seu sentido, mas sim a exige. Por último, temos a definição de que o conceito de ser é auto evidente, porque em todo conhecimento, enunciação, relação com os entes, ou relacionar-se consigo mesmo, faz-se uso da palavra ser, e sua total compreensão é imediata. Porém, esta compreensão imediata só se dá porque estamos inseridos num mesmo contexto semântico e por consequência disso conseguimos compartilhar significado. Logo, por vivermos em constante compartilhamento de sentido, tal questão, a do sentido do ser, a qual se manifesta de forma obscura, demonstra ainda mais a necessidade de sua recolocação.

Após apresentação de cada preconceito, chega-se à conclusão que a questão do sentido do ser em geral não deve ser excluída, mas recolocada diante de uma nova problematização que não acarrete sua entificação. A necessidade da recolocação da questão brota da compreensão de ser em que nos movemos, pois é nesse solo que fincamos todo transcorrer da nossa existência. Logo, é colocada diante de nós a tarefa

de elaboração da questão, visto que somos entes privilegiados e os únicos aos quais é posta a possibilidade de questionar o sentido do ser. A partir disto, “elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente – que questiona - em seu ser.” (Heidegger, 2006, pág. 43)

A direção na qual se coloca a questão do sentido do ser é antes uma busca existencial que uma meta de investigação teórica. Esta questão foi indicada por Heidegger em meio a um universo de possibilidades práticas, a vida cotidiana, tendo por base uma analítica existencial do *Dasein*. O termo *Dasein* é escolhido, por Heidegger, para destacar que o homem não esgota sua existência numa relação teórica ou assertiva com o mundo, mas sim, por meio da própria atividade de existir.

O ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. O ser deste ente é sempre e cada vez *meu*. Em seu ser, isto é, sendo, este ente se relaciona com o seu ser. Como um ente deste ser, a presença se entrega à responsabilidade de assumir seu próprio ser. *Ser* é o que neste ente está sempre em jogo. (...) *A “essência” da presença está em sua existência.* As características que se podem extrair deste ente não são, portanto, “propriedades” simplesmente dadas de um ente simplesmente dado que possui esta ou aquela “configuração”. As características constitutivas da presença são sempre modos possíveis de ser e somente isso. Toda modalidade de ser deste ente é primordialmente ser. Por isso, o termo “presença”, reservado para designá-lo, não exprime a sua quididade como mesa, casa, árvore, mas sim o ser. (Heidegger, 2006, pág. 85 e 86)

A analítica existencial é fundamentada numa investigação fenomenológica que pode ser entendida como, um permitir ver aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo, o *Dasein*. O processo fenomenológico é de suma importância para o desenvolvimento da questão do ser porque “ontologia só é possível como fenomenologia”. (Heidegger, 2006, pág. 75) É na atividade de encobrimento e descobrimento do processo fenomenológico, que o ser dos entes, seu sentido, modificações e derivados apresentam-se frente a nossa condição de abertura e compreensão.

Heidegger designa com o termo *Dasein* aquele ente que nós mesmos somos, ao qual, dentre outras coisas, está resguardada a capacidade de compreender e, por conseguinte, existir. Por compreensão entendamos autocompreensão. Como consequência desta autocompreensão, o *Dasein* é o único ente capaz de existir, pois é a ele guardada a possibilidade de se compreender diante de si mesmo e dos outros o fato

de que é e tem que ser. Logo, podemos concluir que existir para Heidegger é aquele movimento de se compreender enquanto ser existente. Além disso, é constitutivo ao *Dasein* a possibilidade de compreender o ser do ente que ele mesmo não é. Sendo assim, é a partir do processo da analítica existencial desse ente, que é abertura e compreensão de ser, que o filósofo de *Ser e Tempo* parte para tentar indicar um caminho que venha a levar a resposta da questão sobre o sentido do ser em geral.

O ponto de partida adequado para analítica existencial consiste em interpretar o existencial ser-no-mundo, que se revela, a princípio, numa tríplice visualização: o ser *em-um-mundo*, buscando indagar a estrutura ontológica do mundo e da mundanidade; o *ente* que nós mesmo somos; e, por último, o *ser-em* que apresenta como consequência principal a manifestação originária do ser-junto-a, colocando-me diante das coisas na vida cotidiana.

Quando ouvimos expressão “ser-em”, somos tentados a compreendê-la a partir da premissa do “estar dentro de”, pensamos, “ser em um mundo”. Desse modo, acabamos objetificando/cristalizando tanto o conceito de ser, quanto o próprio conceito de mundo. Todavia, devemos pensar o ser-em, como um modo de ser do *Dasein* e não como algo corpóreo, dentro de algo simplesmente dado. Sendo assim, o homem se caracteriza por manter vizinhança, estar junto ao mundo, como algo que lhe é familiar. É importante destacarmos que, ser-junto ao mundo, não deve indicar, um estar em conjunto com as coisas. Mas, sim, estar diante de um horizonte de significatividade, que é compartilhado e familiar. Desta forma, estou sempre ocupado, pois “como ser-no-mundo pertence ontologicamente à presença, o seu ser para com o mundo é, essencialmente ocupação.” (Heidegger, 2006, pág. 103)

Não devemos encarar “mundo” como a totalidade de todas as coisas, nem nossa relação deve ser caracterizada pela ambivalência conceitual entre sujeito e objeto. Em outras palavras, nossa relação com o mundo não deve ser mediada a partir de um sujeito cognoscente que apreende um mundo composto por objetos cognoscíveis. O homem, primeiramente, é um ente que existe na abertura do ser e que tem como seu essencial (*Wesen*) esta condição. Só é possível esta caracterização ambivalente, sujeito-objeto, por causa da própria proposta desveladora *do Dasein*. Segundo Heidegger, mundo é universo de significância possível. Ou seja, é toda aquela manifestação de significado, em que estamos inseridos, compartilhamos, compreendemos e transitamos com familiaridade.

A disposição, a compreensão e o discurso são os existenciais fundamentais que constituem a abertura do ser-no-mundo. O estar disposto afetivamente é a condição primária da abertura de significância. Em outras palavras, podemos afirmar que o modo de ser que corresponde à abertura e compreensão, o *Dasein*, só é o que é, porque sente. Ou seja, acontece afetivamente.

No ato da compreensão o homem se projeta em meio a um universo de possibilidades, que podem ser entendidas como o modo de ser do ente que foi compreendido. Essa capacidade de se lançar pode tomar inúmeros contornos. O que caracteriza esses contornos é o ato de interpretar, tendo em vista, que é no fenômeno da interpretação que o compreender se apropria daquilo que compreendeu. A partir disto, podemos concluir que “interpretar não é tomar conhecimento do que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas no compreender.” (Heidegger, 2006, pág. 209) Ou seja, compreensão e interpretação são cooriginárias.

O movimento da compreensão manifestado pelo *Dasein* não se esgota no simples fato de apontar um significado para determinado objeto exposto a uma nudez semântica, ou simplesmente se relacionar empiricamente com algo para depois significá-lo a partir da experiência ocasionada pela mediação dos sentidos. “O que acontece é que, no que vem ao encontro dentro do mundo como tal, o compreender de mundo já abriu uma conjuntura que a interpretação expõe.” (Heidegger, 2006, pág. 211) O *Dasein* já está inserido numa conjuntura de significância que é compartilhada social e historicamente. E fundamentada num constante movimento compreensivo e interpretativo.

O fenômeno da compreensão em Heidegger é pré-teórico, pois não acontece desgarrado da vida fática, se não de forma concomitante. Desde já, o *Dasein* se compreende diante do todo instrumental e do universo significativo que lhe é familiar. Essa manifestação se dá no desenvolvimento da vida prática. Como, por exemplo, no momento em que entro numa sala e sento numa cadeira para ver aula. Não é necessário nenhum mecanismo racional ou intelectual que me faça refletir antecipadamente para me impulsionar a realizar este ato. Pois, compartilho de uma rede significativa tal, que o ente cadeira esgota seu sentido no momento em que serve-para sentar. Logo, fica demonstrado que transito com familiaridade nesta rede de significância, porque compreendo o todo instrumental, que é compartilhada significativamente. Sendo assim, percebemos que a analítica existencial tem suas bases alicerçadas na observação e

consequente análise da práxis cotidiana, não num olhar contemplativo de fora para dentro, como acontece nas ciências teóricas.

A linguagem, para Heidegger, em *Ser e Tempo*, não é uma capacidade específica que se agrega a existência do homem, senão, um modo de ser. Neste sentido, o *Dasein* se apresenta como um ente que fala e se comunica. “O homem mostra-se como um ente que é na fala. Isso não significa que a possibilidade de articulação verbal seja apenas própria do homem, e sim que o homem se realiza no modo de descoberta de mundo e da própria presença.” (Heidegger, 2006, pág. 228) Logo, “a existência é discursiva, antes de tudo, porque é habitante de um mundo significativo no qual acontece desvelamento, experiência ontológica de manifestação do ente em seu ser.” (Aquino, 2018, pág. 69)

Em *Ser e Tempo*, a linguagem é pensada numa abordagem ontológico-existencial, ou seja, em correspondência com o *Dasein*, e com condição de abertura. Afirmar que somos abertura tem o significado de que não estamos presos num subjetivismo, fechados numa interioridade. Ou seja, que não somos um agregado de vivências, que hora ou outra são externalizadas. Apontar nosso caráter de abertura, é indicar que existir é se pôr para fora e transitar num emaranhado significativo, que corresponde ao indicativo ontológico de mundo.

O fenômeno da linguagem esgota seu sentido como uma articulação da compreensão, sendo à base de toda interpretação e enunciado. Ou seja, é o discurso que articula, organiza em palavras o mundo no qual nós transitamos. Visto que, “o fundamento ontológico existencial da linguagem é a fala” (Heidegger, 2006, pág. 223). Em outras palavras, o acontecer mais próprio da linguagem, manifesto no apropriar-se significativo do homem, dá-se na fala. A partir do que foi afirmado, podemos concluir que a linguagem é o pronunciamento do discurso. Tomamos discurso como, uma articulação significativa da compreensibilidade do ser-no-mundo, que se mantém sempre em ser-com, além de ocupado e preocupado. Logo, só porque o discurso é articulação de sentido, que as relações são mediadas pela comunicação. Por conseguinte, Heidegger em *Ser e Tempo*, afirma que a base essencial da linguagem não se encontra na lógica, na gramática, nem muito menos na capacidade de se emitir sons. Mas sim, reside numa constituição existencial *Dasein*, ou seja, na abertura do ser-no-mundo.

A existência pode ser definida pela posse da linguagem, mas essa posse não implica apenas a capacidade de emitir sons com sentido, de verbalizar informações a respeito do que quer que seja. A verbalização é secundária e posterior, porque possibilitada. A existência é discursiva, antes de tudo, porque é habitante de um mundo significativo no qual acontece desvelamento, experiência ontológica de manifestação do ente em seu ser. (Aquino, 2018, pág. 69)

A partir do momento em que definimos o discurso como uma estrutura ontológica que é constitutiva do ser-no-mundo, e que possibilita tanto uma compreensão pré-linguística da escuta, quanto uma comunicação linguística entre os homens, Heidegger desmonta toda uma estrutura que foi calcada na modernidade que se alicerça num sujeito que transmite significações depositadas em sua consciência, para outros sujeitos que possuem a capacidade cognitiva de captar estas transmissões. Além da abordagem moderna, vemos a possibilidade de dissolver a interpretação que nos apresenta a linguagem como um instrumento/veículo de meras informações.

A fala é a articulação significativa da compreensibilidade. Logo se manifesta necessariamente no falar sobre, pois é da natureza do *Dasein* estar em convivência ocupacional. Logo, “esta convivência está sempre falando... emitindo enunciados ou fazendo discurso.” (Heidegger, 2006, pág. 224) É intrínseco ao homem o ato de se comunicar e se pronunciar sobre as coisas. Porém, não podemos entender comunicação como a transposição de vivências de um sujeito para outro, mas um compartilhamento significativo que é articulado, a partir da totalidade de sentido, pela fala. A analítica existencial acontece num ambiente semântico, compreensivo-interpretativo. E o discurso tem um papel de articulador nesse contexto.

É a partir da totalidade significativa que brotam as palavras. Não podemos encarar estas palavras como entes dotados de significados, mas antes, uma manifestação linguística que emerge do seio da compreensibilidade após ser apropriada interpretativamente e articulada discursivamente. Como afirma Heidegger, “a compreensibilidade do ser-no-mundo, trabalhada por uma disposição pronuncia-se como fala. A totalidade significativa vem à palavra. Dos significados brotam as palavras. As palavras, porém, não são coisas dotadas de significados.” (Heidegger, 2006, pág. 224) Ou seja, as palavras vêm a ser, a partir da abertura de possibilidade encontrada no discurso.

Também podemos destacar como uma possível manifestação do discurso, a sua faceta objetificante e instrumentalizada. A partir desta, o *Dasein* é tomado pelo domínio do impessoal, perdendo seu caráter de singularidade. Como consequência, a linguagem se apresenta num estado de queda. Ou seja, por espelhamento de todos, o discurso transforma-se numa atividade redundante e repetitiva, num falatório constante. O falatório é uma das três possibilidades do domínio do impessoal, juntamente com a curiosidade e a ambiguidade. “Nesse estado público da linguagem, que prescreve até a maneira verbal de sentir, de pensar e de agir, a possibilidade originária de abertura do discurso cede lugar à possibilidade inversa de encobrimento do ser-no-mundo.” (Nunes, 2012, pág. 103) Posto isto, o falatório seria um modo de dizer que nada revela.

A curiosidade se apresenta na busca incessante pelo novo. Em outras palavras, o *Dasein*, se mantém em um constante movimento, que salta de novidade em novidade, não absorvendo propriamente nada, ou seja, contentando-se com o fugaz. A ambiguidade é aquele fenômeno que faz o homem perder por completo seu estar-no-mundo de maneira singular, deixando-se levar pelas influências e pelo domínio público. Podemos qualificar que o *Dasein* tomado pela ambiguidade é o modo de ser daqueles que se deixam levar pelo domínio da massa pública.

O esvaziamento da linguagem que acontece no falatório, na fala descompromissada, apresenta-se como uma ameaça à essência do homem. “A queda é um ir à deriva da linguagem, concebida a modo de potência ambígua que possui o *Dasein* e que o aliena, desapossando-o de si mesmo numa atividade verbal repetitiva e reflexiva.” (Nunes, 2012, pág. 187) O poder ser, ou seja, existir autenticamente, se manifesta na libertação das possibilidades do discurso de ouvir e silenciar. Um simples uso cultivado e polido da linguagem não demonstra que conseguimos escapar a esse perigo tão fundamental. Isso se dá principalmente pelo modo como a questão do ser foi colocada de forma errônea na história do pensamento ocidental. Tal problema foi posto num modo de lidar com a linguagem que se mostrou objetificante e técnico.

É importante salientar que a ambivalência sujeito-objeto são expressões inadequadas da metafísica que se apoderaram, muito cedo, da interpretação da linguagem na forma da “lógica” e da “gramática” ocidental. Esta dicotomia é o modo pelo qual o pensamento ocidental, sob o domínio da metafísica subjetivista moderna, olhou para a realidade durante muito tempo. A libertação da linguagem das amarras gramaticais e da lógica e a abertura de um espaço essencial mais originário é tarefa dos

pensadores e poetas, ou seja, a tarefa de pensar a linguagem fora do ocultamento da metafísica está reservada ao dizer poético e ao dizer pensante. Neste sentido, é necessária a busca de um terreno mais fértil, fora do jogo conceitual da metafísica, para desobjetivar a linguagem objetificada na história da filosofia. Pois, “a metafísica persiste no esquecimento do ser.” (Heidegger, 2005, pág. 55)

Podemos apontar como um dos principais motivos da mudança do ponto de gravidade que ocorreu no pensamento heideggeriano a partir da década de 30, a necessidade de buscar um solo mais fértil para a problematização da questão do ser. Todavia, essa mudança já estava inscrita nas entrelinhas do seu pensamento. O autor de *Ser e Tempo* buscou responder à questão do sentido do ser em geral a partir da analítica existencial, além de indicar o ambiente propício para a colocação da questão: o *Dasein*. Sendo assim, os limites da linguagem são os limites do ser-no-mundo e das condições factuais de sua abertura.

Destaco que não aconteceu uma ruptura entre o jovem Heidegger e o Heidegger tardio, mas sim, o problema da linguagem ganhou uma maior relevância. A uma busca incessante, por parte de Heidegger, após a viragem do seu pensamento, para que aconteça um afastamento gradual da técnica e o problema da linguagem não ficou aquém deste obstáculo. Logo, a abordagem heideggeriana da linguagem, em *Ser e Tempo*, formulou as bases gerais para uma crítica a uma concepção instrumental da linguagem, crítica essa que seria feita posteriormente.

Na época da ontologia fundamental a questão da linguagem estava inserida no âmbito da analítica existencial, que apresentava a característica fundamental da abertura do *Dasein*. Já a partir da viragem (*Kehre*), o *Dasein* é pensado como o protetor/guardião da clareira/do aberto do ser, esta proteção se dá por meio do cultivo de um pensamento não objetificante, sustentado na linguagem poética.

A linguagem é a casa do ser. Nesta habitação do ser mora o homem. Os pensadores e os poetas são os guardas desta habitação. A guarda que exercem é o ato de consumir a manifestação do ser, na medida em que a levam à linguagem e nela a conservam. (Heidegger, 2005, p.)

Os pensadores e os poetas são aqueles que vivem na vizinhança do ser, pois são os responsáveis por sua salvaguarda. Hoje, na era da técnica os homens desconhecem

essa vizinhança, a linguagem se rendeu a ser um instrumento comunicativo e a poesia a uma mera expressão de vivências de um determinado autor.

Mesmo com o caráter indicativo da analítica existencial, *Ser e Tempo* se enclausurou na problemática objetificante da metafísica. Podemos observar, nesta obra, um impasse, pois a problemática da analítica existencial esbarrou na objetificação da linguagem da metafísica, impedindo, inclusive, a publicação da terceira parte da primeira seção que seria intitulada *Tempo e Ser*.

A tarefa de repetir e acompanhar, de maneira adequada e suficiente, este outro pensar que abandona a subjetividade foi, sem dúvida, dificultada pelo fato de, na publicação de *Ser e Tempo*, eu haver retido a Terceira Seção da Primeira Parte, *Tempo e Ser* (vide *Ser e Tempo*, pág. 39). É aqui que tudo se torna confuso. A seção problemática foi retida, porque o dizer suficiente desta reviravolta fracassou e não teve sucesso com o auxílio da linguagem da Metafísica. (Heidegger, 2005, pág. 30)

O principal motivo de Heidegger ir da analítica existencial em favor do pronunciar poetizante, seria que a descrição da fenomenologia-hermenêutica, efetuada a partir do *Dasein*, não conseguiu sobrepujar a linguagem objetificante da metafísica. Sendo assim, Heidegger buscou na poesia um terreno expurgado dos dogmas metafísicos, para recolocar o problema do sentido do ser.

O *Dasein*, transita no seio da linguagem ordinária, onde o processo de tecnicificação tende a encobrir as possibilidades de uma relação com o ente que eu mesmo sou, assim como com os entes que eu mesmo não sou. Ademais, Heidegger busca refúgio na linguagem poética, como uma forma de não instrumentalização das palavras. Desta forma, é colocado em suspensão a mera função comunicativa do falar, em detrimento de uma lida mais originária com a língua. Sendo assim, “em vez de instrumento da queda, as palavras abrem e mantêm o aberto. Ao mesmo tempo a linguagem se tematiza como objeto de uma lida singular, que não é preocupante.” (Nunes, 2012, pág. 191)

O que permanece no pensamento heideggeriano, após *Ser e Tempo*, é o desenvolvimento da sua intenção fundamental, o de trabalhar um caminho que guiasse a problemática do sentido do ser calcado fora das categorias da metafísica. Logo, o intuito seria buscar um acesso mais direto ao ser, acesso este intermediado pelo próprio homem, na linguagem.

É fato notório, que o discurso filosófico irrompeu em meio a inquietação do homem diante do mundo e das coisas. Foi buscado durante toda a história da filosofia diversas maneiras de se ter um acesso privilegiado a essência daquilo que é. Porém esse acesso sempre sofreu de inúmeros entraves. A linguagem se tornará relevante, e acima de tudo, fundamental para a filosofia, quando houver um afastamento gradativo de um olhar técnico-objetificante para tal fenômeno. Pois, “é a linguagem que primeiro e em última instância, nos acena a essência de uma coisa.” (Heidegger, 2001, pág. 168) Tal acontecimento só será possível, quando o homem deixar de se comportar como senhor/soberano da linguagem e se permitir ouvir seu clamor. Porém, tal processo não é tão intuitivo quanto parece.

II. A essência da linguagem

2.1 A saga do dizer

O que queremos afirmar quando mencionamos que buscamos a essência de algo ou que determinada coisa é essencial para mim? Ademais, o termo essência toma contornos diferentes a depender do seu uso. Na primeira acepção mencionada, a palavra essência, busca demonstrar aquilo que não pode faltar, em outras palavras, aquilo que faz aquela coisa ser aquela coisa e não outra coisa, seu fundamento, seu alicerce. Na segunda acepção, a palavra toma o contorno de algo importante, definidor, por exemplo, o oxigênio é essencial para que eu consiga respirar e exercer essa atividade de escrita, pois me mantém vivo. Este conceito, essência, é muito caro a história da filosofia, e como de costume, toma outros contornos no pensamento heideggeriano.

Heidegger quando busca problematizar a essência (*Wesen*), seja da linguagem, da poesia, da liberdade, da ciência ou de qualquer outro fenômeno, tem por objetivo se colocar diante do próprio acontecimento, ou seja, busca construir premissas que irão permitir que nos encontremos numa lida direta com o fenômeno, sem intermédios. E não alcançar um fundamento universal/definidor, como tradicionalmente fez a

metafísica. Logo, é exercido um caminhar fenomenológico junto ao fenômeno, a uma busca pelo originário, o anterior, o não entificante.

A palavra alemã que, comumente, significa essência é *Wesen*. Ao longo da obra heideggeriana ocorre uma ressignificação desse termo. Ele deixa de ser encarado como um fundamento universal e passa a ser interpretado como uma experiência de realização de um modo de ser, de vigorar, de acontecer. Sendo assim, quando o pensador se refere a ao termo metafísico, usa a terminologia latina *essentia*.

A palavra “essência” não significa mais o que uma coisa é, escutamos a palavra alemã *Wesen*, essência, como verbo, *wesenden*, ou seja, como vigorar, no sentido de vigorar na presença e na ausência, *Wesen*, vigorar, diz *währen*, perdurar, *weilen*, demorar. A expressão *es west*, está em vigor, significa mais do que: está durando, demorando. Está em vigor diz que algo persiste, perdura e assim nos toca, nos en-caminha e nos intima. Pensada desse modo, a essência designa o vigor, o que persiste e perdura, o que nos concerne em tudo que nos toca, porque é o que tudo en-caminha e movimenta. (Heidegger, 2008, pág. 158)

Buscar a essência da linguagem é se permitir olhar para o seu vigor, retirar o véu encobridor que objetificou o fenômeno durante a história do pensamento ocidental. E que véu seria este? Uma linguagem referencial, ôntica, calcada na verossimilhança com aquilo que está no mundo, ou seja, o discurso/linguagem é aquilo que aponta para coisas no mundo, uma linguagem sustentada em seu valor de signo. Estes foram os modos, que por excelência, ditaram as maneiras como o fenômeno, linguagem, se mostrou para nós. A proposta de Heidegger é bem simples e ousada ao mesmo tempo, é se permitir ter uma lida originária com a linguagem e para isso precisamos despi-la de amarras, conceitos e preconceitos. Ou seja, realizar uma experiência com a linguagem, permitir que ela venha ao nosso encontro, é diferente de adquirir conhecimentos sobre a linguagem. Isso quem faz é a filologia, psicologia, filosofia da linguagem, a linguística.

A intenção não é encontrar um conceito universal para definir o que seria linguagem, que sirva como fundamento último de sua representação. Mas sim, reconduzi-la ao seu acontecimento mais próprio/originário. A ideia é pensar a linguagem ela mesma, e nada além dela. Ou seja, seu acontecer fenomenológico. Sendo assim,

não queremos assaltar a linguagem para obriga-la a cair nas presas de representações já prontas e acabadas. Não queremos alcançar um conceito da essência da linguagem capaz de propiciar uma concepção da linguagem a ser usada por toda a parte e, assim, satisfazer todo esforço de representação. (Heidegger, 2008, pág. 8)

Diante do exposto nos colocamos diante da seguinte questão: mas o que seria essa experiência com a linguagem? Tradicionalmente na história do pensamento foi dada uma primazia ao questionar. Sabemos que o questionar, o colocar em xeque, foi importante e igualmente decisivo na história da filosofia, fez com que o homem compreendesse e conhecesse as suas próprias possibilidades e o mundo a sua volta. Porém, o questionar, não se configura como o único traço do pensamento, é possível, também, ouvir, anteriormente, aquilo que se deve tornar uma questão. Em outras palavras, a intenção do trato heideggeriano com a linguagem é permitir ouvir aquilo que o fenômeno tem a dizer, para poder acessá-lo.

Para se questionar sobre a linguagem, sobre a sua essência, é preciso que a linguagem já se nos tenha indicado. Para se interrogar sobre a essência da linguagem, é preciso que a essência já se nos tenha indicado. Tanto o questionamento quanto a interrogação necessitam, não só aqui como em qualquer outro lugar, de ter dado indícios daquilo que tocam e buscam com suas questões. A posição de toda questão mantém-se já sempre inscrita no consentimento do que se coloca em questão. (Heidegger, 2008, pág. 134)

A respeito da essência da linguagem, só podemos acenar para indícios. Nunca nos apropriaremos, pura e completamente da linguagem, assim como tentou a tradição, por meio de signos e conceitos. Sendo assim, para pensarmos a sua essência, a linguagem, tem que primeiro ter-se consentido para nós, ou seja, nos dar indícios, indicações.

Fazer a experiência de alguma coisa significa: a caminho, num caminho, alcançar alguma coisa. Fazer uma experiência com alguma coisa significa que, para alcançarmos o que conseguimos alcançar quando estamos a caminho, é preciso que isso nos alcance e comova, que nos venha ao encontro e nos tome, transformando-nos em sua direção. (Heidegger, 2008, pág. 137)

Logo, desde sempre, ouvimos a linguagem, mesmo não nos atentando a esse fato, pois se não ouvíssemos a indicação da linguagem, não poderíamos nos comunicar, falar,

ser. Em outras palavras, somos reverberação do fenômeno, linguagem, fenômeno que se mostra como condição necessária para sermos o que somos. Ouvir a fala da linguagem é estar na clareira do ser, no aberto das possibilidades de descobrimento e encobrimento do ente.

Segundo Heidegger, para pensarmos a linguagem ela mesma, em consonância com seu vigor, a partir do seu acontecer, descolado de qualquer princípio objetificador, é preciso ouvir a sua fala. Sendo assim, para adentrarmos numa relação originária com a linguagem, devemos nos permitir ouvir a fala da linguagem, o seu apelo, sem intermédios. Deste modo, permitiremos que ela, a linguagem, aconteça.

Para pensar a linguagem é preciso penetrar na fala da linguagem a fim de conseguirmos morar na linguagem¹, isto é, na sua fala e não na nossa. Somente assim é possível alcançar o âmbito no qual pode ou não acontecer que, a partir desse âmbito, a linguagem nos confie o seu modo de ser, a sua essência. Entregamos a fala à linguagem. Não queremos fundamentar a linguagem com base em outra coisa do que ela mesma nem esclarecer outras coisas através da linguagem. (Heidegger, 2008, pág. 9)

A formulação: a linguagem fala, a princípio, é bem estranha, porém toma contornos significativos, quando percebemos que a intenção de Heidegger é, de alguma maneira, analisar o fenômeno a partir do seu próprio acontecimento, ou seja, não o tratar como um instrumento que serve para comunicar ou expressar algo. Para isso, o pensador, toma uma como premissa orientadora, a igualmente, estranha frase, “linguagem é linguagem”. Esta frase não remete para outra coisa, se não a própria linguagem, além de não indicar nenhum outro fundamento para o fenômeno. Ou seja, a ideia é esvaziar o fenômeno de qualquer traço objetificante.

O ato de falar sempre foi relacionado ao homem, o homem fala, se comunica, se expressa, essas características se configuram como marcas essenciais do que é ser homem. Dialogar, ouvir, comunicar, sempre foram condições impostas ao ser humano. Mas onde se sustentaria essas ações? O ato de se comunicar, expressar vivências, de

¹ Na *Carta sobre o humanismo*, Heidegger se utiliza de duas metáforas bem interessantes: “a linguagem é a casa do ser” e o “homem é o pastor do ser”. Destaca-se que estas metáforas se complementam, pois quando o pensador aponta a linguagem como a casa do ser, ele faz referência a morada/habitação, ou seja, a linguagem seria o fenômeno que propicia a mostração ou o encobrimento do ser. Ademais, o homem é o pastor do ser, pois é pelo homem que o ser das coisas se mostra ou se oculta. Sendo assim, é aquele que é dotado da capacidade de ouvir o apelo da linguagem e verbalizá-lá. O homem guia o ser, por meio da linguagem, para que ele seja.

emitir sons, com determinado sentido, se esgotaria no aparelho fonador humano? Tais ações seriam suficientes para entendermos, termos acesso a essência da linguagem?

É importante destacar que não devemos abandonar a concepção de linguagem enquanto expressão, nem que o homem é um ser dotado de fala. Seria de um contrassenso sem tamanho negarmos o óbvio, de que falamos e nos expressamos. Porém estas representações não esgotam o fenômeno, pois as tratam como um objeto que pertence ao homem. Sendo assim, estas concepções nunca se dirigem a linguagem como propriamente linguagem. Salientamos que nós falamos da linguagem, sempre dando a impressão que estamos falando sobre a linguagem, essa impressão é causada, porque é a partir dela, a linguagem, que falamos, nos comunicamos, “pois é na linguagem que a linguagem, sua essência, seu vigor se deixam dizer.” (Heidegger, 2008, 148)

A nossa intenção é “trazer a linguagem como linguagem para a linguagem.” Para isso, não devemos nos ater a representações tradicionais. Segundo André Duarte,

Para aceder à experiência de um pensamento e linguagem convenientes à escuta do apelo do ser (*Zuspruch*), é preciso, portanto, superar a compreensão e o emprego técnicos do pensar, a fim de trazer à aparência o que nunca aparece, o que não é da ordem do ente, isto é, a clareira aberta e sem nome em que tudo se dá, assim como o próprio dar-se do que é. Tal pensamento em que o ser vem à linguagem não está nunca a serviço do agir prático ou do fazer, não é nunca uma forma de *práxis* ou de *poiésis*, nem pertence ao campo da teoria e do conhecimento, pois não produz efeitos nem causa nada, mas consiste em corresponder ao apelo do próprio ser. Trata-se, portanto, de um pensamento e de uma linguagem que operam o descentramento radical da subjetividade e a superação de seus poderes de objetivação representacional, preparando, assim, o caminho para a experiência da verdade epocal do ser doador que tudo possibilita. (Duarte, 2005)

A meditação heideggeriana sobre a essência/vigor da linguagem é uma crítica a técnica. Além de ser uma nova possibilidade de se colocar diante e em diálogo com o ser. Pensada em sua essência a linguagem não é uma faculdade constitutiva do homem que o capacita a comunicar algo, mas é a própria morada da existência humana, onde o homem finca seus pés e recolhe a possibilidade de ser e não-ser. Nesta fase do seu pensamento, Heidegger, volta-se para a essência da linguagem, no intuito de ir de encontro a concepção instrumental de língua. A intenção heideggeriana é fazer que a

linguagem, como linguagem, chegue à palavra, ou seja, possa ser dita, expressa, vivenciada.

Quando, na segunda fase, Heidegger volta-se para a essência da linguagem, sua intenção é surpreender, alijando a concepção instrumental em que incorreria a linguística, o que – as palavras dizem por si mesmas – seu poder de apelo e de silêncio, o significar latente que elas guardam e o significado atual que dispensam – intenção que se resume no propósito expresso de fazer com que a linguagem, como linguagem, chegue à palavra (*zum Wort kommt*) (cf. US, p. 161), ao mesmo tempo experiência hermenêutica e modo de pensamento. (Nunes, 2012, pág. 188)

Normalmente entende-se que o homem é aquele ser possuidor da linguagem, pois se comporta como o senhor e soberano do fenômeno. Dessa forma, a linguagem se mostra como uma categoria, dentre as outras categorias, que servem para definir o que é ser homem. Porém é um equívoco pensarmos só desta maneira, pois quando o homem se comporta como o soberano da linguagem, ela se mostra como algo produzido/externalizado. Desta forma, esta lida com o fenômeno, o reduziria a um mero instrumento. Ou seja, o homem, não é apenas um ser vivo, que ao lado de outras faculdades, também, possui a linguagem, mas sim, é aquele ser que é tomado pela possibilidade de ouvir o apelo da linguagem, a sua saga. Pois, “não somos nós quem possui a linguagem, é a linguagem que nos possui a nós, no mau e no bom sentido.” (Heidegger, 2004, pág. 31) Essa posse é independente de nós, de nossas ações, já estamos desde sempre, a serviço da linguagem.

Para pensarmos o sentido da linguagem como linguagem, devemos renunciar como o fenômeno, habitualmente, foi tratado. Logo,

não podemos mais considerar a linguagem segundo representações tradicionais de energia, atividade, trabalho, força de espírito, visão de mundo, expressão, pelos quais assumimos a linguagem como caso particular de algo universal. (Heidegger, 2008, pág. 199)

Sendo assim, não vamos tentar problematizar a linguagem como isso ou aquilo, e assim, conseqüentemente, fugir do próprio fenômeno. Ademais, “quando, porém, se atenta à linguagem como a linguagem, a linguagem nos obriga a trazer, para a linguagem como linguagem, o que pertence à linguagem.” (Heidegger, 2008, pág. 199)

Intencionaremos em reconduzir a linguagem para sua origem, afastando seu caráter de designação de objetos e de transmissão de sentido, para irmos em direção do seu vigor, da sua essência. À vista disso, colocaremos em evidência aquela faceta da linguagem que é a mais própria do homem, a fala.

E qual o lugar da fala, quando pensamos o vigor da linguagem? Falar é articular sons, na fala é expressa a comunicação, comunicação de uns com os outros, nesse comunicar algo, vem a aparecer, em outras palavras, “algo vem aparecer à medida que algo se diz”. Observamos, então, duas ações que parecem serem as mesmas, mas não são, falar e dizer. Podemos falar, falar incessantemente, sem parar, e ao mesmo tempo não dizermos nada. De outra forma, alguém pode silenciar, não falar e nesse silêncio, dizer muito.

A partir do caminho percorrido, pensemos o falar. O falar se configura como o ato de mostrar algo para um outro, pois a partir do momento que eu falo, faço visível, aquilo que é dito. Quando conversamos, juntos dizemos algo, mostramos algo, de um para o outro, e a partir disso, aquilo que é dito se faz aparecer. Logo, aquilo que não se fala é o que ainda não se mostrou, o que ainda não chegou a aparecer. Por exemplo, quando é dada uma notícia, seja ela qual for, o que foi dito se fez visível, apareceu, a partir do momento que foi falado. Se a notícia não fosse dada e não chegasse ao meu conhecimento, tal fato, simplesmente, se manteria encoberto/velado. Logo, enquanto dizer, a linguagem acontece de maneira mais própria, pois abre o conjunto de possibilidades do mostrar. Em sentido lato, dizer é mostrar, assim como é mencionado no *A caminho para a linguagem*, muitas vezes o que é dito, e como é dito, não desvela nada, não mostra nada, se não, só encobre. Sendo assim, o silêncio e a escuta, ambos fenômenos constitutivos do discurso, podem mostrar, a depender da experiência, muito mais, do que o mero dito, por dito. (Duarte, 2005)

O vigor da linguagem é a saga do dizer. Sendo assim, em sua essência, a linguagem corresponde a saga de velamento e desvelamento do ser. É de suma importância pensarmos a palavra “saga”, pois ela tomará contornos não usuais a partir de então. No português, saga, se refere, essencialmente, a um conto, lenda, aventura, que descreveria as aventuras e peripécias de algum herói, de alguma cultura, mitologia. Em alemão, *Sagen*, significa dizer, logo devemos entender o conceito de saga, como o dizer, o mostrar. Sendo assim, “o vigor da linguagem é a saga do dizer enquanto mostrante. O seu mostrar não se funda num signo. Todos os signos é que surgem de um mostrar, em

cujo âmbito e para qual os signos podem existir.” (Heidegger, 2008, pág. 203) Desta forma, todo o valor de significância é sustentado no jogo de velamento e desvelamento, ou seja, a possibilidade de encobrimento e descobrimento do ser é pré-gramatical, o fenômeno aparece, para ser nomeado.

A saga do dizer é mostrar. Em tudo que nos fala alguma coisa, em tudo que nos aclama, conclama e reclama, em tudo o que nos aguarda como o que não foi falado e também na fala nós cumprimos, em tudo isso vigora o mostrar, que deixa aparecer toda vigência e que tira do brilho toda ausência. Em sua saga, o dizer não é, de forma alguma, uma expressão linguística acrescentada posteriormente ao que aparece. Ao contrário. Tanto o brilho do aparecer como a sombra do desaparecer repousam na saga mostrante do dizer. Ela libera toda vigência para o seu vigor e confina tudo o que está ausente à sua ausência. Em sua saga, o dizer perpassa e articula o livre da clareira, esse que busca um aparecer e deve abandonar o desaparecer, e no qual toda vigência e ausência deve se mostrar e dizer. (Heidegger, 2008, pág. 206)

O mostrar não é um feito do homem, um acessório vinculado a existência. Heidegger aponta que nós, homens, falamos a partir da linguagem, não falamos simplesmente a linguagem. O que isso significa? Nós, desde sempre pertencemos a linguagem, erigimos nossa história nesse jogo da verdade do ser, o velamento e desvelamento. Estamos inseridos, desde sempre, num ambiente de sentido, no seio, no lugar de acolhida da linguagem. No momento em que falamos respondemos a esse lugar, pois aquilo que é proferido, só tem a determinação do comunicar/significar, porque, antes, há, o ambiente de possibilidade para que as coisas possam aparecer e serem nomeadas. Quando Heidegger afirma que respondemos ao apelo da linguagem, ele simplesmente indica que nossa condição de falar é resultado da possibilidade do ambiente de mostração. Logo, temos a capacidade de ouvir a linguagem, a sua fala, que vigora enquanto saga do dizer. Desta forma,

só escutamos a saga do dizer porque a ela pertencemos. Em sua saga, o dizer só pode garantir a escuta da linguagem e a fala àquele que lhe pertence. Na saga do dizer, garante-se essa propiciação. Essa propiciação nos deixa alcançar a capacidade de falar. O vigor da linguagem repousa na saga do dizer assim garantida. (Heidegger, 2008, pág. 204)

Todo esse debate sobre a saga do dizer, mostração, nossa fala ser uma resposta a esse vigor essencial da linguagem, nos causa a impressão que a linguagem seria um

fenômeno desgarrado do homem, uma verdadeira entidade “sobrenatural”. É interessante apontar que Heidegger tem plena consciência dessa impressão,

ao tentar pensar o vigor da linguagem a partir da saga do dizer, corremos o risco de elevar a linguagem para o estatuto de um ser fantástico, auto-subsistente em algum lugar enquanto pensarmos sobriamente sobre a linguagem. (Heidegger, 2008, pág. 204)

Porém um fato é irrevogável, a linguagem é ligada com a fala, a fala humana, mesmo não sendo gerada por nós, a linguagem, precisa da nossa fala para que venha a acontecer. Mas onde podemos visualizar o elo de ligação entre o mostrar e a fala humana. Temos a conclusão de que nossa fala é uma resposta a fala silenciosa da linguagem e a sua saga. Mas como o silêncio se fez verbo?

No evangelho de João, cap. 1, versículo do 1 – 4, diz-se o seguinte:

No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus.
 Ele estava no princípio com Deus.
 Tudo foi feito por ele; e nada do que tem sido feito, foi feito sem ele.
 Nele estava a vida, e a vida era a luz dos homens.

Esta passagem pode nos trazer uma indicação de como podemos pensar a origem e o conseqüente acontecer da linguagem. É interessante porque a liberta de uma explicação puramente lógico-racional e por conseqüência disso, vai de encontro aos limites que essa explicação, lógico-racional, apresenta. Por exemplo, a linguagem pôde ser pensada fora do âmbito categorial/instrumental da ciência. Ou seja, se opõe a encarar as palavras como meros conceitos das coisas e aponta para um olhar mais figurativo/criativo, simbólico. Esse modo de encarar o fenômeno da linguagem é muito interessante, porém não é suficiente para abarcar a abrangência do seu acontecer. Pois ele não se dirige diretamente a linguagem como linguagem, mas sim, como um produto de origem divina, com capacidades divinas. Porém, nos atentemos a primeira frase: “No princípio era o Verbo” (*Ev ἀρχῆ ἦν ὁ Λόγος*) podemos perceber que a palavra traduzida por verbo é *logos*, palavra grega que carrega uma carga conceitual gigantesca na história do pensamento ocidental e que nos foi apresentada como discurso, palavra, razão. Destaca-se a escolha de verbo para a tradução de *logos*, podemos fazer uma referência

direta a ação, agir, origem. Mas como estas indicações podem nos ajudar a responder à questão anteriormente levantada? Como o silêncio se fez verbo?

De antemão, sabemos que o silêncio também diz, dizer, não se esgota na mera reprodução sonora da fala humana, que vez ou outra quer comunicar algo. Heidegger afirmar que a linguagem fala, porém é uma fala silenciosa, ou seja, ela, a linguagem, repousa na quietude, e nós, homens, respondemos ao eco do silêncio. Mas o que devemos entender quando afirmamos que “a linguagem fala como consonância do quieto?” (Heidegger, 2008, pág. 24) Simples, é um fenômeno pré-gramatical, não-verbal, sendo assim,

A consonância do quieto não é 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. (Heidegger, 2008, pág. 24)

O homem é como linguagem, e ser como linguagem é se apropriar da sua condição. Desta forma, o homem não é dotado de linguagem, mas sim, é, na linguagem. Ou seja, a linguagem não é uma categoria em que me movo e estou inserido, mas sim, é um fenômeno essencial para me definir como aquele que sou. A fala dos homens torna sonora a saga do dizer, e somente acontece em correspondência a essa saga. Ou seja, só podemos falar, nos comunicar, entendermos uns aos outros, porque pertencemos a essência da linguagem, ao seu vigor. É importante destacar que a nossa fala, não repousa em si mesma, mas sim, numa relação direta com o falar da linguagem.

Em sentido próprio, a linguagem é que fala. O homem fala apenas e somente à medida que co-responde à linguagem, à medida que escuta e pertence ao apelo da linguagem. De todos os apelos que nós, os humanos, devemos conduzir, a partir de nós mesmos, para um dizer, a linguagem é ela mesma o apelo mais elevado e, por toda parte, o apelo primordial. (Heidegger, 2001, pág. 167)

O pensamento originário é o eco do favor do ser pelo qual se ilumina e pode ser apropriado o único acontecimento: que o ente é. Este eco é a resposta humana à palavra da voz silenciosa do ser. A resposta do pensamento é a origem da palavra humana; palavra que primeiramente faz surgir a linguagem como manifestação da palavra nas palavras. (Heidegger, 2002, p. 71)

Os homens são aqueles que carregam a possibilidade de permitir que a saga do dizer venha à fala. Ouvir o eco da linguagem, a sua saga, só é possível porque pertencemos a ela. O homem funda a sua existência na linguagem, na capacidade de mostraçãõ, que está no cerne da sua essência. A saga do dizer nomeia o mundo, é a condição de possibilidade para que tudo aquilo que é, possa aparecer. Não entendamos nomear por uma distribuição de títulos, uma atribuição de meras palavras, mas sim, como evocar para a palavra, evocar é tornar algo presente, é fazer algo visível, lembrado, ou seja, a saga do dizer nomeia o mundo, no momento em que faz com que a coisa apareça.

Buscamos, até aqui, pensar a linguagem como linguagem, pois quanto mais o fenômeno se fazer visível, despido das suas tradicionais amarras, mais veementemente caminharemos em sua direção. Tomamos a fala e o dizer como pontos de partida, tendo em vista, que são os principais pontos de sustentação da linguagem, ao refletirmos sobre o falar e o dizer, nos foi indicado o que de essencial vigora na linguagem, a sua saga. Pois ao apontarmos para linguagem, a fala se fez visível, falar é dizer em sentido essencial, dizer é mostrar, logo enquanto seu acontecer mais próprio, a linguagem é em essência, a saga do dizer, do mostrar, do domínio de possibilidade para que a fenomenalidade possa vir a aparecer.

Desta forma, quando encaramos a linguagem como uma estrutura ontológica que é constitutiva do homem, e que possibilita tanto uma compreensão pré-linguística da escuta, quanto uma comunicação linguística entre os homens, Heidegger desmonta toda uma estrutura que foi calcada na modernidade que se alicerça num sujeito que transmite significações depositadas em sua consciência, para outros sujeitos que possuem a capacidade cognitiva de captar estas transmissões. Além da abordagem moderna, vemos a possibilidade de dissolver a interpretação que nos apresenta a linguagem como um instrumento/veículo de meras informações. Porém não esqueçamos da nossa meta, ademais, seguiremos em direção a linguagem e a busca por um acesso mais genuíno ao fenômeno.

2.2. A caminho da linguagem

Ficou claro ao apontarmos que Heidegger não se preocupa com a linguagem como um objeto de análise, de estudo, logo a preocupação heideggeriana não é desenvolver uma filosofia da linguagem. A sua problemática se dá numa lida direta com o fenômeno, por isso ele busca falar da linguagem e não sobre a linguagem. Neste sentido, buscamos indicações que nos levem em direção, a caminho da linguagem. Mas em sentido lato, nos apresenta o questionamento, o que seria nos colocar em direção, a caminho da linguagem? Caminho é aquilo que leva, direciona, de um ponto ao outro, aquilo que se permite alcançar. Ou seja, nossa busca seria por tal acontecimento que nos levaria em direção a linguagem, porém, não para toma-la de assalto, disseca-la, mas sim, para estar presente na sua dimensão, no seu domínio originário. Logo, ao assumirmos a linguagem como a saga de um dizer, se apresenta para nós um caminho. Pois a saga do mostrar, é o que nos permitiria alcançar o que a linguagem tem a nos dizer.

O caminho para a fala vigora na própria linguagem. No sentido da fala, o caminho para a linguagem é a linguagem enquanto saga do dizer. O próprio da linguagem abriga-se, portanto, no caminho, no caminho, com o qual a saga do dizer deixa aqueles que a escutam alcançar a linguagem. Só podemos ser esses que escutam à medida que pertencemos ao dizer e sua saga. O deixar alcançar, isto é, o caminho para a fala, vem precisamente de um deixar pertencer à saga do dizer. Esse deixar pertencer abriga propriamente o vigor do caminho para a linguagem. (Heidegger, 2008, p. 205)

Ademais, para irmos em direção a linguagem precisamos ouvir a sua fala, fala essa, que é a linguagem enquanto saga do dizer. Só nós podemos ouvir essa fala, pois pertencemos ao mostrar, fincamos nosso existir na saga do encobrimento e desencobrimento do ser. Ou seja, nós somos o que somos porque pertencemos a linguagem e nos permitimos a esse pertencimento. É importante destacar que esse pertencer a linguagem, não se dá, única e exclusivamente, de maneira própria. Segundo Heidegger, a língua técnica vem se apresentando como uma perigosa, violenta ameaça, contra o vigor essencial da linguagem, o dizer, o mostrar. Pois, reduz o dito, ao mero apontar, a um instrumento de comunicação de informações. Por exemplo, os computadores e a linguagem da programação reduzem a língua a um processo de instrumentalização, em que ela só serve para um fim, comunicar, criptografar códigos,

que a levam a um determinado objetivo pré-estabelecido. Seria muito interessante de vermos um diálogo entre o pensador da floresta negra e um TI sobre o esvaziamento da linguagem proporcionado pela técnica, e como isso se configuraria como uma agressão a nossa própria determinação.

Desta forma, Heidegger nos mostra que a ciência/técnica, não nos dá um acesso genuíno a linguagem como linguagem, pois a instrumentaliza, a reduz. Outro caso interessante a se pensar é a fala cotidiana, já nos foi apresentado que nossa fala é uma resposta a saga do dizer. Ou seja, nós, seres humanos, falamos em resposta ao eco silencioso do dito pela linguagem. Sendo assim, verbalizamos o dizer e sua saga. Porém por mais que falemos uma língua, a linguagem, enquanto fenômeno, nunca vem a palavra, ela se mantém oculta,

muito vem à linguagem quando se fala, sobretudo aquilo sobre o que falamos: um fato, uma ocorrência, uma questão, uma preocupação. Mas nós só somos capazes de falar uma língua, de agir na fala com relação e sobre alguma coisa porque a linguagem ela mesma não vem à linguagem na fala cotidiana, ficando nela resguardada. (Heidegger, 2008, p. 123)

Mas onde podemos encontrar a fala da linguagem, a sua saga, e assim irmos em direção ao seu encontro, a sua experiência? Buscaremos no dito, no proferir, mas não no dito pelo dito, como uma fala que já passou. Iremos em direção da linguagem, numa forma genuína de dizer, “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, 2008, p. 14) Destarte, “o que buscamos no poema é o falar da linguagem. O que procuramos se encontra, portanto, na poética do que se diz.” (Heidegger, 2008, p. 16) Sendo assim, Heidegger parte da poesia em direção a saga do dizer, pois procura uma forma que esteja desimpregnada de metafísica e do valor referencial da linguagem. Ou seja, ele observa no dizer poético um valor genuíno, que ultrapassa o uso corrente da língua.

Em *Hinos de Hölderlin*, obra onde Heidegger erige um diálogo com o poeta alemão, Friedrich Hölderlin, a partir da interpretação de dois poemas, *Germânia* e o *Reno*, a poesia nos é apresentada como um dizer. Ou seja, o poetizar se configuraria como um dizer no sentido de uma revelação indicadora. Mas em que consiste esse dizer

poético? É importante não reduzirmos o dizer poético, ao mero ato de produzir, ler e recitar poemas.²

O dizer poético afigura-se como uma recitação que nós repetimos. Imediatamente da mesma maneira e ao mesmo nível a que temos uma conversação fortuita com o vizinho, acompanhamos a dicção e a audição do poema. E, mesmo assim, este dizer é, no fim de contas e no fundo, um dizer perfeitamente diferente. O que se passa com o dizer *poético*, acontece de forma análoga – não igual – com o dizer *pensante* da filosofia. Numa verdadeira aula de filosofia, não importa realmente o que é dito de uma forma imediata, mas sim o que é calado neste dizer. (Heidegger, 2004, p.46 e 47)

O dizer poético é diferente, pois não há preocupação alguma de apontar para algo. Em outras palavras, o poema fala, fala naquilo que subjaz, no que está por baixo, pois é domínio de sentido, não de definição. Desta forma o poema não aponta o onde, o quando ou o porquê, ele, pura e simplesmente, mostra, revela, indica. Observemos o famoso poema de Manuel Bandeira, *Trem de Ferro*.

Café com pão
Café com pão
Café com pão
Virge Maria que foi isto maquinista?

Agora sim
Café com pão
Agora sim
Voa, fumaça
Corre, cerca
Ai seu foguista
Bota fogo
Na fornalha
Que eu preciso
Muita força
Muita força
Muita força

Oô...
Foge, bicho
Foge, povo
Passa ponte
Passa poste
Passa pasto
Passa boi
Passa boiada
Passa galho
De ingazeira
Debruçada

² Esse ponto será abordado de maneira mais minuciosa no capítulo III.

No riacho
Que vontade
De cantar!

Oô...
Quando me prendero
No canaviá
Cada pé de cana
Era um oficiá

Oô...
Menina bonita
Do vestido verde
Me dá tua boca
Pra matá minha sede
Oô...
Vou mimbora vou mimbora
Não gosto daqui
Nasci no Sertão
Sou de Ouricuri
Oô...

Vou depressa
Vou correndo
Vou na toda
Que só levo
Pouca gente
Pouca gente
Pouca gente...

Este poema é muito interessante, pois é possível visualizar o desvelar de um trem e toda uma estrutura situacional em torno do veículo, mesmo sem nenhum dos seus versos fazer referência a tal meio de transporte. A sensação de movimento é desvelada a partir da estrutura rítmica dos versos, café com pão/café com pão/café com pão. É também possível perceber, na penúltima estrofe, que o interlocutor está de viagem, Oô... / Menina bonita/ Do vestido verde/Me dá tua boca/Pra matá minha sede/ Oô... /Vou mimbora/vou mimbora/ Não gosto daqui/Nasci no Sertão/Sou de Ouricuri/ Oô... reiterando a ideia de movimento, de passagem, de velocidade. Esse poema nos ilustra, claramente, que a poesia diz, indica, revela, de forma genuína, sem intermédios, pois é ambiente de puro sentido. O dizer poético, faz aparecer, aquilo que não está vigente, tornando presente o ausente, no caso do poema de Bandeira, a vida do típico sertanejo brasileiro.

Ademais, poesia é um dizer, e dizer em sentido essencial é linguagem. Heidegger busca no dizer poético um aceno a essência da linguagem. Para isso, se encaminha em direção da procura de uma vizinhança entre poesia e pensamento, na

tentativa de preparar a possibilidade de uma experiência com a linguagem, sem intermédios e imposições. Desta forma, o poético se configura como um aceno, num mundo dominado pelos signos, conceitos, ordem, técnica. Acenar é apenas dar indícios, nada sólido e exato, mas apenas uma exortação, uma indicação, ou seja, acenar não é dar respostas.

Poesia e pensamento são modos da saga do dizer, modos de como podemos acessar, permitir, que o ser se mostre, apareça. Na saga do dizer, poesia e pensamento são trazidos a vizinhança, pois ambos, tanto o dizer poético, quanto o dizer pensante, estão a serviço da linguagem. Sendo assim, segundo Heidegger, “a libertação da linguagem dos grilhões da gramática e a abertura de um espaço essencial mais original está reservado como tarefa para o pensar e o poetizar.” (Heidegger, 2005, p. 9)

Na história da filosofia a atividade do pensamento ficou resguardada na soleira do questionar, numa postura teórica diante do mundo. Desta forma, foi posta, a filosofia, a necessidade de se justificar, enquanto atividade do pensamento, diante das ciências. Ou seja, a filosofia foi perseguida durante a sua história pela temerosa possibilidade de perder prestígio se não for considerada uma ciência, se não tiver rigor e exatidão. Quando Heidegger parte em direção da poesia como condição de possibilidade de pensar a linguagem, é ousado e ao mesmo tempo incomum. Porém não é uma novidade na história do pensamento, tendo em vista, que o pensamento poético foi germinal para a filosofia.

Afirmar que há uma vizinhança entre poesia e pensamento é indicar que um habita diante do outro, que um se instalou defronte ao outro, ou seja, estão na mesma esfera de gravidade, residindo numa proximidade. Tanto o poetar como o pensar se movimentam no elemento do dizer. Ambos permitem que busquemos possibilidades para acessar o fenômeno da linguagem de uma maneira originária, porém, tradicionalmente, na história da filosofia, o pensamento foi carregado de dogmas e preconceitos, possibilitando um afastamento gradual de uma lida genuína com a linguagem. Sendo assim, Heidegger buscaria no dizer poetizante, a possibilidade de estar diante da linguagem enquanto saga do dizer, e não apenas como uma representação corriqueira do fenômeno, linguagem.

A filosofia nunca nasce da ciência nem pela ciência. Também jamais se poderá equipará-la às ciências. É-lhes antes anteposta e não apenas "logicamente" ou num quadro do sistema das ciências. A filosofia situa-se num domínio e num plano da existência espiritual inteiramente diverso. Na mesma dimensão da filosofia e de seu modo de pensar situa-se apenas a poesia. Entretanto, pensar e poetar não são por sua vez, coisas iguais. (Heidegger, 1999, p.54)

O poeta tem uma vocação a palavra, um bem a que ele se entrega. Essa vocação é trazer ao dito a palavra inaugural, pois o poeta fala como se o ente se exprimisse e fosse interpelado pela primeira vez. Ele, o poeta, aprende a renunciar e ir de encontro a uma experiência com a palavra. Mas a que o poeta renúncia? O poeta renuncia o dizer objetificante e reduzido ao mero comunicar, essa renúncia conduz o poeta a uma nova relação com a linguagem.

Aprendendo a renúncia assim nomeada, o poeta faz a experiência do poder mais elevado da palavra. Ele capta a mensagem arcaica do que cabe à saga poética do dizer enquanto sua tarefa mais elevada e permanente, não obstante usurpada. (Heidegger, 2008, p. 130)

Quando o pensamento busca pensar o dizer poético nos deparamos diante de um afastamento de uma lida objetificante da linguagem, ou seja, a linguagem acaba se furtando do seu caráter coisal. É evidente que nossos hábitos, nosso dia-a-dia, vai de encontro a essa conclusão, pois todos nós vemos e ouvimos palavras, tanto na escrita, como na língua falada. As palavras são, elas são como as coisas, perceptíveis a nossa sensibilidade. Heidegger traz um exemplo bem interessante no *A caminho da linguagem*, peguemos um dicionário, ele está cheio de coisas impressas, palavras, sentenças carregadas de significados. Porém ao mesmo tempo em que ele está cheio de palavras, está sem nenhuma. Parece confuso, porém ele indica que o dizer, o mostrar, não se reduz a uma instrumentalização linguística da linguagem, por isso a experiência poética nos dá um aceno importante e bastante significativo em direção da linguagem e seu vigor.

O que mostra a experiência poética com a palavra quando o pensamento a pensa? (...) Pensando de maneira mais precisa, nunca se deve dizer da palavra que ela é. Deve-se dizer que ela se dá – não no sentido de que as palavras “estão” dadas, mas de que a palavra ela mesma dá e concede. A palavra: a doadora. 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, temos de buscar a palavra como a doadora e nunca como um dado. (Heidegger, 2008, p. 151)

Heidegger na conferência, *A Essência da Linguagem*, parte de um diálogo com o poema *A palavra* de Stefan George, para pensar a linguagem e sua essência. O verso guia em que o pensador se debruça, em especial, é “nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar.” Destaca-se a relação entre palavra e coisa. Por coisa entendamos, todo e qualquer ente. A palavra não está apenas em relação a coisa, mas a palavra leva cada coisa, enquanto ente, a ser o que é. Ou seja, não é apenas um elo de sustentação da coisa, mas sim, aquilo que faz com que a coisa seja. Logo, a palavra não é uma coisa, mas sim, é pela palavra que a coisa se faz visível, que ela, a coisa, vem a ser. Somente quando a coisa é nomeada que ela é, pois se faz visível, no mostrar. Onde não há linguagem, não há abertura do ente, a partir do momento em que a linguagem nomeia o ente, pela primeira vez, ele, o ente, vem a aparecer, vem a palavra. Ademais o ser de tudo aquilo que é, mora na palavra. Logo, onde não há o que se dizer, como no ser dos animais, não há abertura do ente, não existe espaço para mostração.

“Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar” indica a relação entre palavra e coisa desde que se tome a palavra como sendo ela mesma a relação, à medida que cada coisa se atém ao ser e ali se mantém. Se a palavra não fosse essa sustentação, não só o todo das coisas, o “mundo” mergulharia na obscuridade como também o “eu”, esse que na margem de sua terra conduz para a fonte-borda dos nomes tudo que lhe vem ao encontro no milagre e na quimera. (Heidegger, 2008, p. 136)

A linguagem não é apenas – e não é em primeiro lugar – uma expressão oral e escrita do que importa comunicar. Não transporta apenas em palavras e frases o patente e o latente visado como tal, mas a linguagem é o que primeiro traz ao aberto o ente enquanto ente. Onde nenhuma linguagem advém, como no ser da pedra, da planta e do animal, também aí não há abertura alguma do ente e, conseqüentemente, também nenhuma abertura do Não ente e do vazio. (Heidegger, 2019, p. 61)

Quando algo falta, acarreta necessariamente uma falha. Por exemplo, se em algum momento do meu texto existir algum conceito impreciso ou que falte alguma complementação, a minha argumentação incorreu numa falha. Referenciar que nenhuma coisa é onde a palavra faltar, é apontar, necessariamente, que nenhuma coisa é onde a palavra falha. Desta forma, se a linguagem não estiver presente, em seu vigor, em seu

acontecer mais próprio, haverá um obscurecimento das próprias coisas. Por exemplo, a língua da modernidade afasta, progressivamente, a linguagem do seu caráter essencial, a colocando em falha, a reduzindo a um fenômeno exato e calculável. Para se deslocar dessa concepção de linguagem que está em falha, devemos reconduzir nosso pensamento para o dizer poético e ir em direção da linguagem e da sua saga. É preciso interromper a palavra, para ouvirmos a linguagem, dar um passo atrás, para poder ouvir o que a linguagem, enquanto saga do dizer, tem a nos falar.

Interromper a palavra, é devolver a linguagem ao ambiente originário de mostração, a exorcizando de tudo aquilo que foi imposto ao fenômeno durante a tradição. O pensamento poético nos dá condições, mesmo que não absolutas, de caminhar por esse caminho. Segundo Gianni Vattimo na obra, *O Fim da Modernidade*, o dizer original da poesia provoca uma quebra com a concepção corrente de linguagem. Desta forma, o dizer poético, rompe com o nexa referencial da linguagem metafísica, e isso permite um acesso mais genuíno ao vigor da linguagem, a sua essência.

É precisamente essa concepção representativa da relação linguagem-coisas que é “subvertida” (Heidegger usa o verbo *umwerfen*) no *Zeigen* da palavra original que se verifica na poesia. A quebra da palavra, a que chega à reflexão sobre a essência da linguagem, é entendida, por certo, como um *Zeigen*, um mostrar. Mas isso, além de se reduzir, no âmbito da concepção metafísica da linguagem, como sinal que está por, subverte nosso modo habitual, referencial, de conceber a relação palavra-coisa e a nossa relação com a própria linguagem. (Vattimo, 1996, p.61)

A linguagem, enquanto saga do dizer, em sua relação com a poesia, aparece como o modo da abertura do ser. Sendo assim, a abertura do mundo se dá na linguagem, é na linguagem onde acontece toda e qualquer manifestação ontológica, pois mostra e encobre aquilo que é. Desta forma, a linguagem é poesia em sentido essencial. Afirmar isto, é apontar que linguagem é poesia, é mostrar, é dizer, é abertura. Destaca-se que nem todo falar é criação, nem muito menos sustenta-se na mostração, pois, o falar, convencionalmente foi reduzido a um instrumento de comunicação. Ao mesmo que, nem toda poesia é, sendo, em sentido inaugural.

A própria linguagem é Poesia em sentido essencial. Mas, porque a linguagem é o acontecimento em que, para o homem, o ente como ente se abre, a Poesia em sentido estrito, é a Poesia mais original, no sentido do essencial. (Heidegger, 2019, p.)

A linguagem, sem dúvida, é algo que dispomos, mas por outro lado, também nos possui, nos sendo entregue no momento em que falamos. Ademais, a linguagem, se apropria de nós, a partir do momento que dita os limites da nossa relação com o mundo. Ou seja, só na linguagem as coisas podem se manifestar, podem aparecer. Em outras palavras, a linguagem é a sede de acontecimento do ser. A linguagem é um acontecimento apropriador, faz com que nós, possamos ser aqueles que somos. Esse fenômeno, a linguagem, nos toma em arrebatamento, se apropria da nossa condição, ser enquanto linguagem, para de forma co-originária, permitir que, nós, possamos nos apropriar de nós mesmos.

O acontecimento apropriador é a lei porque reúne e mantém os mortais no apropriar de sua essência. Porque o mostrar da saga do dizer é um tornar próprio, também o poder escutar, a saga do dizer, o pertencer à saga, depende do acontecimento apropriador. (Heidegger, 2008, 209)

É este acontecimento apropriador que permiti que a saga do dizer venha a palavra, o caminho em direção a uma experiência com a linguagem é determinado, a partir dessa apropriação de nós mesmos. Sendo assim, nós, acontecemos e nos apropriamos de si, enquanto linguagem. Desta forma,

a proximidade de poesia e pensamento aquela da saga de um dizer, então nosso pensamento alcança a suposição de que o acontecimento apropriador predomina enquanto a saga de um dizer, onde a linguagem nos consente sua essência, seu vigor. (Heidegger, 2008, p.?)

O homem, só é humano quando recebe este chamado da linguagem, este acontecimento provoca, uma transformação crucial no julgamento do homem enquanto um ente em meio a tantos outros, para a sua reivindicação enquanto *Dasein*, enquanto abertura e compreensão de ser. Segundo Giani Vattimo,

A linguagem é dada apenas na fala do *Dasein*; e, no entanto, é certo que essa fala encontra suas possibilidades e seus contornos já definidos na própria linguagem, embora não como uma estrutura

rígida que a constrange, mas como um chamado ao qual ela responde. (Vattimo, 2002, p. 115)³

Buscamos despir a linguagem de seus dogmas, conceitos e preconceitos, para aí, sim, ir de encontro a linguagem enquanto linguagem. Percebemos que após, a linguagem se fazer desnuda o que se revelou é o seu pano de fundo de mostraçãõ e a sua saga de revelaçãõ e encobrimento do ser. Na busca de refletir de forma aguda sobre a linguagem e seu vigor, na busca pelo caminho ao fenômeno, nos aproximamos do dizer poético, aquele que é o inaugural. Mas afinal, o que é poesia?

III. Linguagem e Poesia

3.1. A relação entre filosofia e a poesia

Desde seu florescer e conseqüente maturação do pensamento filosófico, a filosofia nunca foi indiferente à poesia. Estes dois modos de se compreender diante do universo significativo que compõem a existência, se confundiam numa só maneira de olhar a realidade, era essa manifestação que guiava primariamente as investigações filosóficas. De um lado as narrativas míticas e do outro o discurso filosófico, se configuravam como alternativas, do homem explicar o mundo. Ou seja, um confronto constante entre a verdade e a autoridade do sagrado, tendo em vista, que a poesia, a exemplo da grega, sempre manteve uma íntima relação com o numinoso. Desta maneira, os poetas mostravam-se como intermediários entre o divino e o mortal, sendo por sua voz que, “o próprio deus é quem fala, e através deles se faz ouvir por nós” (Platão, 2011, p. 41). A filosofia como conhecimento crítico-especulativo só pôde começar seu desenvolvimento a partir da interrupção da autoridade do sagrado, em outras palavras, mostrou-se

³ El lenguaje no se da sino em el habla del Dasein; y sin embargo es certo que esse hablar encontra ya definidas sus posibilidades y sus contornos en el lenguaje mismo aunque no como uma estrutura rígida que lo constriña, sino como um llamado al cual responde. (Vattimo, 2002, p. 115)

diretamente necessária uma laicidade do discurso filosófico, e um consequente afastamento do discurso poético que em sua essência era divino. Sendo assim,

A filosofia só pode começar por uma dessacralização: ela instaura um regime do discurso que é sua legitimação terrena e própria. A filosofia exige que a autoridade misteriosa e sagrada da dicção profunda seja interrompida por uma

laicidade argumentativo. (Badiou, 1992)⁴

Segundo Heidegger, a filosofia iniciou na Grécia porque, foi ali, o ambiente que permitiu a razão irromper o discurso mítico, narrativo, sobre o mundo.⁵ É sabido que o discurso mítico era essencialmente poético e que ao provocar uma dessacralização do discurso, haveria como consequência uma despoetização do dizer. Deste modo, podemos apontar, então, para duas direções,

O caminho da filosofia, em que o filósofo impulsionado pelo violento amor ao que buscava abandonou a superfície do mundo, a generosa urgência da vida, baseando em uma primeira renúncia para a posterior posse total. O ascetismo tinha sido descoberto como instrumento desse gênero de ambicioso saber. A vida, as coisas, tudo seria exprimido de uma maneira implacável, quase cruel. O pasmo primeiro será transformado em interrogação persistente; a inquisição do intelecto começou seu próprio martírio e também o da vida.

O outro caminho é o do poeta. O poeta não renunciava nem simplesmente procurava, porque já tinha. Tinha aquilo diante de si, diante dos seus ouvidos, olhos e tato, aquilo que aparecia; tinha o que olhava e escutava, o que tocava, mas também o que aparecia nos seus sonhos, e seus próprios fantasmas interiores misturados de tal forma com os outros, com os que vagavam lá fora, que juntos formavam um mundo aberto onde tudo era possível. Os limites se alteravam de tal modo que por fim não existiam. (Zambrano, 2021, p. 17)

Na contemporaneidade, Heidegger, buscou recuar a uma experiência originária de mundo. O filósofo, percebeu que, um caminho possível para acessar o ser, de uma forma não entificante, seria dialogar com o mundo grego. Em outras palavras, foi percebido que, para se ter uma experiência não-ôntica com ser, seria necessário retornar a um olhar não objetificante. Sendo assim, o filósofo da floresta negra, buscou acessar o

⁴ la filosofía sólo puede comenzar por una desacralización: instaura un régimen del discurso que es su propia y terrena legitimación. La filosofía exige que la autoridad misteriosa y sagrada de la dicción profunda sea interrumpida por la laicidad argumentativa. (Badiou, 1992)

⁵ Podemos encontrar o desenvolvimento desta tese no texto *O que é isto, a filosofia?*

mundo grego a partir da poesia, na tentativa de libertar o ser de um encarceramento metafísico que perdurou durante a história da filosofia.

É importante salientar que Heidegger não é um interprete da história da filosofia antiga e muito menos, um crítico literário. O que ele buscou foi, recolocar questões tradicionais da história do pensamento, a luz do seu ponto de origem, a experiência grega com o pensamento. Quando o filósofo está diante dos hinos de Hölderlin, por exemplo, ele não busca interpreta-los, mas sim, um acesso direto ao mundo grego e uma relação originária com o ser. Desta forma, retroceder a um diálogo fundamental entre poesia e pensamento, se mostra essencial. Pois foi a partir do desgarramento do discurso filosófico, do dizer poético, que gradativamente fomos nos afastando de uma lida originária com o ser.

A poesia não deve ser encarada como uma simples reprodução imitativa da realidade, mas sim, como aquele modo discursivo que nos permite olhar com lucidez para as possibilidades interpretativas que são postas em nossa vida cotidiana. Em outras palavras, a poesia não deve restringir-se a uma manifestação da linguagem que sobrevoa o real, se não, como uma possibilidade de abertura e compreensão de mundo. A poesia em seu sentido essencial não pode ser encarada como um jogo imaginativo, desvinculada da familiaridade da práxis cotidiana, mas como fenômeno criador e fundador de sentido.

pois o Deus, em seu puríssimo entendimento, conhece, e, conhecendo-as, cria as coisas. Já as crianças, em sua robusta ignorância, o fazem por decorrência de uma corpulentíssima fantasia. E o fazem com uma maravilhosa sublimidade, tamanha e tão considerável que perturbava, em excesso, a esses mesmos que, fingindo, as forjavam para si, pelo que foram chamados ‘poetas’ que, no grego, é o mesmo que ‘criadores’ (Vico, 1973, p. 34)

A linguagem poética refere-se à criação ou recriação, enquanto a prosaica refere-se à comunicação. O poeta reúne um universo de conotações interpretativas com o interesse de criar um ambiente compreensivo para que aquele objeto que o mesmo desenvolveu venha ser desvelado. Enquanto a prosa tem o interesse apenas de comunicar as características, ou categorias gerais do referido objeto. Podemos concluir, então, que a poesia não tem interesse de explicar, traduzir, nem recolher o que acontece, mas ela é um acontecer próprio em seu ambiente recriador.

O discurso filosófico parte de um olhar crítico-racional. A filosofia transforma a realidade em seu objeto de análise. Logo, o discurso filosófico surge no mundo grego como uma alternativa de explicação do mundo e das coisas. Uma reação do homem ao olhar mítico/divino. O logos filosófico que em sua essência foi poético, criativo e criador, toma contornos prosaicos, a partir do momento que acontece uma ruptura entre a poesia e filosofia.

Segundo Alain Badiou, em seu texto, *O estatuto do poema depois de Heidegger*, podemos tematizar a relação entre filosofia e poesia, desde os gregos, iniciando com Parmênides, passando por Platão e desembocando em Aristóteles.

1) A primeira, que chamaremos de parmenidiana, organiza a fusão entre a autoridade subjetiva do poema e a validade das afirmações considerada filosófica. Mesmo quando “matematizando” as interrupções aparecem sob esta fusão, são finalmente subordinados à aura de sacralidade da dicção, ao seu valor “profundo”, à sua legitimidade enunciativa, a imagem, a incompreensão da linguagem, a metáfora, a escolta e autorizar o ditado Verdadeiro. A autenticidade está na carne da linguagem.

2) A segunda, que chamaremos de platônica, organiza a distância entre poesia e filosofia. A primeira ocorre à distância de um fascínio dissolvente, de uma sedução diagonal ao verdadeiro, o segundo deve excluir do que se trata, o poema deve chegar a tome o lugar dele. O esforço para destruir o prestígio da metáfora poética é tal que requer suporte para ser tomada naquilo que, em linguagem, se opõe a ela, esta é a univocidade literal da matemática. A filosofia só pode se estabelecer no jogo de contrastes entre o poema e o mathema, que são suas condições primordiais (o poema, cuja autoridade deve interromper, e o matema, a quem deve promover a dignidade). Pode-se dizer também que a relação platônica com o poema é uma relação (negativa) de condição, que implica outras condições (mathema, política, amor).

3) A terceira, que chamaremos de aristotélica, organiza a inclusão do saber do poema em filosofia, entendido como saber do saber. O poema não é pensado no drama de sua distância ou de sua proximidade íntima. Inclui-se na categoria do objeto, no que deveria ser definido e refletido como tal, recortado na filosofia, um disciplina regional. Essa regionalidade do poema funda o que será o Estético. (Badiou, 1992)⁶

⁶ 1) El primero, que llamaremos parmenídeo, organiza la fusión entre la autoridad subjetiva del poema y la validez de los enunciados tenidos por filosóficos. Incluso cuando interrupciones “matematizantes” figuran bajo esta fusión, están subordinadas en definitiva al aura sagrada de la dicción, a su valor “profundo”, a su legitimidad enunciativa. La imagen, el equívoco de la lengua, la metáfora, escoltan y autorizan el decir Verdadero. La autenticidad reside en la carne de la lengua.

2) El segundo, que llamaremos platónico, organiza la distancia entre el poema y la filosofía. El primero se da en la distancia de una fascinación disolvente, de una seducción diagonal a lo Verdadero, la segunda debe excluir aquello de lo que trata, el poema debe llegar a

Sendo assim, podemos, desde o pensamento antigo, desenvolver a relação entre filosofia e poesia de três maneiras: O parmenídeo, que busca organizar uma relação entre a autoridade subjetiva do poema e a validade das asserções filosóficas, ou seja, desenvolver uma concordância entre a imagem, a metáfora, o sublime, o sagrado e o dizer verdadeiro, filosófico, assertivo; o platônico, que busca apresentar uma distância entre o dizer poético e o filosófico; o aristotélico, que propõe problematizar o poema como uma disciplina regional, ou seja, Aristóteles incorpora o poema como um objeto de análise da própria filosofia.

Podemos afirmar que, as três relações possíveis, entre o pensamento e a poesia, destacadas por Badiou, são a rivalidade identificadora, a distância argumentativa, e a regionalidade estética. No primeiro caso, o parmenídeo, a filosofia inveja o poema; no segundo, o platônico, a filosofia exclui o poema; e no terceiro, o aristotélico, o classifica como um objeto de análise.

Do poema, *Sobre a Natureza*, de Parmênides sobreviveu até nossos dias o prólogo inteiro, quase toda a primeira parte e fragmentos da segunda. É importante destacar que o pensamento pré-socrático sofre um forte abalo conceitual, a partir da filosofia parmenídica. Antes os debates filosóficos giravam em torno da cosmologia e com Parmênides a ontologia se torna o ponto de partida. Sendo assim, é a partir de Parmênides que a ideia de investigação racional dos fatos se estabelece como fundamento da filosofia. Pois antes, a filosofia, ainda estava muito arraigada de um olhar cosmológico e mítico do mundo.

ocupar su lugar. El esfuerzo de desgarramiento del prestigio de la metáfora poética es tal, que exige que se tome apoyo sobre lo que, en la lengua, se le opone, esto es la univocidad literal de la matemática. La filosofía sólo puede establecerse en el juego de contrastes entre el poema y el matema, que son sus condiciones primordiales (el poema, del cual debe interrumpir la autoridad, y el matema, al que debe promover la dignidad). Se puede decir también que la relación platónica con el poema es una relación (negativa) de condición, que implica otras condiciones (el matema, la política, el amor).

3) El tercero, que llamaremos aristotélico, organiza la inclusión del saber del poema en la filosofía, entendida como Saber de los saberes. El poema no es pensado en el drama de su distancia o de su íntima proximidad. Es incluido en la categoría del objeto, en lo que debe ser definido y reflexionado como tal, recortado en la filosofía, una disciplina regional. Esta regionalidad del poema funda lo que será la Estética. (Badiou, 1992)

Parmênides se utiliza da linguagem poética, da métrica, da rima e da figura mitológica da deusa, que o guiará por todo percurso, para colocar em questão o conhecer e a verdade. É apresentado no poema, *Sobre a Natureza*, três vias de acesso para o conhecimento: 1) A da verdade absoluta, 2) A da opinião falazes, 3) A da opinião plausível.

Sendo assim, devemos entender primeiramente que, o ser, é aquilo que pode ser pensado e dito, e o não-ser, não pode ser pensado nem dito. Em outras palavras, o ser é, e só pode ser, a partir da linguagem e do pensamento. O ser é uno, incorruptível, e sempre presente, negando a existência de passado e futuro (imóvel). Além de ser perfeito, limitado, acabado, eterno, sem início e sem fim. O segundo caminho apresentado é o da *doxa*, opinião, o que direciona este caminho são os sentidos e a nossa total confiança neles. O caminho do erro é o caminho dos sentidos. São os sentidos que nos faz encarar o mundo e as coisas diante da mudança, do perecer, do mutável, logo os sentidos se mostram como inimigos do ser, daquilo que permanece. Em outras palavras, são os sentidos que guiam a opinião vulgar. Já a terceira via, procura uma mediação entre as duas vias anteriores, a da verdade e a opinião. Essa mediação é dada a partir do momento em que os testemunhos dos sentidos devem ser observados pelo crivo da razão. (Reale, 2007, p. 84)

Fragmento 2

1 Pois bem, agora vou eu falar, e tu, presta atenção ouvindo a palavra
 2 acerca das únicas vias de questionamento que são a pensar:
 3 uma, para o que é e, como tal, não é para não ser,
 4 é o caminho de persuasão — pois Verdade o segue —,
 5 outra, para o que não é e, como tal, é preciso não ser,
 6 está via, indico-te que é uma trilha inteiramente insondável;
 7 pois nem ao menos reconhecer-se-ia o não ente, pois não é realizável,
 8 nem tampouco se diria (Parmênides, 2002)

(1-8)

Fragmento 3

...pois o mesmo é (a) pensar e também ser (Parmênides, 2002)

Logo, é a partir dessa relação entre verdade e opinião, e a busca por uma conciliação entre essas vias, que acontece o desenrolar do poema parmenídico.

Porém, aos poucos, a poesia foi deslocada para a periferia da filosofia, tendo o discurso filosófico tomado contornos prosaicos ao longo da sua história. O primeiro texto de filosofia escrito em prosa que temos notícia é o *Sobre a Natureza* de Anaximandro de Mileto. Logo, é considerado como marco inicial da escrita em prosa na filosofia, escrita essa, que anteriormente era versada e se colocava diante do jogo da rima e da métrica. A filosofia não mais passou a ser escrita de maneira versificada, como ainda tentou fazer Parmênides, e relegou ao poema, o estatuto de instrumento de análise filosófica.

A primeira tentativa de a filosofia conquistar uma identidade frente à poesia apresenta-se nos diálogos platônicos, mais especificamente nos livros II, III e X da *República*.

As elucubrações de Platão em torno da poesia, nos seus diferentes diálogos, nunca são sobre poesia de forma estritamente isolada. Ou seja, a poesia, é sempre abordada de forma periférica, sendo inserida num contexto de discussão mais amplo. Por exemplo, a crítica à poesia desenvolvida na *Politéia* tem como pano de fundo a problematização acerca da justiça e do bom desenvolvimento da cidade fundada em *logos*. No diálogo, *Íon*, a poesia é encarada a partir do papel do rapsodo (declamador) frente aos poetas.

O ponto de partida do debate entre a filosofia e a poesia na *Politéia* apresenta-se no livro II. A problematização central, deste livro, gira em torno dos conceitos de justiça e temperança. Após um longo e acirrado debate sobre o que significaria o conceito de justiça com seus interlocutores, Sócrates propõe a fundação de uma cidade alicerçada no *logos* (discurso). No intuito de problematizar com maior propriedade o conceito de justiça, a partir de um processo de formação sócio-cultural. Deste modo, chega-se à conclusão, que a justiça não é uma tarefa individual, mas sim, social.

Então, talvez exista uma justiça numa escala mais ampla, mais fácil de apreender. Se quiserdes então, investigaremos primeiro qual a sua natureza nas cidades. Quando tivermos feito essa indagação, escutá-la-emos em relação ao

indivíduo, observando a semelhança com o maior na forma do menor. (Platão, 2001, p. 55)

A poesia apresenta-se no contexto de formação/educação do povo e daqueles que terão o dever de defender a cidade. Os poetas Hesíodo e Homero sempre foram considerados pelo povo Grego aqueles que guiavam o processo de formação educativa. Mostrando-se assim, como os educadores de toda a Grécia. Não havia, então, uma separação entre os modos ético e estético de enxergar a realidade, sendo nesse amálgama ética-estética onde o povo grego alicerçava seu modo de estar e se compreender diante do universo significativo, que o circundava.

A crítica de Platão se ampara essencialmente, como os deuses são representados, suas atitudes e decisões. Para o autor em questão, o que se deve negar na poesia de Hesíodo e Homero é a mentira sem nobreza, isto “é o que acontece quando alguém delinea erradamente, numa obra literária, a maneira de ser de deuses e heróis, tal como um pintor quando faz um desenho que nada se parece com as coisas que quer retratar.” (Platão, 2001, p. 66)

No último livro da *Politéia*, a exclusão da poesia se faz necessária, pois é apresentada como uma manifestação afastada, em três níveis, da verdade. Deste modo, os poetas, cantam a aparência, pois sua relação é mediada diretamente pelo objeto sensível. Logo, os poetas não se mostram como bons educadores, pois não estão diretamente ligados ao fundamento da realidade, as ideias. Podemos observar, que o maior dano que os poetas imitadores podem causar no desenvolvimento dos homens na *Politéia* é no posicionamento ético-moral das pessoas honestas. Pois, eles, os poetas é que são responsáveis pelo processo de formação do povo grego. Sendo assim,

Da mesma maneira, afirmaremos que também o poeta imitador instaura na alma de cada indivíduo um mau governo, lisonjeando a parte irracional, que não distingui entre o que é maior e o que é menor, mas julga, acerca das mesmas coisas, ora que são grandes, ora que são pequenas, que está sempre a forjar fantasias, a uma enorme distância da verdade. (Platão, 2001, p. 304)

Mas a relação de Platão com a poesia não é só constituída de dissabores. Podemos perceber em diálogos como o *Íon* e o *Fedro*, que o filósofo encara a poesia como um anúncio do sagrado. O poeta se caracteriza, como um intermediário entre o

divino e o mortal. Ao contrário da arte mimética, a poesia original é aquela que não é mediada pela técnica, “quem se apresenta às portas da poesia sem estar atacado do delírio das musas, convencido que apenas com auxílio da técnica chegará a ser poeta de valor, revela-se só por isso de natureza espúria.” (Platão, 2019, p. 56) A poesia é aquela manifestação na qual o poeta é tomado pelo furor das musas, proclamando a palavra mítica. Neste sentido, podemos perceber que, para Platão é o próprio deus quem fala pela boca do poeta, sendo através deles que o divino se faz ouvir por nós.

Pois coisa leve é o poeta, e alada e sacra, e incapaz de fazer poemas antes que se tenha tornado entusiasmado e ficado fora de seu juízo e o *sensu* não esteja mais nele. Enquanto mantiver esse bem, *sensu*, todo homem é incapaz de fazer poemas e cantar oráculos. (Platão, 2011, p. 39)

Não devemos ser taxativos ao afirmar que Platão execrou a poesia completamente, porém a criticou como um método pedagógico de formação, reservando o lugar de mediador entre o sagrado e o profano para o poeta, papel esse que foi de suma importância para o desenvolvimento da cultura grega. Segundo Benedito Nunes,

Considerando-se os aspectos éticos da condenação do poeta em *A República*, que recai sobre o *mimethes*, atingindo os autores trágicos e épicos, e, mais ainda, a oposição da nova forma do diálogo a tragédia, conforme Nietzsche apontou, o que prevalece, diante da alternativa antes exposta é a elevação do poeta inspirado e o rebaixamento do imitador. (Nunes, 1999, p.24)

Já em Aristóteles podemos observar um destrinchamento analítico do poema, sendo sua obra, *A poética*, um marco no modo de análise crítico-científico da literatura. Ao contrário de Platão que criticava a atividade do poeta enquanto projeto de formação, o estagirita se debruçou diante da poesia, tratando-a como uma disciplina regional da própria filosofia, que merecia seu próprio campo de análise como a lógica, a física, a metafísica, por exemplo. Podemos concluir, então, que foi na *Poética* de Aristóteles onde foi plantado o germe, que mais tarde floresceu a partir de Baumgarten, como a estética, disciplina filosófica que tem como objeto de análise o belo, o sublime e todo tipo de manifestação proporcionada pela relação com acontecimento artístico.

Aristóteles determina, no início da *Poética*, que a poesia geralmente, se manifesta por meio da imitação. Esta representação imitativa que acontece na poesia

está resguardada necessariamente no nível prático. Pois os imitadores representados na poesia imitam homens que praticam alguma ação, esses indivíduos são classificados por dois vieses o de elevada e baixa índole. Em outras palavras, o caráter humano só se distingue entre ações virtuosas e viciadas. Segundo o próprio Aristóteles, a poesia foi tomando diferentes formas pelas índoles dos poetas. Aqueles de boa índole imitam atividades louváveis, enquanto os de baixa índole, imitam atividades execráveis. Se observarmos com atenção podemos perceber que, como em Platão, a relação íntima entre ética e arte se mantém, porém com algumas ressalvas. Enquanto naquele, a poesia se apresenta no modo de representação da índole humana, neste, a poesia estava sendo posta diante de um tribunal que a julgava como uma má forma de educar uma sociedade.

Aristóteles entende a imitação como um traço intrínseco ao homem. Logo, “O imitar é congênito ao homem (e nisso difere dos outros viventes, pois, de todos, é ele o mais imitador, e, por imitação aprende as primeiras noções)” (Aristóteles, 1973, p. 445). Pois é por meio deste ato que nós podemos aprender, nos desenvolver, tanto intelectualmente, como socialmente. Não há nada em nosso intelecto que primariamente não tenha passado pelo tribunal da experiência, tribunal este, que tem como sentenciador o sentido da visão, visto que, “o motivo está no fato de que a visão nos proporciona mais conhecimentos do que todas as outras sensações e nos torna manifestas numerosas diferenças entre as coisas” (Aristóteles, 2002, p. 3). Sendo o constante movimento de imitação, proporcionado pelo desejo de conhecer, aquele mecanismo responsável por nos guiar diante da busca incessante pelo conhecimento e por nos retirar do estado de inércia apresentado na condição da ignorância. Em linhas gerais, podemos afirmar, que a origem do conhecimento, em Aristóteles, se dá por intermédio dos sentidos, que tem como pano de fundo essencial, o desejo inesgotável pelo conhecimento.

Os dois principais gêneros tratados na *Poética* são, a comédia e a tragédia. Sendo este problematizado de forma bem mais minuciosa do que aquele. A comédia pode ser entendida como o gênero literário que tem como pressuposto, a imitação de ações de homens inferiores. Todavia não inferiores em relação a todo tipo de vícios, mas sim, só aquela parte relativa ao ridículo. A tragédia pode ser entendida como imitação de ações de homens superiores, nobres, ilustres, além de ter o intuito de suscitar os sentimentos de terror e piedade, na busca de uma purificação da alma por

meio desses sentimentos, a *catarse*. Em outras palavras, a tragédia não é imitação de homens, mas de ações, que tem como finalidade um estado de purificação da alma humana.

Para Aristóteles o papel do poeta está resguardado no campo do possível, em contraposição ao do historiador, por exemplo, que tem como tarefa narrar o que aconteceu. Logo, o poeta não difere do historiador pelo modo dissonante da atividade de escrita um em verso e outro em prosa, se não, pelo modo de transmissão do conhecimento. O historiador se debruça diante das coisas que aconteceram e o poeta diante daquelas que irão vir a suceder. Seguindo no esteio desta discussão podemos chegar à conclusão que

à poesia é algo de mais filosófico e mais sério do que a história, pois refere aquela principalmente o universal, e está o particular. 'Por referir-se ao universal' entendo atribuir a um indivíduo de determinada natureza pensamentos e ações que, por liame de necessidade e verossimilhança, convêm a tal natureza; e ao universal, assim entendido, visa a poesia, ainda que dê nome as suas personagens. (Aristóteles, 1973, p. 451)

A poesia trabalha com o universal porque não se restringe a uma única figura histórica e seus feitos, mas, tenta se desenvolver a partir das ações humanas, sempre respaldadas pelo conceito de verossimilhança. Este é o papel do poeta para Aristóteles, se desenvolver no campo do possível. Ou seja, naquilo que se mostra plausível, buscando sempre nas ações humanas o respaldo para o seu acontecimento artístico-literário.

É possível fazer um movimento de vai e vem da filosofia para a poesia, e da poesia para a filosofia. Isso só se mostra possível, porque são modos vizinhos de compreender/explicar o mundo. Porém durante boa parte da história, em vez de haver um intercâmbio entre o poético e o filosófico, numa espécie de relação recíproca, que pressupõe uma conexão de intimidade, vizinhança, o que observamos foi uma problematização disciplinar, unívoca, hierárquica. Ou seja, o que nos foi legado se configura como uma filosofia da poesia, onde o poético é uma disciplina abordada pelo pensamento filosófico.

Podemos observar, até então, que a relação entre poesia e filosofia foi tomando contornos bem peculiares. Em Platão vimos um primeiro movimento de resistência do

pensamento filosófico diante do dizer poético e conseqüentemente em Aristóteles observamos o momento que a filosofia transforma a poesia em seu objeto de análise, ocorrendo um dissecamento dos principais gêneros literários da época.

Platão obteve bastante êxito após expulsar os poetas de sua república, porque, como consequência, ele conseguiu separar o dizer filosófico e o cantar poético em dois reinos distintos, que anteriormente se entre cruzavam. Além de Aristóteles, que buscou tratar a poesia como mais uma problematização da filosofia. Diante deste dilema, os pensadores originários, pré-socráticos, se viram numa situação de quase total esquecimento, pois o “rigor” que estava sendo exigido no trabalho filosófico, não fez parte dos seus projetos de explicação. Pois, a filosofia pré-socrática buscou no solo fértil da poesia a possibilidade de um discurso criador, uma linguagem que possibilitasse falar do mundo a partir de imagens.

Podemos perceber que os pensadores originários, pré-socráticos, buscaram se resguardar na poesia e não na prosa para falar do mundo. Essa escolha se deu porque, o discurso proporcionado pela prosa tem como intuito principal descrever, narrar, dissecar, ilustrar ou comentar sobre o mundo, sobre as coisas, ou seja, falar sobre algo. Como por exemplo, a atividade na qual me empenho neste momento. Em contra partida, o discurso poético tem como finalidade apresentar, criar, recriar, nomear o objeto. Em outras palavras, é um discurso edificante, onde é possível fincar-se num novo ambiente compreensivo.

A escolástica medieval concede um lugar filosófico a poesia de bastante destaque, quando a considera como um modo figurativo de tratar o divino e abordar a teologia. Vale lembrar que os primeiros textos da bíblia, por exemplo, foram escritos em versos, cheios de metáforas e alegorias. Na filosofia moderna, depois de Kant, o interesse pela arte e pela poesia toma contornos bastante robustos, onde se passa a ter um interesse cognoscitivo, tanto pela arte, quanto pela poesia como um meio de conhecimento, sendo mais tarde, refinado pelo neokantismo, na figura de Cassirer. Já no romantismo, podemos conceber uma associação entre o filosófico e o poético. Surge nesse contexto, aqueles que muitas vezes por causa do seu comprometimento com pensamento-poético, são considerados poetas-filósofos, a exemplo de Goethe e Hölderlin. Logo, é possível observarmos no romantismo, mas especificamente, no idealismo alemão, uma possibilidade de retorno ao olhar clássico na relação entre filosofia e poesia. (Nunes, 2007)

Segundo Benedito Nunes, a ruptura definitiva entre filosofia e poesia acontece ao final do século XVIII, quando o termo literatura começou a ser utilizado em sua significação moderna, quando poetas como Goethe e Schlegel usam expressões como: “literatura universal” e “poesia universal”, demarcando a força e autonomia da poesia naquele dado momento histórico. É importante destacar, que esta ruptura foi necessária, pois demarca o fim da relação hierárquica entre filosofia e poesia, que foi amplamente difundida durante a tradição, o romantismo alemão pretendeu unir, por meio da intuição, do intelecto e da imaginação, a filosofia e a poesia num gênero misto de criação verbal. Logo, “no poeta desponta o filósofo e no filósofo remanesce o poeta.” (Nunes, 2007, p. 17)

A partir de tudo que foi apresentado, até então, não podemos cair na falácia de encarar a poesia como algo totalmente desgarrado da realidade. Não existe uma região que seja apenas observada a partir da poesia, a poesia também não deve ser encarada como algo esotérico, fechado em si e acima de tudo, não existe um modo de conhecimento estritamente poético que nos faz alcançar um patamar mais elevado de iluminação intelectual. Porém, a experiência poética instaura um modo originário de compreender o mundo. E essa compreensão, do todo significativo, só pôde ser manifestada porque em essência a atividade poética é recriadora de sentido.

A poesia e a filosofia como podemos perceber possuem uma relação estritamente íntima. Ambos são modos do homem se reconhecer e se compreender diante da totalidade significativa. E como consequência disso são dois lados da mesma moeda que estão a serviço da linguagem, que é o fundamento mais original do homem. É na linguagem e pela linguagem que o homem é, e funda seu ser. Além de ser na linguagem que o homem, ente privilegiado, por natureza, pode atender a seu chamado, o de única manifestação que é abertura e compreensão de ser. É o papel do pensador e do poeta, resguardar esse ambiente de acontecimento, a linguagem. Como afirma Heidegger no início da *Carta Sobre o Humanismo*,

A linguagem é a casa do ser. Nesta habitação do ser mora o homem. Os pensadores e os poetas são os guardas desta habitação. A guarda que exercem é o ato de consumir o ser, na medida em que a levam à linguagem e nela a conservam. (Heidegger, 2005, p. 8)

Mais tarde, em 1955, no texto *Que isto a Filosofia?* Num rebuscado debate entre a relação pensamento e linguagem, o filósofo da floresta negra, aponta a poesia como um modo mais privilegiado em relação à linguagem e afirma,

entre ambos o pensar e o poetar impera um oculto parentesco porque ambos, a serviço da linguagem, intervêm por ela e por ela se sacrificam. Entre ambos, entretanto, se abre ao mesmo tempo um abismo, 'pois moram nas montanhas mais separadas. (Heidegger, 2002, p. 221)

É importante salientar que tanto o poeta, como o pensador, exerce papéis diferentes, “o pensador diz o ser, o poeta nomeia o sagrado” (Heidegger, 2008, p. 324), mesmo estando em consonância em relação a serem essenciais no acontecer mais próprio da linguagem, ou seja, o cuidado com a palavra, a saga do dizer. Heidegger, veda aos pensadores e aos poetas a tarefa de escuta do clamor da linguagem. Neste sentido, a linguagem se classificaria como um apelo primordial, como aquilo que permiti acessar a essência das coisas. Sendo na poesia que este apelo se verbalizaria. Ou seja, a poesia, verbaliza a saga do dizer.

Podemos perceber, com estes conjuntos de afirmações, que ao mesmo tempo que a atividade do pensamento e a atividade poética possam se entrecruzar, nunca irão se tornar um só movimento, pois mesmo estando a serviço da linguagem, possuem tarefas distintas.

Heidegger, em meados do século XX, toma para si, a tarefa de trazer a poesia, novamente, para o centro dos debates filosóficos. O filósofo busca recolocar a sua questão por excelência, a do sentido do ser em geral, a partir da poesia. Devemos destacar aqui, o seu diálogo com Hölderlin, poeta que está inserido no contexto do idealismo alemão. A relação com a poesia de Hölderlin é determinante para os rumos do pensamento heideggeriano, pós *Ser e Tempo*. Esse encontro se deu pela primeira vez, em 1934, quando Heidegger ministra duas preleções, nas quais, interpreta os hinos de Hölderlin, “Gêrmania” e o “Reno”.

A questão que marca o diálogo entre pensamento e poesia em Heidegger e Hölderlin é a da verdade. Para Heidegger, Hölderlin é capaz, a partir das suas intuições fundamentais, abrir poeticamente um diálogo histórico entre o mundo grego e o mundo

moderno, sendo neste, entre, que o destino do ser seria mostrado de forma originária. Logo,

essa é a denominação segundo a qual Heidegger começou a refletir sobre a questão do ser, a partir do final dos anos 20. Trata-se de um pensamento que procura localizar o âmbito possível de colocação da questão do ser no horizonte da história da metafísica e seu fato fundamental, que é o esquecimento do ser. (Werle, 2005, p. 16)

A crítica literária a de deverás considerar as interpretações heideggerianas da poesia do Hölderlin, do Trakl ou até mesmo do Rilke, como arbitrárias. A relação de Heidegger com a poesia não tem intermédio científico. Ou seja, Heidegger não busca interpretar o poema, enquanto texto existente, artístico, situado num momento histórico da literatura universal, mas sim, deixa que a poesia aconteça de maneira originária. Deste modo, o pensador não faz uma crítica literária. Em sentido amplo, Heidegger busca ultrapassar o acontecimento ôntico do poema e busca permitir que ele aconteça ontologicamente. É importante destacar que Heidegger não escolhe Hölderlin para ser tematizado, porque sua obra tem a tarefa de dizer o que é a poesia em geral. Mas sim, “porque a poesia de Hölderlin é sustentada pela determinação poética de poematizar especificamente a essência da poesia.” (Heidegger, 2013, p. 44) Ou seja, é o poeta que tematiza em sua obra a poesia, a colocando como tema central, junto do pensamento. Logo, a forma adequada para se falar do poema, é a poética. Posto isto, só os poetas carregam essa propriedade. Sendo assim, a tarefa do poeta não é falar sobre o poema, nem do poema, mas poematizar a sua própria condição poetizante. Ou seja, a tarefa do poeta é fazer poesia.

As explicações pertencem ao diálogo de um pensamento com a poesia, cuja singularidade histórica nunca pode ser demonstrada de forma histórico-literária, mas pode ser indicada mediante o diálogo pensante (...). Deste modo, (...) estas *Explicações*, não reivindicam constituir-se em contribuições à pesquisa em História da Literatura e à Estética. Elas surgem de uma necessidade do pensamento. (...) A explicação do poema deve ambicionar tornar-se supérflua em favor do que é dito poeticamente. O último passo de cada interpretação, mas também o mais importante, consiste em desaparecer, junto com sua explicação, diante do simples estar aí do poema. (Heidegger, 2013, 16)

As interpretações que Heidegger se propõe a fazer, são de cunho fenomenológico, ou seja, busca se afastar de qualquer trato científico com o poema. Logo, questões históricas ou de tradições literárias não recebem espaço do diálogo de Heidegger com a poesia. Pois o filósofo não tem interesse de falar sobre o poema, mas sim, se permitir ouvir o que a palavra poética tem a dizer para nós. Neste sentido, a proposta é que a olhemos para a poesia e deixemos que ela aconteça a partir de si mesma. Em outras palavras, “*para a poesia, elas mesmas*”⁷.

A poesia não é um enfeite acessório do estar-aí humano, não é apenas um entusiasmo passageiro e muito menos uma simples exaltação e entretenimento. A poesia é o fundamento que sustenta a história e, portanto, tampouco é apenas uma manifestação da cultura e, sobretudo, jamais uma mera “expressão” de uma “alma civilizacional.” (Heidegger, 2013, 53)

A filosofia, por conta de uma atitude soberba e pretenciosa de um discurso unificador e totalitário, de responder questões, única e exclusivamente, partindo de um olhar crítico racional, se afasta gradativamente do dizer poético, relegando a poesia a um lugar de subalternidade. O retorno às origens, se faz necessário, para que a palavra poética seja dita. Mesmo não parecendo, Heidegger é preciso, quando busca em Hölderlin, um solo fecundo para realocar a filosofia em debate com a poesia, na busca de exercer o que podemos denominar de um pensamento poético. Onde o dizer poético e o pensamento filosófico se entrecruzam num só ressoar. Heidegger se utiliza da poesia de Hölderlin como lugar de desvelamento, o local onde ele é colocado diante do mundo grego, originário.

É possível perceber, em Heidegger, uma legítima função, autônoma, do pensamento em relação a poesia. Em outras palavras, Heidegger, determina, deste modo, o lugar do pensador e do poeta. Sendo assim, o poema é usurpado da filosofia e encaminhado a verdade, possibilitando uma experiência mais originária com o ser. Essa separação, da determinação poética e do pensamento filosófico, se configura como uma importante crítica a estética e ao trato da poesia como uma disciplina regional de análise filosófica. Além disso, é possível perceber, os limites que separam a poesia do argumento filosófico. Nas suas análises da poesia de Hölderlin, Heidegger, buscou acessar questões essenciais da filosofia, pois o pensamento ficou enclausurado durante

⁷ Grifo meu!

boa parte da história, num olhar positivo de mundo, provocando, desta forma, um processo de objetificação do ser. Sendo assim, por meio das interpretações da poesia de Hölderlin, Heidegger rejeita a categoria de objetividade, da ciência, como única via de acesso ontológica ao ser. Mas reiteramos a questão, de que forma a poesia pode se configurar como uma via de acesso a essência da linguagem e conseqüentemente a uma relação originária com o ser?

3.2 A essência da poesia

A questão que nos guia é bem simples em sua formulação, porém deverás complexa em seu desenrolar, qual o lugar da poesia na filosofia heideggeriana? O fio condutor da presente dissertação foi a linguagem, a busca pela sua essência. Partimos de uma abordagem não convencional, seguimos um caminho, proposto por Heidegger, de emancipar a linguagem das suas amarras categoriais, do seu caráter instrumental, que reduz o fenômeno da linguagem a uma exteriorização de um ser vivo, composto por uma subjetividade que comunica as suas vivências. A proposta seria olhar para linguagem, a partir dela mesma, ouvir o que a linguagem tem a nos dizer, permitir escutar o seu clamor, em outras palavras, nos alicerçar na sua fala mais originária, na saga do dizer. Seguir este “caminho para a linguagem deve permitir a experiência da linguagem como linguagem.” (Heidegger, 2008, 199) Porém, como se dá o desenrolar ao acesso a esta experiência?

O ensejo que o pensador da floresta negra toma para buscar acessar a essência da linguagem é redirecionar o fenômeno para um domínio originário, ou seja, inaugural, a poesia. Portanto, é conferido a poesia um lugar de privilégio. É importante salientar que é conferida a linguagem, no pensamento Heideggeriano a partir da década de 30, um destaque. No célebre tratado, *Ser e Tempo*, por exemplo, o centro de gravidade é o *Dasein*. Onde, o autor desenvolve a analítica existencial, que privilegia a *práxis* cotidiana como ponto de partida, para colocar em evidencia a sua questão por excelência, a questão do sentido do ser em geral. Na segunda fase do seu pensamento a existência se fundamenta na linguagem. A própria *práxis* cotidiana, só vem a acontecer, pois existe um pano de fundo, onde a linguagem se configura como ambiente de mostraçã, para que as coisas sejam e se organizem de tal forma, que nós, abertura e compreensão de ser, possamos transitar com familiaridade. Ou seja, a linguagem é

anterior a própria condição de existir. É importante salientarmos que essa anterioridade, não é cronológica, percebemos isso quando tentamos reconduzir a linguagem ao seu lugar de origem. Desta forma, em *Ser e Tempo*, observamos que o discurso, é o fundamento ontológico-existencial da linguagem. Já na segunda fase do pensamento heideggeriano, a origem deixa de se ter um fundamento ontológico-existencial e passa a ser a saga do dizer.

Como podemos, a partir da poesia, acessar a essência da linguagem? A poesia, que aqui destacamos, e que Heidegger confere um estatuto determinante é o gênero literário, tão largamente difundido e apreciado durante a história da humanidade? Qual relação podemos destacar entre a arte, a linguagem e a poesia no pensamento heideggeriano? E afinal, o que é poesia para Heidegger? Estas são questões que nos auxiliarão no caminho que iremos percorrer.

No início dos seus estudos, e mais tarde no seu encontro com Husserl, Heidegger se voltou, inicialmente, para a lógica e a ciência, e problemas relativos a verdade e a linguagem. Desta forma, podemos atribuir o surgimento de uma preocupação heideggeriana pela arte, como uma continuidade de sua reflexão sobre a linguagem ou a verdade, reflexão essa, que inicialmente partia de questões clássicas da filosofia, tais como a lógica e a metafísica. (Drucker, 2015)

Prefiro destacar, como uma preocupação que já estava em Husserl e se mantém ao longo da obra de Heidegger, a de superar o psicologismo, entendido de modo amplo como a tendência a buscar explicações psicológicas para a formação da linguagem. Não é inesperado que uma das tendências centrais do pensamento de Heidegger sobre a arte seja recusar o biografismo e o psicologismo. Heidegger chama “estética”, tomando o termo de forma literal, como disciplina relativa às sensações, a abordagem da arte típica da modernidade (...) A ênfase anti-estética ou anti-estetizante sobre a obra visa relocalar o foco da investigação para longe do mundo interior do artista, tal como moldado por suas experiências pessoais, e do mundo interior do espectador. (Drucker, 2015)

Em seu tratado, *A Origem da Obra de Arte*, de 1937, Heidegger desloca o ponto de partida dos debates estéticos. Tradicionalmente a arte é interpretada como uma externalização de um conjunto de vivências subjetivas do artista, onde ele, o artista, expõe a sua “interpretação” daquilo que vê, sente, se relaciona. E no meio dessa relação, artista e obra, se encontra o espectador. Logo, observamos que a obra de arte, acaba se

encontrado em segundo, ou até mesmo, terceiro plano, ou seja, num entre, o artista e o espectador. A proposta de Heidegger é encontrar a arte, a partir da própria obra. Logo, “para encontrar a essência da arte, que reina realmente na obra, procuramos a obra real e perguntamos à obra o que é e como é.” (Heidegger, 2019, p.10) Neste sentido, o tratado heideggeriano sobre a arte, se mostra como um tratado de desconstrução da estética.

A estética determina que a arte é produzida a partir do ponto de vista do belo, fundamentado no conceito de *aisthesis*, na capacidade de sentir o mundo, compreendê-lo pelos sentidos e pelas sensações. A obra de arte, se caracteriza como um objeto que é contemplado por um determinado sujeito. Essa ambivalência sujeito-objeto é fundamentada irremediavelmente na sensibilidade, tornando a obra objeto de experiência de quem a contempla. Porém, o caminho que Heidegger toma, nos leva a um processo de dissolução desta dicotomia encontrada na filosofia moderna, a relação sujeito-objeto. Pois será olhando e permitindo que a própria obra de arte se abra fenomenologicamente que o autor buscará a sua origem/fundamento.

O olhar disruptivo que Heidegger apresenta sobre a arte, se torna evidente quando ele passa a descrever fenomenologicamente o quadro de Van Gogh e mostra que a obra de arte, seja ela qual for, tem como característica essencial, ser um ambiente de velamento e desvelamento do ser. Ou seja, um lugar onde, o ser dos entes se apresentam e se ocultam. Na obra de arte põe-se em obra a verdade enquanto desvelamento. Heidegger, na ***Origem da Obra de arte***, se aproxima da práxis cotidiana, quando se debruça na análise fenomenológica do quadro de Van Gogh, representado pelas botas da camponesa.

A camponesa no campo usa os sapatos. Só aqui eles são o que são. E tanto mais autenticamente o são quanto a camponesa durante a lida pensa neles, ou olha para eles ou até mesmo os sente. Ela está de pé e anda com eles. Eis como os sapatos servem realmente. Neste processo de uso do apetrecho, o caráter instrumental de apetrecho deve realmente vir ao nosso encontro. (Heidegger, 2019, p. 24)

Na escura abertura do interior gasto dos sapatos, fíta-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 o vento do agreste. No couro, está a humidade e a fertilidade do solo. Sob as solas, insinua-se a solidão do caminho do campo, pela noite que cai. (Heidegger, 2019, p. 24)

Ser e tempo, nos mostra que o ser humano existe em um mundo, enquanto totalidade da significância. Onde existem entes disponíveis, que servem-para, ou seja, os instrumentos. Estes instrumentos se esgotam fenomenologicamente em seu uso. Logo, o martelo acontece propriamente no seu martelar, a cadeira no momento em que se senta e a bota da camponesa, exemplificada no quadro de Van Gogh, no momento em que é usada. É importante destacar que, quanto mais o utensílio se fazer despercebido fisicamente, quanto mais em sua ocupação, o se pôr em obra se sobressair, mais ele acontece de maneira própria. Pois um instrumento é, enquanto um servir para algo. É interessante salientar que o pensador, parte de uma obra de arte, para analisar um fenômeno que é próprio do homem, a lida cotidiana com os entes, que nos mantem ocupados em nosso mundo circundante. Ou seja, entramos em contato com a essência do instrumento, porém,

não descobrimos a essência do instrumento, descrevendo um par de sapatos de camponês, a sua existência real; descobrimos a essência do instrumento, servindo-nos da contemplação de uma obra de Van Gogh. Coloquemo-nos na sua presença e, irrefletidamente, desloquemo-nos para outra dimensão: a obra de arte nos revela toda a realidade de um par de sapatos. (Nunes, 2007, p. 96)

Mas, antes de tudo, a obra não serviu em absoluto, como à primeira vista poderia parecer, para uma melhor presentificação intuitiva daquilo que é um utensílio. Antes sucede que só através da obra, e só nela, o ser-utensílio do utensílio vem expressamente a luz. (Heidegger, 2019, p. 26)

Sendo assim, em Heidegger, a obra deixar de ser uma representação, um suporte de vivências subjetivas e passa a ser ambiente de mostraçã, um lugar onde a verdade passa a ser posta em obra. Logo, a essência, aquilo de fundamental na arte é a própria arte, não a obra, ou até mesmo o artista. Sendo assim, no quadro que representa um par de sapatos, foi-se aberto a possibilidade que a verdade fosse desvelada (o mundo da camponesa), que permitiu que o par de calçados pudesse se mostrar. Em outras palavras, a arte falou.

A essência da arte seria então o pôr-se-em-obra da verdade do ente. Esta proposta rompe peremptoriamente com a tradição estética, que tinha como ponto de partida da problematização da arte, o belo, a beleza, o sublime, focada no conceito de *aisthesis*. Em Heidegger, a arte passa a ser analisada a partir da verdade. Porém, a

verdade, descrita como essência da arte para Heidegger, não deve ser considerada como tradicionalmente é encarada na história da filosofia, como correspondência. Ou seja, um quadro pintado representa o real porque corresponde ao ente que é. Posto isto, o pensador, busca problematizar a verdade a partir do conceito de desvelamento, *alethéia*.

Podemos nos perguntar, por que devemos pensar a essência da verdade como desvelamento? A interpretação corrente do conceito de verdade nos apresenta que, o que é verdadeiro é aquilo que corresponde adequadamente entre o enunciado e o objeto, ou seja, a verdade como adequação. Porém, para que o pensamento representado pelo enunciado possa enunciar adequadamente o objeto, ele, o objeto, precisa, antes, se mostrar como tal. Logo o ente primariamente passa por um processo de desocultação. Neste sentido, “o enunciado é verdadeiro na medida em que se regula pela desocultação, a saber, pelo verdadeiro.” (Heidegger, 2019, p. 41) Dito isto,

Sem Abertura não há hermenêutica. Dependente da essência da verdade, o princípio de toda interpretação é a essência do ser, que sempre acontece (west) no velamento, no claro-escuro de suas manifestações. Esse jogo originário atribuído à arte, e graças ao qual a obra é obra, é o mesmo de que a interpretação heideggeriana participa. Sirva-nos isso para assinalar a continuidade do círculo hermenêutico, que mantém sempre um centro ontológico. Dentro desse círculo incidem as descrições fenomenológicas das obras de arte, que Heidegger nos apresenta, e que pressupõem a prévia neutralização da experiência estética, a historialidade da arte, a sua correlação com o mundo e o seu produzir-se não instrumental, num processo de conversão do relacionamento cotidiano entre nós e os utensílios. (Nunes, 2012, p. 242)

Vimos, até então, que a problemática em torno da arte, em Heidegger, toma contornos não tradicionais, vai de encontro aos debates estéticos e desloca o ponto de partida, do artista, para a própria arte. Deste modo, para encontrar a essência real da obra de arte, a própria obra foi indagada, ou seja, foi perguntada, a obra, o que ela é, e como ela é. Nesse caminhar junto a obra, a exemplo do quadro de Van Gogh, percebeu-se que um ambiente significativo foi aberto, o mundo da camponesa. Porém,

Mundo não é a simples reunião das coisas existentes, contáveis ou incontáveis, conhecidas ou desconhecidas. Mas mundo também não é uma moldura meramente imaginada, representada em acréscimo à soma das coisas existentes. O mundo mundifica (*Welt weltet*) e é algo mais do que palpável e apreensível, em que nos julgamos em casa. Mundo nunca é um objecto, que está ante nós e que pode ser intuído. O mundo é o sempre inobjectual a que estamos submetidos... (Heidegger, 2019, p. 35)

Tomamos como mundo o ambiente semântico aberto, a clareira, que possibilita que o ente, se mostre ou se oculte como tal. A camponesa tem seu mundo desvelado no quadro de Van Gogh, representado pelo par de sapatos. Porém o que sustenta a possibilidade de abertura desse mundo? O conceito de terra. Heidegger afirma, que é a partir do embate entre mundo e terra que a obra de arte toma sustentação e repousa em si. “Na medida em que a obra instala um mundo, produz a terra. O produzir deve aqui pensar-se em sentido rigoroso. A obra move a própria terra para o aberto de um mundo e nele a mantém. A obra deixa que a terra seja terra.” (Heidegger, 2019, p.36) O ser obra da obra, se constitui neste embate entre mundo e terra. Para o mundo ser aberto, exposto, é necessário um fundamento prévio, a que chamamos de terra. Como o utensílio sapato pôde ser desvelado no quadro de Van Gogh, se primariamente não houvesse um suporte que permitisse que o mundo da camponesa fosse instituído e o utensílio desvelado em seu caráter de serventia. Porém, a partir do momento em que o utensílio se desvela e o mundo da camponesa é aberto, a terra, o suporte de possibilidade de emergência do mundo se fecha em si. Sendo assim, “a terra é, por essência, o que se fecha em si. Produzir a terra significa: Trazê-la ao aberto como o que em si se fecha.” (Heidegger, 2019, p. 37) Segundo Benedito Nunes,

todas essas figurações, todos esses *tópoi*, para não chamá-los de conceito, aí empregados numa função hermenêutica amplificadora, também já são destrutivos da estética. O desvelamento funda a criação individual, e a categoria reflexiva do belo, a contemplação desinteressada, cede lugar ao jogo conflitivo do aberto. (Nunes, 2012, p. 244)

A obra nos força a ver um mundo através do que ela abre, interrompe, por um determinado momento o nosso envolvimento com o cotidiano. Logo, não devemos classificar a nossa relação com a obra como uma contemplação desinteressada, intermediada por um sentimento de fruição estética. Há entre nós e a arte uma relação de interesse, que se manifesta em relação ao ser, ao que é aberto. “O clareado desta natureza na obra é o belo. A beleza é um modo como a verdade advém enquanto desocultação”. (Heidegger, 2019, p. 45) Sendo assim, a estética é só uma consequência da verdade posta em obra, na obra.

A arte é fundamentada no próprio acontecer da verdade, na abertura, na clareira que possibilita o desvelamento ou a ocultação do ente. E no desenrolar dessa proposta Heidegger afirma que, “toda a arte, enquanto deixar-acontecer da adveniência da verdade do ente como tal, é na sua essência poesia.” (Heidegger, 2019, p.59) Mas o que significa dizer que toda a arte é essencialmente poética? Antes de tudo devemos situar no pensamento heideggeriano o próprio conceito de poesia, para depois elucidarmos a questão sobre o fundamento poético da arte.

O poema é uma das mais antigas e tradicionais formas do homem se expressar. Os primeiros textos do ocidente foram escritos em verso. Os primeiros livros da bíblia, por exemplo, foram escritos em versos, estrofes, carregavam uma certa composição rítmica, se sustentam em metáforas, analogias e figuras de linguagens, tão caras ao poema. É inegável a importância da presença do gênero, poema, no processo de formação do intelecto do homem ocidental, tendo em vista, que o poema é por excelência o modo mais ilustre do palavrando enquanto literatura. Porém não nos interessa, tratar a poesia enquanto gênero literário, ou como uma expressão de vivências de um determinado autor, numa determinada época. Destaca-se em Heidegger uma ambivalência em torno do conceito de poesia. Em outras palavras, podemos definir poesia de duas formas, enquanto *Poesie* e enquanto ditado poético (*Dichtung*).

É muito comum na obra heideggeriana, a fuga ao convencional. Heidegger toma para si, conceitos que tradicionalmente carregam determinado significado na história da filosofia e apresenta uma nova roupagem, a exemplo dos conceitos de mundo, linguagem, arte, etc. Como todo grande filósofo, faz do familiar, do tradicional, o ponto de partida de uma revolução, de uma quebra de paradigma. Seguindo nesta lógica, o conceito de poesia toma contornos na obra heideggeriana que vai de encontro ao que sempre foi preestabelecido. Logo, perguntar o que é poesia para Heidegger, é totalmente diferente do que perguntarmos a qualquer ilustre crítico literário, por exemplo.

Podemos destacar a princípio três modos correntes de se encarar o poema: 1. Como uma estrutura linguística, dotada de sentido e beleza, ou seja, um acontecimento do âmbito da arte; 2. Um processo interior pelo qual se produzem poemas; 3. Expressão linguística de vivências interiores. A princípio percebemos que todos os três modos de se abordar o fenômeno, poema, o tratam de forma externa, como algo produzido. Ou seja, ocorre um processo de objetificação, onde o poema é uma coisa dotada de algo,

produzida a partir de algum lugar. E estas características tutelam o poema a ser alvo de uma análise crítico-científica, como faz a crítica literária,

no entanto uma tal concepção falha rotundamente a sua essência. Mas em que consiste, afinal, a essência da poesia? Quando o diremos, finalmente, de uma forma positiva? Não o podemos dizer em jeito de definição. Isso tem de ser, antes de tudo, experimentado. (Heidegger, 2004, p. 36)

A literatura é a arte da palavra, e o poema é um gênero inserido nessa manifestação artística. Carrega, deste modo, suas características particulares e definidoras, tais como: versos, estrofes, uma estrutura rítmica. Ou seja, de forma simples e direta a poesia seria a arte de compor versos. Onde estes versos carregam sentido e beleza e causam naquele que entra em contato com o poema, um estado de fruição estética.

A poesia é tematizada, muitas vezes, a partir do recurso da imaginação. O poeta imagina algo, geralmente algo que ele viveu, suas experiências interiores e exteriores, o conjunto de suas vivências. E no poema, o poeta, sujeito histórico, social e cultural, deixa palpável, representa simbolicamente os seus sentimentos, seus anseios, seus desejos. Deste modo, a poesia é encarada como uma expressão de vivências, expressão de onde o poema é extraído.

Porém, se partirmos desta aceção, que o poema é expressão de vivências de um determinado sujeito social, histórico e cultural, acabaremos caindo necessariamente em um argumento generalista. Pois, a tudo podemos aplicar a categoria de externalização de vivências, seja ao poema, seja a produção de uma cadeira ou até mesmo a fabricação de uma televisão. Logo, esta concepção aplica-se a tudo, e o que se aplica a tudo é o mesmo que não aplicar-se a nada.

Em *Ser e Tempo*, mais especificamente no parágrafo 34, onde a linguagem é tematizada, Heidegger acena para a poesia, no contexto da comunicação e apresenta uma função para o poema. “A comunicação das possibilidades existenciais da disposição, ou seja, da abertura da existência, pode-se tornar-se a meta explícita da fala poética” (Heidegger, 2006, p.225). A poesia descrita por Heidegger em *Ser e Tempo*, teria o encargo de comunicar, indicar aquilo que sentimos. Logo a linguagem poética estaria em íntima relação com o sentir, e com a condição primária de abertura de

mundo, que é estar disposto afetivamente. Podemos apontar em *Ser e Tempo*, que o discurso poético, se enquadra numa vertente oposta a manifestação encobridora da linguagem corrente, o falatório⁸. Pois suspende a função estritamente comunicativa e se coloca em diálogo direto com a disposição afetiva. Sendo assim, podemos afirmar que a condição de estar disposto afetivamente é inseparável da experiência da linguagem e a poesia, nos daria um acesso, verbalizado, a nossa condição de estar aberto afetivamente ao mundo.

Até então, destacamos a poesia como fenômeno artístico, acontecimento do âmbito linguístico, material de análise científico da crítica literária, e como possibilidade de comunicação dos sentimentos. Todas estas abordagens são corretas e importantes. Correspondem ao que Heidegger nomeia como âmbito da *Poesie*. Porém, não são suficientes para abarcarem a essência da própria poesia, do seu significado enquanto *Dichtung* (Ditado poético).

O texto por excelência, onde Heidegger se coloca diante do conceito de *Dichtung*, é o *Hölderlin e a Essência da Poesia* (1936). Neste escrito, o filósofo da floresta negra não busca um fundamento essencial para toda e qualquer poesia, considerando essência como aquilo de fundamental que deve ser encontrado em toda e qualquer coisa correspondente. Mas sim, examinar o acontecer próprio da poesia. Em linhas gerais, o interesse é permitir ouvir o que o próprio fenômeno da poesia tem a nos dizer. Ou seja, nos colocar diante do poder da poesia, “pôr diante dos nossos olhos a essência essencial da poesia”. (Heidegger, 2013, p. 45) Para executar tal tarefa, Heidegger propõe a análise de cinco sentenças norteadoras da poesia de Hölderlin, que são determinantes, e segundo o filósofo, conseguem indicar a poesia em sua caracterização essencial.

O primeiro verso guia que Heidegger aponta para análise é: **Poematizar: ‘A mais inocente de todas as ocupações’**. A poesia se caracteriza como inocente e ineficaz, pois cria um mundo de imagens. Permanece, deste modo, num mero falar, discorrer sobre algo, não intervém, nem muito menos modifica a realidade. Em outros termos, se caracteriza como um mero jogo de palavras, distante da seriedade das ações. Logo, nos é indicado, a partir desta descrição, onde a poesia se ergue, “a poesia cria

⁸ Linguagem compartilhada, a partir do momento em que nos encontramos sob o domínio do impessoal, onde o *Dasein* se localiza num estado de fala descompromissada. Deste modo, no falatório, carregamos a possibilidade de se compreender tudo, mesmo sem antes termos se apropriado, conhecido as coisas.

suas obras no âmbito e a partir do material da língua”. (Heidegger, 2013, p. 45) Seguindo no esteio da problemática e considerando o material de sustentação da poesia, a língua, Heidegger parte para interpretar a segunda sentença: **‘E por isso lhe foi dado (...) o mais perigoso dos bens, a língua, para que ele (...) dê testemunho do que é (...)’**

As perguntas centrais que guiam esta segunda sentença são: como a poesia que é uma inocente ocupação pode ser oriunda, ter como matéria de sustentação, o mais perigoso dos bens? Até que ponto a língua se configura como um bem? E sendo um bem, mesmo assim, a língua, se apresenta como perigosa?

O ser humano é em essência um ser histórico, cultural e social. É um ser que se encontra inserido num ambiente semântico compartilhado, num emaranhado significativo. Compartilha verdades, mentiras, posicionamentos éticos, políticos, ideológicos, escolhe, erra, acerta. Partilha, crenças, valores, tradições, ou seja, acontece. Porém o que permite que o homem aconteça assim como ele verdadeiramente é? A linguagem.

A língua é sua posse. Ele dispõe dela para os propósitos da comunicação das experiências, decisões e acordos. A língua serve à compreensão mútua. Como um instrumento eficiente para o entendimento mútuo, ela é um “bem”. Mas a essência da língua ela não se esgota por ser um meio do entendimento recíproco... A língua não é um instrumento dentre muitos outros que o homem possui, mas antes garante, em geral e pela primeira vez, a possibilidade de erguer-se no meio da abertura do ente. (Heidegger, 2013, p. 48)

Logo, a língua é um bem, pois é por ela e a partir dela que o ser pode se mostrar. Porém também é a partir dela que ocorre o ocultamento do ser. Pois em essência, linguagem é ambiente de velamento e desvelamento do ser. Sendo assim, quando nos referimos a linguagem em Heidegger, devemos nos ater, que ele nos apresenta uma concepção alternativa, em relação ao modo como a problemática é desenvolvida durante a história da filosofia, como já foi mencionado. Heidegger propõe um processo de desinstrumentalização da língua. A língua não se esgota no seu caráter de comunicar, de ser um instrumento no qual o homem é dotado. É importante salientar que estas caracterizações, fazem parte do que é a língua, as compõe, porém não traduzem a sua essência. Pois segundo Heidegger,

Na sua essência, a linguagem não é nem exteriorização de um organismo, nem expressão de um ser vivo. Por isso, ela também não pode ser pensada em harmonia com a sua essência, nem a partir do seu valor de signo, e talvez nem mesmo a partir do seu valor de significação. Linguagem é advento iluminador-velador do próprio ser. (Heidegger, 2005, p.28)

Deste modo, o homem, se constitui enquanto um ser histórico, transformador e fundador de mundo. Posto isto, “só onde há língua, há mundo...” e “só há história onde o mundo governa.” (Heidegger, 2013, p. 48) Ou seja, só somos seres históricos porque fundamos nosso ser na linguagem e nela acontecemos. Logo, chama-nos atenção, que a linguagem não é um instrumento disponível que possibilita a existência humana, mas sim, o âmbito onde o homem finca seus pés para poder vir a ser ou até mesmo deixar de ser.

O perigo da língua se evidencia na possibilidade de entificação do ser, entificação essa, que foi tão marcante durante a história da metafísica. Logo ocorreu um processo de ocultamento do ser em detrimento do ente. O homem tomado pelo o estado decadente da língua, o falatório, encarara o mundo e as coisas, com uma fala descompromissada, não primordial, sem a busca essencial pela mostrar. Exposto isto, no estado decadente da língua, o homem vive na aparência superficial daquilo que é dito. Logo, as coisas não se mostram como verdadeiramente são, permanecendo em estado de aparência. Portanto, podemos destacar que a linguagem é um bem perigoso, pois há uma disputa constante entre ser e aparência.

Sabemos, até então, que a poesia é uma inocente ocupação, que tem como material de sustentação, a linguagem, que se caracteriza como um bem perigoso. Contudo podemos nos indagar: Como a língua acontece? Para elucidar este questionamento Heidegger parte da análise do terceiro conjunto de versos que correspondem as sentenças guias do Hölderlin e a essência da poesia:

***Muito aprendeu o homem
dos Celestiais muitos nomeou,
desde que somos um colóquio
e podemos ouvir uns dos outros***

Heidegger destaca que o fundamento essencial da linguagem é o diálogo, não sendo apenas uma maneira da linguagem acontecer, mas sim, seu pano de fundo basilar. A caracterização da língua como um estoque de palavras, regras e signos corresponde a

apenas o primeiro plano da língua. Nós, homens e mulheres, desenvolvemos nosso existir numa constante conversa, num constante diálogo de uns com os outros. É de importância fundamental a nossa permanente troca de experiências, conhecimentos e posicionamentos para definir aqueles que somos. A nossa história, nossa cultura, nossa ideologia, foram esculpidas por meio do diálogo. A capacidade de ouvir e falar, que são igualmente originários,⁹ foi e seguem sendo definidoras para demarcar os limites da nossa própria existência.

Em outras palavras, “O ser do Homem se funda na língua, mas acontece, antes de tudo e propriamente, na conversa. Esta não é apenas uma maneira da língua se consumir; melhor dizendo, somente enquanto conversa a língua é essencial.” (Heidegger, 2013, p. 49) O homem fundamenta a sua existência num diálogo com o ser, numa escuta originária. Sabemos que esta escuta, esse diálogo, se manifesta por meio da linguagem e se verbaliza por intermédio da poesia. Nisso se fundamenta a seguinte afirmação: “A própria linguagem é poesia em sentido essencial.” (Heidegger, 2019, p. 61)

Podemos considerar como o diálogo mais originário, anterior a qualquer outro, a conversa com o sagrado, representada pelos mitos. Os mitos se configuram como a primeira forma do homem discorrer sobre o mundo e as coisas. No primeiro momento em que o homem se espantou diante do mundo, buscou explica-lo por meio de narrativas míticas, alicerçando a natureza nos seus deuses. “Desde que a língua acontece propriamente como conversa, os deuses vêm à palavra e um mundo aparece.” (Heidegger, 2013, p. 50) É importante destacar que a presença dos deuses, descritos nos mitos, e o aparecer do mundo, não são uma consequência do aparecimento da língua, mas sim, fenômenos co-originais.

Por meio da análise do terceiro conjunto de versos do Hölderlin, destacados por Heidegger, conseguimos indicar como a língua acontece de forma originária. Sendo assim, a língua se fundamenta num constante diálogo e esse diálogo originário com os deuses dá sustentação a nossa existência. Pois, “desde o tempo em que há tempo, desde então uma conversa é o fundamento do nosso estar-aí.” (Heidegger, 2013, p.51) Todavia, o que origina essa conversa que nós mesmo somos? Esse diálogo que é o fundamento da nossa condição de existir, se fixa onde? Para elucidar os seguintes

⁹ “poder ouvir é pressuposto pelo falar. Por sua vez, o poder ouvir também é remetido em si mesmo e novamente à possibilidade da palavra, e precisa da palavra. Poder falar e poder ouvir são igualmente originários.” (Heidegger, 2013, pág. 49)

questionamentos investigaremos a quarta palavra guia: **Mas o que fica, os poetas o fundam.**

A sentença destacada por Heidegger nos orienta que os poetas ditam aquilo de permanente, de fundamental. E o que é de fundamental em todas as coisas? O ser. Ou seja, para que o ente apareça, é necessário que o ser do ente tenha a possibilidade de se mostrar. E o lugar que esta relação entre ser e ente possa se efetivar é a linguagem, lugar de ocultação, desvelamento do próprio ser. Dito isto, “a poesia é fundação por meio da palavra e na palavra.” (Heidegger, 2013, p. 51) A palavra não se identifica ao simples vocábulo, considerado meio de expressão ou instrumento de comunicação. Elas são fontes que o dizer acessa. São os poetas que tem a tarefa, por excelência, de acessar esses mananciais, verbalizando a saga do dizer (*Sage*), o clamor da linguagem. Ou seja, a poesia nomeia, evoca, faz aparecer, aquilo que não está vigente, em outras palavras, torna presente o ausente. Sendo assim, é pelo nomear que uma coisa passar a ser uma coisa. Entendemos como nomear “um dizer, isto é, uma indicação do quê e como o quê algo deve ser experienciado e conservado. O nome desvela, desabriga. O nomear é o indicar que permite experienciar.” (Heidegger, 2013, p.210) Logo, a poesia funda aquilo que permanece, pela palavra e na palavra.

“Triste assim eu aprendi a renunciar; nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar.”¹⁰ Pois onde não há a palavra, não há desvelamento. É necessário que o ser se mostre para que o ente apareça. O poeta é aquele que por meio do ditado poético (*Dichtung*), ouve o apelo da linguagem e o verbaliza, por meio da palavra fundadora. A poesia funda o ser, pois é essencialmente ambiente originário de mostração.

O homem é colocado sobre uma base quando os deuses passam a serem nomeados e a essência das coisas passam a virem a palavra, deste modo, as coisas aparecem, se mostram pela primeira vez. Ou seja, as bases de sustentação do homem são a sua relação mítica com o mundo, o entre o sagrado e o profano e a sua condição de ter acesso a essência das coisas, pois “é a linguagem que, primeiro e em última instância, nos acena a essência de uma coisa.” (Heidegger, 2001, p. 168) O dizer dos poetas se configura como uma firme fundamentação do homem sobre as suas bases, o mito e a língua.

¹⁰ Última estrofe do poema, A palavra, de Stefan George Trakl.

Ademais, a existência é colocada diante de duas bases, o nomear fundante dos deuses e a presença da essência das coisas. Estas duas caracterizações em consonância formam o que Heidegger denomina de habitar poético do homem. Seguiremos para quinta e última sentença para entendermos esta determinante denominação: **“Cheio de mérito, contudo poeticamente habita o homem esta terra.”** O habitar aqui mencionado não significa ter uma residência, possuir um domicílio. Mas sim, enquanto tomada de medida, habitar poeticamente é estar entre os deuses e a essência das coisas. Esta é uma condição originária da existência e Heidegger a denomina de quadrindade, o homem é um entre, os deuses e os mortais, o céu e a terra.

A terra é o sustento de todo gesto de dedicação. A terra dá frutos ao florescer. A terra concentra-se vasta nas pedras e nas águas, irrompe concentrada na flora e na fauna. Dizendo terra, já pensamos os outros três. Mas isso ainda não significa que se tenha pensado a simplicidade dos quatro.

O céu é o percurso em abóbadas do sol, o curso em transformação da lua, o brilho peregrino das estrelas, as estações dos anos e suas viradas, luz e crepúsculo do dia, escuridão e claridade da noite, a suavidade e o rigor dos climas, rasgo de nuvens e profundidade azul do éter. Dizendo céu, já pensamos os outros três. Mas isso ainda não significa que se tenha pensado a simplicidade dos quatro.

Os deuses são os mensageiros que acenam a divindade. Do domínio sagrado desses manifesta-se o Deus em sua atualidade ou se retrai em sua dissimulação. Se dermos nome aos deuses, já incluímos os outros três, mas não consideramos a simplicidade dos quatro.

Os mortais são os homens. Chamam-se mortais porque podem morrer. Morrer diz: ser capaz da morte *como* morte. Somente o homem morre e, na verdade, somente ele morre continuamente, ao menos enquanto permanecer sobre a terra, sob o céu, diante dos deuses. (Heidegger, 2001, p. 129)

Habitar poeticamente é estar exposto ao ser, tendo em vista que só temos acesso a essência das coisas, ao ser das coisas, por meio da linguagem. Logo, é por causa desta condição que podemos experienciar a sua essência, ouvir o apelo, o clamor da linguagem e fincar nossos pés no solo do sentido das coisas. Ao passo que fomos nos afastando dessa relação poética com o mundo, essa relação originária foi dando lugar a um processo de entificação/ocultação do ser. Hoje, o habitar poético, foi dado lugar ao habitar técnico.

A arte é essencialmente poética, porque tem como pano de fundo o caráter iluminador e velador do ser, tomando como pressuposto a linguagem como ambiente de mostração. Porém, considerar que toda a arte é poética, não significa que a música, a pintura e a escultura estão submetidas a poesia ou até mesmo se reduzem a poesia no

conjunto das artes. A arte é poética, porque acontece sempre diante do dito e do nomear. O esculpir, o cantar, o dançar, são modos artísticos que se manifestam e se desvelam diante da possibilidade do dizer, ou seja, num ambiente de mostraçãO. O músico fala, o escultor fala, o dançarino fala, a arte diz e “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, 2008, p.12)

Inicialmente destacamos que a esfera de acontecimento da poesia é a linguagem. Por consequência chegamos à conclusão que a essência da poesia deve ser acessada a partir da essência da linguagem. Diante disso, apontamos que a poesia é um nomear fundante, ou seja, o poeta dita aquilo que permanece. Sendo assim, indicar aquilo que permanece, o ser, só é possível porque a *Dichtung* nos leva a acessar a aquilo de mais originário que é o diálogo com os deuses. Por esse viés, a *Dichtung* não toma a linguagem como um material disponível a mão, mas sim, é por meio dela que a linguagem foi possível pela primeira vez. Nesta perspectiva, “a poesia é a língua originária de um povo histórico. Portanto, a essência da língua deve ser reciprocamente compreendida a partir da essência da poesia.” (Heidegger, 2013, p. 54) Logo, devemos entender a linguagem como poesia originária, *Dichtung*, em correspondência com a saga do dizer. Ouvir o clamor da linguagem, é ouvir o dizer poetizante da própria linguagem.

Heidegger olha a linguagem através da poesia, o pensador enxerga na *Dichtung* uma ligação direta com a saga do dizer, nomeação, mostraçãO, apelo, dizer da linguagem. A *Dichtung* não se relaciona com uma interpretação linguística da poesia, caracterizada por palavras, sons e signos.

A linguagem não é apenas – e não é em primeiro lugar – uma expressão oral e escrita do que importa comunicar. Não transporta apenas em palavras e frases o patente e o latente visado como tal, mas a linguagem é o que primeiro traz ao aberto o ente enquanto ente. Onde nenhuma linguagem advém, como no ser da pedra, da planta e do animal, também aí não há abertura alguma do ente e, conseqüentemente, também nenhuma abertura do Não ente e do vazio. (Heidegger, 2008, p.61)

O pano de fundo de toda experiência artística é o acontecimento da verdade, o jogo de velamento e desvelamento do ser. Esse ambiente que possibilita a mostraçãO ou

ocultação do ente é a linguagem, linguagem essa que é o limiar de toda manifestação artística. “Mais diretamente do que qualquer outra arte, a poesia participa, pela palavra, que constitui a sua matéria, do trabalho preliminar e mais primitivo do pensamento, como obra da linguagem.” (Nunes, 2012, p. 248) A poesia é a origem da experiência artística, porque antes de tudo está em correspondência direta com a origem da experiência do pensamento que originariamente, foi poético.

A proveniência essencial da arte como poesia acontece porque há uma correspondência direta entre arte, poesia e linguagem. Conseguimos acessar, a arte por meio da verdade e a linguagem por meio da poesia. A poesia é o fundamento da arte, porque é por meio dela que o ente se desvela em sua acepção original. O ditado poético (*Dichtung*) é a saga do dizer, o ambiente de mostraçã do ente, lugar originário e fundador.

No esteio da discussão, podemos perceber que quando Heidegger se refere a poesia ele aponta para cinco caracterizações determinantes que acenam, tanto para essência da poesia, como permitem um acesso privilegiado a escuta originária do ser. O ditado poético (*Dichtung*) se caracteriza como: a palavra nomeadora, aquilo que funda o ser como revelação do sagrado, cria a proximidade das coisas e permite a apropriação do homem de sua finitude, do seu ser-aí histórico (quadrindade). Assim, ficou claro que Heidegger quando se coloca diante do conceito de poesia, busca pensá-lo em conformidade com a saga do dizer. Ou seja, aquilo que se essencializa na linguagem é o dizer como mostrar. Portanto, “o dizer projetante é poesia (ditado poético): saga do mundo e da terra, a saga da margem consentida pelo seu combate e, assim, do lugar de toda a proximidade e lonjura dos deuses. A poesia é a saga do não-estar-encoberto do ente.” (Heidegger, 2012, 79)

Considerações finais

Creio que a parte mais difícil de escrever uma produção acadêmica em filosofia seja as considerações finais. Pois as questões levantadas não buscam resoluções práticas, acabamentos objetivos, ou seja, não caminham para um final. Sendo assim, destaco que a incompletude é uma característica bem marcante no que concerne a esta atividade. Porém isso não nos impede de apresentarmos resultados, pois levantamos questões, nos permitimos ouvi-las, na tentativa de apreendermos de uma melhor maneira o fenômeno da linguagem. Sendo o diálogo entre linguagem e poesia, a luz do pensamento de Martin Heidegger, o nosso principal fio condutor.

A pergunta principal que guiou nossos questionamentos foi: o que é linguagem? A ideia nunca foi responder o questionamento, mas sim, colocar em xeque o fenômeno. Tradicionalmente, a linguagem, é encarada como uma expressão de um ser vivo, uma capacidade fisiológica humana, um instrumento de comunicação. Estas concepções de linguagem não estão essencialmente erradas, porém as objetifica. Desta forma, buscamos pensar a linguagem, o seu vigor, a sua essência, a partir do próprio fenômeno, num intrínseco e conseqüente diálogo com a noção de poesia (*Dichtung*), expressa por Heidegger na segunda fase do seu pensamento.

Penso que uma importante contribuição do presente trabalho é problematizar a linguagem a partir de princípios que não são aqueles que usualmente foram levados em consideração durante a história da filosofia. Heidegger, no momento que nos apresenta a possibilidade de uma lida poética com a linguagem, nos afasta de um processo de instrumentalização do fenômeno. A poesia nos aproximaria de uma lida originária com o fenômeno, lida essa, que foi sendo esquecida ao longo dos séculos. E como consequência dessa lida objetificante com linguagem, houve uma entificação do próprio

ser. Logo, o processo necessário para descristalizar o ser, seria desobjetificar a linguagem, considerando a linguagem ambiente de mostraçãõ do próprio ser.

Problematizar a linguagem longe de seus conceitos e preconceitos é ousado e bem difícil. Porém, tradicionalmente, Heidegger foi um filósofo que buscou reinterpretar, recolocar questões do pensamento ocidental, sob outras óticas que não sejam aquelas da tradição filosófica, pois segundo o próprio autor, a linguagem da metafísica causou um processo de entificação do ser, reduzindo o ser a um mero ente, que a linguagem apontaria. Destaca-se nessa caminhada o conceito da saga do dizer, onde Heidegger buscou pensar a linguagem despida de amarras, liberta das algemas instrumentais, que a reduziam a uma mera categoria humana, dentre tantas outras. Quando o filósofo passa a considerar a linguagem, a partir do seu caráter de dizer mostrante, lugar de acontecimento do próprio ser, ele afasta, de forma radical, a linguagem da sua redução instrumental e parte em direção a uma lida originária com o fenômeno.

Numa belíssima entrevista ao jornalista alemão Günter Lorenz, o literato brasileiro João Guimarães Rosa, destaca a estranheza no trato heideggeriano com a linguagem. Rosa, ao longo da entrevista, destaca a importância da linguagem e como é necessário fazer uma “limpeza” no seu trato diário. Pois,

O idioma é a única porta para o infinito, mas infelizmente está oculto sob montanhas de cinzas. Daí resulta que tenha de limpá-lo, e como é a expressão da vida, sou eu o responsável por ele, pelo que devo constantemente *umsorgen*. Soa a Heidegger, não? Ele construiu toda uma filosofia muito estranha, baseado em sua sensibilidade para com a língua, mas teria feito melhor contentando-se com a língua. (Templo cultural delfos, 2023, Entrevista: Diálogo com Guimarães Rosa)

Pensar a linguagem, a afastando de uma lida técnica, instrumental e objetificante foi o objetivo central da presente dissertação. A ideia foi partir da linguagem, para ela mesma. E para isso, buscamos refúgio no olhar contemplativo heideggeriano e no seu trato poético com a linguagem. Desta forma, nos foi mostrado que é possível pensar a linguagem sob outra ótica, além daquela apresentada pela tradição filosófica. A estranheza destacada por Guimarães Rosa, é evidente, mas como fugir ao óbvio, se não for a partir do estranho?

Referências Bibliográficas

OLIVEIRA, Manfredo Araujo de. **Reviravolta Linguístico-Pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Rio de Janeiro: Vozes, 2006.

AQUINO, Thiago. **A Descoberta do Cotidiano: Heidegger, Wittgenstein e o problema da linguagem**. São Paulo: Edições Loyola, 2018.

NUNES, Benedito. **Passagem para o poético: Filosofia e Poesia em Heidegger**. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

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

HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

MIGUENS, Sofia. **Filosofia da linguagem: Uma introdução**. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007.

Aristóteles. **Da Interpretação**. In. **Órganon**. São Paulo: Edipro.

DINUCCI, A. L. **Notas sobre a teoria aristotélica da linguagem**. Cadernos UFS: filosofia, São Cristóvão, v. 5, p. 7-16, jan./jun. 2009. Disponível em: br. Acessado em 22 de fev. de 2023

HEIDEGGER, Martin. **Língua de Tradição e Língua de técnica**.

DUARTE, André. **Heidegger e a linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro**. Nat. hum., São Paulo, v. 7, n. 1, p. 129-158, jun. 2005. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=s151724302005000200004> acessado em 20 de junho de 2023.

PLATÃO. **Íon**. São Paulo: Editora Autêntica, 2011.

BADIOU, Alain. **El estatuto filosófico del poema Después de Heidegger**. Disponível em: http://www.elortiba.org/old/pdf/Badiou_El_estatuto_filosofico_del_poema_despues_de_Heidegger.pdf. Acesso em: 17 de fevereiro de 2023.

ZAMBRANO, Maria. **Filosofia e poesia**. Belo Horizonte: Moinhos, 2021.

VICO. **Da Sabedoria Poética**, In: Os pensadores. Abril Cultural: São Paulo, 1973.

REALE, Giovanni. Antiseri, Dario. **História da filosofia: I Filosofia pagã**. 3ª edição. São Paulo : Paulus. 2007.

PARMÊNIDES. **Da Natureza**. São Paulo: Loyola, 2002.

PLATÃO. **A República**. São Paulo: Perspectiva, 2001.

PLATÃO. **Fedro**. São Paulo: Edipro, 2019.

NUNES, BENEDITO. **Hermenêutica e poesia: O pensamento poético**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

ARISTÓTELES. **Poética**. In. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Loyola, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Que Isto a Filosofia**. In. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Posfácio – O que é metafísica** . In. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Marcas do caminho**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2008.

WERLE, Marco Aurélio. **Pensamento e poesia em Heidegger e Hölderlin**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

HEIDEGGER, Martin. **Explicações da poesia de Hölderlin**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013.

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

DRUCKER, Claudia. **Mediação e Fundação poética em Hölderlin e Heidegger**. O que nos faz pensar? N. 36, março de 2015. Disponível em <<https://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/oqnf/article/view/445>> Acessado em: 22 de maio de 2022.

HEIDEGGER, Martin. **Origem da Obra de Arte**. Lisboa: Edições 70, 2019.

HEIDEGGER, Martin. **Hinos de Hölderlin**. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e Conferências**. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

HEIDEGGER, Martin. **Caminhos de floresta**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012

VATTIMO, Gianni. **O Fim da modernidade: Nihilismo e Hermenêutica na cultura pós moderna**. São Paulo: Martins Fontes, 1996

VATTIMO, Gianni. **Introducción a Heidegger**. Barcelona: Gedisa, 2002

HEIDEGGER, Martin. **Introdução a metafísica**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1999