



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Leandro Assis Santos

Linguagem como modo de acontecimento de mundo em Martin Heidegger

Rio de Janeiro

2013

Leandro Assis Santos

Linguagem como modo de acontecimento de mundo em Martin Heidegger



Dissertação apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea

Orientadora: Prof.^a Dra. Izabela Aquino Bocayuva

Rio de Janeiro

2013

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CCSA

H465 Santos, Leandro Assis.
Linguagem como modo de acontecimento de mundo em
Martin Heidegger / Leandro Assis Santos. – 2013.
108 f.

Orientador: Izabela Aquino Bocayuva.
Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Heidegger, Martin, 1889-1976. 2. Filosofia alemã – Teses.
3. Linguagem – Filosofia – Teses. I. Bocayuva, Izabela
Aquino. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1(430)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Leandro Assis Santos

Linguagem como modo de acontecimento de mundo em Martin Heidegger

Dissertação apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea

Aprovada em 18 de julho de 2013.

Banca examinadora:

Prof.^a Dra. Izabela Aquino Bocayuva (Orientadora)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Marco Antônio Casanova

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Gilvan Fogel

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2013

AGRADECIMENTOS

Tenho que agradecer a algumas pessoas que foram importantes para a escrita dessa dissertação. Izabela Aquino Bocayuva, orientadora e amiga que muito prezo, teve uma paciência ímpar e uma sempre solícita e cordial boa vontade com o texto, mesmo quando esse ainda sequer dava o ar de sua graça. Suas palavras orientadoras, conselhos e algumas boas “situadas” foram, sem dúvida, imprescindíveis. Igualmente, os pensadores Marcelo de Mello Rangel, quem muito me ensinou, mediante nossos madrugadescos diálogos, a arte da paciência, bem como da escuta textual, e ainda Marcelo Moraes, a quem sou grato pela iniciação na escrita mais solta, além de perder o respeito excessivo com o autor. A sua indisciplina me é muito cara.

Agradeço aos professores Alexandre Marques Cabral, Gilvan Fogel e Marco Antonio Casanova. Quando se está perto dos grandes, não há modos de não se contaminar, de alguma forma, por eles. A escolha de sua participação na banca dessa dissertação não foi por acaso. Antes da admiração e respeito que tenho por esses pensadores, tenho, em minha forma de entender Heidegger e o mundo, um débito enorme para com esses amigos e mestres. Mais do que a dissertação, devo a esses exímios professores meu entendimento da filosofia. Convidá-los para essa banca, portanto, é uma forma de agradecer por seus ensinamentos.

Minha família também tem um papel fundamental. Minha mãe, sempre serena, e minha irmã têm a sua importância; devo muito a elas o fato de conseguir chegar ao mestrado. Tia Socorrinha e tio Bandeira, aqueles que me deram todas as condições iniciais que eram possíveis de permanência no Rio de Janeiro, são, sem dúvida, novos pais que o cotidiano me ofereceu. Agradeço também a minha esposa, Lúcia Garcia, a quem devo muito mais que um texto, e, talvez um pouco mais que esta, minha pequena Ana Beatriz Garcia: uma criança sempre traz aquelas perguntas que não foram pensadas. Para se compreender o que é o “começo inaugural e irruptivo”, tema fundamental deste trabalho, basta atentar para as ricas conversas das crianças.

Resta ainda agradecer a CAPES pelo auxílio financeiro oferecido durante o mestrado na UERJ.

Meu olhar é nítido como o girassol.
Tenho o costume de andar pelas estradas
Olhando para a direita e para a esquerda,
E de vez em quando olhando para trás...
E o que vejo a cada momento
É aquilo que nunca antes tinha visto,
E eu sei dar por isso muito bem...
Sei ter o pasmo essencial
Que tem uma criança se, ao nascer,
Reparasse que nascera deveras...
Sinto-me nascido a cada momento
Para a eterna novidade do mundo.

Alberto Caeiro

RESUMO

SANTOS, L. A. *Linguagem como modo de acontecimento de mundo em Martin Heidegger*. 2013. 108 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

O presente trabalho visa explorar alguns aspectos do pensamento de Martin Heidegger quanto a sua reflexão acerca da linguagem. Esta não será meditada como proferimento verbal de enunciados ou ainda qualquer forma gramatical. Menos claro seria, então, entender a linguagem como algo derivado do pensamento humano. Linguagem, nesse estudo, será meditada como acontecimento de irrupção do ser nas coisas, se por isto entendermos toda forma de realização das dimensões e possibilidades de as coisas virem a se tornar algo. Dessa feita, este estudo busca elucidar algumas palavras fundamentais do pensamento, palavras essas que desempenham, no interior da reflexão de Heidegger, um papel crucial a fim de se compreender a sua filosofia como um todo – e, claro, a natureza do acontecimento que permite a realização da linguagem enquanto fenômeno articulador de todo mundo possível.

Palavras-chave: Linguagem. Dizer. Poesia. Verdade.

RÉSUMÉ

SANTOS, L. A. *Langue comme un événement mondial chez Martin Heidegger*. 2013. 108 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

Cet article vise à explorer certains aspects de la pensée de Martin Heidegger et sa réflexion sur le langage. Ce ne sera pas médité comme énoncé verbal des déclarations ou toute autre forme grammaticale. Moins de lumière serait alors comprendre le langage comme un dérivé de la pensée humaine. Langue, dans cette étude, sera médité comme un événement de l'épidémie dans les choses, si par là nous comprenons tout le mode de réalisation des dimensions et des possibilités de choses viennent à devenir quelque chose. Cette fois, cette étude cherche à élucider quelques mots fondamentaux de la pensée, ces mots qui jouent au sein de la réflexion de Heidegger, un rôle crucial afin de comprendre sa philosophie dans son ensemble - et, bien sûr, la nature de l'événement qui permet la réalisation de la langue comme un articulateur du phénomène de chaque monde possible.

Mots-clés: Langue. Say. Poésie. Vérité.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	8
1	Linguagem, dizer e mundo.....	12
1.1	Considerações iniciais e a elaboração moderna da linguagem a partir de Humboldt.....	13
1.2	A crítica de Heidegger e a re colocação da questão.....	18
1.3	A fala da linguagem.....	22
1.4	A linguagem como <i>logos</i> originário.....	35
1.5	O salto para o acontecimento apropriativo.....	38
2	A residência poética do Homem.....	45
2.1	A Poesia e a sua articulação com o acontecimento do ser.....	47
2.2	A Poesia e a sua articulação com o acontecimento do ser: o posicionamento fundamental e o testemunho do ser.....	51
2.3	A Poesia e a articulação com a quadratura.....	60
2.4	O habitar poético do Homem e a sua residência na linguagem.....	67
3	Linguagem e verdade: sobre o acontecimento da <i>alétheia</i>.....	72
3.1	Primeira ponderação sobre a verdade: a justificativa da interpretação heideggeriana e o primado do enunciado sob a <i>alétheia</i>.....	75
3.1.1	<u>O problema da tradução</u>.....	76
3.1.2	<u>A reviravolta do problema e o posicionamento de Heidegger</u>.....	78
3.1.3	<u>A interpretação tradicional da verdade</u>.....	82
3.2	Segunda ponderação sobre a verdade: a liberdade e o deixar-ser.....	87
3.3	Terceira ponderação sobre a verdade: a última regressão – <i>alétheia</i> e clareira.....	94
3.4	O salto para a linguagem: a terceira possibilidade de sua essência.....	100
	CONSIDERAÇÕES.....	102
	REFERÊNCIAS.....	105

INTRODUÇÃO

A presente dissertação tem como tarefa desenvolver alguns aspectos do pensamento de Martin Heidegger (1889-1976), sendo de especial valia a questão da linguagem, um dos inúmeros problemas fundamentais de seu pensamento. Embora sejam muitos os traços basilares de sua reflexão, é inegável o valor da linguagem para esse pensador, e isso, porque esse fenômeno desenvolve uma dinâmica crucial no desenvolvimento de sua filosofia. Será essa dinâmica que, no decorrer desse trabalho, se entenderá como possibilitadora do acontecimento que revela o ser nos entes.

A dificuldade inerente ao problema reside justamente em pensar a referida dinâmica. A primeira questão a ser meditada refere-se ao nome pelo qual atende tal dinâmica. Esta acompanhou de forma exemplar o desenvolvimento da reflexão de Heidegger; cada momento de sua meditação, no qual um traço de sua filosofia se tornava basilar, nomeou de forma diferente essa dinâmica. Ora chamou-a de mundo, ora de coisa. Em outra situação, de alétheia ou logos, bem como ainda Poesia e tonalidade afetiva fundamental – isso para apenas fazer referência a algumas poucas questões. Vários fenômenos buscaram expressar a dinâmica de aparecimento do real. Entretanto, dois merecem destaque, sendo estes, a saber, a *linguagem* e o *acontecimento apropriativo*. São estes os termos a partir dos quais buscaremos amarrar esse estudo como um todo. Como plasmado no título desse trabalho, contudo, deu-se ênfase ao fenômeno da linguagem a fim de evidenciar uma antiga questão recolocada por Heidegger, tal como repensada a seu modo: como o real – ou melhor, em sua terminologia –, o mundo, se faz acessível ao Homem a fim de esse ente vir a se realizar como isso que é?

Esta é, segundo Heidegger, a questão filosófica por excelência. Mas, porque a linguagem? Em dezenas de noções pensadas pelo filósofo, porque justamente a linguagem desempenha esse papel? Deve-se entender que a linguagem é um fenômeno fundamental a fim de se pensar o acontecimento de revelação do ser nos entes. Por mais que a solicitemos nesse estudo, não é possível, a princípio, separá-la de duas outras noções, sendo essas, em um primeiro plano, a existência do Homem e, em um segundo momento, a noção de acontecimento apropriativo. Situamos a linguagem entre essas duas noções. Isso porque se conclui que a linguagem não pode ser meditada, sob qualquer hipótese, sem o respaldo nesses dois fenômenos.

A existência do Homem, refletida nos dois primeiros capítulos dessa dissertação, reside na linguagem. Esta é uma residência poética, não no sentido de um ato criador que engendra e possibilita a escrita de poesias, mas, em sentido inaugurador e reinaugurador do campo semântico no qual todo Homem está inicialmente lançado. A Poesia, como mostrará o segundo capítulo dessa dissertação, transcende qualquer gênero literário. Partindo do pressuposto de que o mundo aparece como horizonte de sentidos determinados e espaço de realização das possibilidades de ser, este mundo só pode se manifestar enquanto âmbito de realização do Homem.

Um segundo pressuposto é entender a linguagem como fala. Embora a linguagem não seja um derivado da fala humana, é mediante a fala que toda linguagem ganha seu vigor essencial enquanto um *mostrante*. Aquilo que se revela no interior do mundo só ganha existência quando recebe um nome. Não existe coisa onde falta palavra, e palavra, mais do que entendida em seu sentido tradicional, isto é, uma unidade linguística com um significado que pertence a uma classe gramatical, e corresponde na fala a um som ou conjunto de sons e na escrita a um sinal ou conjunto de sinais gráficos, ou seja, um “termo” ou “vocábulo”, está muito além de uma simples falação a respeito de algo. A palavra nomeadora é, precisamente, o que deixa tornar-se acessível uma coisa como aquilo que ela se descobre sendo. Todavia, embora com uma configuração semântica específica e inviolável, o que uma coisa, em um mundo determinado, *é*? O que *diz* isso é a linguagem, porém, não a linguagem do Homem, mas a *linguagem* propriamente. Deve-se *trazer* o mundo à linguagem, *como* linguagem e *pela* linguagem. Nisso se desenvolve um fenômeno que se dá de forma dupla: o acontecimento apropriativo.

Este fenômeno é identificado por Heidegger com a essência da linguagem, como logo marcará o início do nosso primeiro capítulo. Traduz a doação e o recolhimento do ser em seu desocultar-se nos entes (bem como o seu recolher-se), permitindo que todo ente possa, a cada abertura de mundo, descobrir-se em seu ser mesmo. O acontecimento apropriativo é uma dupla doação porque, primeiramente, doa, isto é, entrega o ser ao ente de maneira que esse possa se mostrar e, em um segundo estágio, passa mais uma vez a recolher-se em um indizível resguardo, ocultando-se em sua verdade. Deve-se deixar claro, de antemão, que essa duplicidade da doação não ocorre em dois momentos sucessivos no tempo (o segundo estágio não é meramente posterior), mas são concomitantes, como se evidenciará ao longo desse estudo.

Estando, igualmente, disposta entre a existência e o acontecimento apropriativo, a linguagem será um fenômeno abridor, inaugurador de mundo. Ela é a própria abertura, ou, pelo menos, possibilitadora de aberturas. É no Aberto que a existência se realiza, bem como o acontecimento apropriativo irrompe e também se resguarda. Enquanto rasgadora do campo semântico no qual o Homem está inserido e instauradora do ser, a linguagem é correlata à própria verdade.

O último capítulo desse estudo visa tecer e esclarecer em que sentido a linguagem é verdade – na terminologia de Heidegger, *alétheia*. Ambas, linguagem e verdade, são instauradoras do ser, isso na medida em que colocam a descoberto o ser e dimensionam sua possibilidade de se resguardar sempre e a cada vez no ocultamento. A *alétheia* deixa que o ente seja entregue ao ser. O deixar-ser da verdade é fundador da liberdade. Sendo a liberdade a condição possibilitadora de manifestação do ser nos entes, como medita Heidegger em sua obra *A essência da liberdade humana – introdução à filosofia*, mais uma vez, o que ficará patente em nosso estudo é ainda outra palavra fundamental (ou, no caso, um termo fundamental) para dizer a mesma experiência: a liberdade, enquanto fenômeno último da dinâmica chamada, nessa introdução, de reveladora do ser nos entes.

Sendo este o fenômeno (a possibilidade de revelação do ser nos entes) que deverá ser pensado nessa dissertação, o que segue é uma estrutura de escrita que buscou pensar de forma livre (ou da maneira mais livre possível) o problema em questão. Até porque, como entendem muitos comentadores de Heidegger, se assim não o fosse, este trabalho deveria ter se centrado, especialmente, em obras do segundo movimento da reflexão do filósofo, sem ser esse o objetivo da pesquisa. Por entender que é absolutamente correta essa afirmação, não elegemos, portanto, um comentador central a fim de seguirmos suas valiosas recomendações e esclarecedores apontamentos. Entendemos que situar a linguagem entre a *existência* e o *acontecimento apropriativo* é algo acenado por Heidegger em uma série de textos, como aqueles que perpassam a sua coletânea *A caminho da linguagem*, obra fundamental para a realização desse estudo. Por outro lado, outra coletânea de textos aponta para o contrário, quer dizer, indica que o tema deve principalmente ser abordado a partir de textos do segundo movimento do pensamento do filósofo, como aquela coletânea traduzida para o francês por *Approche de Hölderlin* e a obra intitulada *Contribuições à filosofia – acerca do acontecimento apropriativo*, entendida por alguns desses comentadores como o segundo grande escrito de Heidegger.

Dessa feita, a escolha pela forma de interpretação que seguirá esse trabalho pode, por um lado, procurar esclarecer a conexão entre linguagem-existência-acontecimento apropriativo, mas, por outro lado, pode deixar em aberto uma série de lacunas e incongruências que poderão ficar sem uma justificação à altura. O método da abordagem é uma questão de escolha pessoal.

Entretanto, o que buscamos fazer, por fim, é percorrer alguns pontos centrais da compreensão de Heidegger quanto à linguagem. Assim, o primeiro capítulo desse estudo visa pensar a frase *A linguagem fala*, na qual se refletirá acerca de algumas questões, tais como a noção de coisa, tempo, logos, acontecimento apropriativo e, principalmente, dizer (saga). Ademais, será fundamental para o restante do trabalho, como já se anunciou nessa introdução, a importância em se ter clareza quanto ao que significa Homem (ser-aí), existência e mundo.

O segundo capítulo dessa dissertação parte de uma citação do filósofo nos *Hinos de Hölderlin*, e tem por intuito destrinchar a mesma, buscando, especialmente, elucidar a noção de Poesia (*Dichtung*). Para isso, vamos lançar mão da noção de quadratura, o mundo visto em seu resguardo e comunhão entre Homens e deuses, terra e céu. É a quadratura o âmbito no qual o Homem, enquanto existente, está disposto. Para entendê-la com a maior clareza possível, foi necessário recorrer à Poesia. Por fim, esse capítulo tem por objetivo mostrar como o Homem mora na linguagem, entendendo a linguagem enquanto uma residência poética, ou seja, desocultadora do ser e vinculadora ao ente.

O terceiro capítulo, finalmente, tem por finalidade estabelecer uma relação entre a linguagem e a verdade, de maneira a afirmar que esses fenômenos são, cada um a seu modo, a mesma expressão, isto é, o mesmo modo de realização e revelação do ser no ente. Ao pensar na verdade, alétheia, é inevitável não meditar sobre o deixar-ser e a liberdade, expressões características desse fenômeno.

Para concluir, a justificação da escolha dessas temáticas e não de outras se dá pela urgência em se ter clareza quanto à articulação desses fenômenos. Acreditamos, com isso, que não é possível compreender Heidegger de forma minimamente satisfatória sem meditar as questões aqui mencionadas, sendo, a nosso ver, a linguagem o âmbito que recolhe em si todas as possibilidades de elaboração e articulação entre esses mesmos fenômenos.

1 LINGUAGEM, DIZER E MUNDO

O presente capítulo visa tecer algumas considerações a respeito da linguagem enquanto uma *fala*. *A linguagem fala*, enuncia Heidegger em vários de seus escritos. Contudo, de que maneira a linguagem fala? Que fala é essa? É a fala da linguagem ou do homem? Questão aparentemente tão simples e tão vasta!

Por mais que se arrisque fazer nesse estudo uma defesa à interpretação de Heidegger quanto a sua compreensão de linguagem, é extremamente complicado sustentar essa posição. Apesar disso, seu pensamento é, na medida do possível, assaz claro e coerente a sua exposição e interpretação. E isso, porque o filósofo alemão não pretendeu analisar a linguagem por meio de outros elementos, como fez a tradição filosófico-metafísica. Sim, a linguagem fala, e fala como logos, como dizer originário, saga, um dizer que se põe como tarefa de irrupção, de revelação e instauração do ser nos entes.

Logos, nessa conjuntura, não é nenhum adorno à questão proposta nessa dissertação a fim de que ela fique bonita, pomposa, mas, um recurso de grandiosidade ímpar a fim de elucidar o problema em jogo. Esse logos se realiza como um dizer reunidor, catalizador de experiências que se dão, de algum modo, no interior do mundo. O mundo é um aceno, uma extensão e prolongamento do logos. Como último passo desse capítulo, o logos goza de um respaldo no presente estudo muito peculiar, pois tem em si concentrado toda singularidade que a linguagem pode possuir. Porém, não é a única palavra fundamental analisada nessa dissertação.

Nesse estudo, buscar-se-á elucidar algumas palavras fundamentais ao longo dos três capítulos, quais sejam, dizer (melhor, o dizer), logos, acontecimento apropriativo (*Ereignis*), Poesia (*Dichtung*), verdade (alétheia), entre outras. Todas, sem uma única exceção, estão alheias aos significados usuais, tais como se podem encontrar nos dicionários (claro, aquelas que podem ser localizadas nos dicionários de uso habitual), bem como os seus sentidos e uso corrente. Essas palavras estão para muito além de qualquer dicionário, já que ultrapassam qualquer linguagem falada, comunicada, expressada. São, antes, experiências.

Esse capítulo, detidamente, buscando entender a frase *a linguagem fala*, expõe acerca das três primeiras palavras originárias acima elencadas, dizer, logos e acontecimento apropriativo. Entretanto, para chegar às palavras originárias do pensamento, precisou-se marcar, ainda que de forma passageira, a compreensão moderna da linguagem. Valendo-se da

tradição na qual Heidegger faz remissão, Humboldt e Saussure são os maiores nomes. A primeira parte desse capítulo, assim, faz uma referência, em especial, à compreensão do linguista alemão, isto é, como Humboldt entendia a linguagem. Esse movimento é necessário para marcar da forma mais veemente possível como a compreensão tradicional da linguagem é insuficiente quando se tem em vista a experiência de irrupção de mundo, ou seja, do próprio real.

A partir da exposição do pensamento de Humboldt, colocar-se-á os pilares da crítica de Heidegger à elaboração moderna da linguagem. Essa não é trabalho do espírito, mas modo de realização do ser: é a casa do ser e a morada do homem. A crítica de Heidegger, conseqüentemente, lança mão também dos esteios nos quais a base para a linguagem originária (ou arcaica) se desenvolverá. O alicerce central é a noção de dizer, melhor, de *sagan* (do dizer), *sagan*. É nessa palavra originária que esse capítulo se deterá, de tal modo que chegar ao acontecimento apropriativo e ao logos é uma questão de método – método esse colocado pelo próprio Heidegger, não como um preceito dogmático, mas como um caminho possível a fim de se entender a linguagem¹.

Para finalizar, buscar-se-á mostrar em que consiste o acontecimento apropriativo. Inicialmente, porque essa é a noção mais importante do pensamento de Heidegger (como pensa o próprio filósofo) no segundo movimento de sua reflexão, bem como porque este fenômeno será de grande importância para se esclarecer em que consiste a irrupção mesma do ser ao longo da dissertação. Ademais, pouca consistência teria o trabalho caso não se tivesse clareza quanto a essa noção tão importante.

1.1. **Considerações iniciais e a elaboração moderna da linguagem a partir de Humboldt**

Ao longo da tradição ocidental do pensamento, quando alguns indivíduos se dedicaram a refletir sobre a linguagem, o ponto de partida foi, na maior parte das vezes, a *fala*. O homem fala, e isso é um fato inegável. Evidente também que a fala é eminentemente um meio de comunicação e expressão, e esta particularidade, conforme Heidegger, restringe-

¹ É importante frisar que em nenhuma hipótese se pretende fazer juízos de valor quanto à importância dessas palavras fundamentais. Não há nesse estudo nenhuma pretensão de se afirmar que essa ou aquela palavra é mais importante que outra, mas apenas desenvolver, na ordem interna à elaboração dos capítulos que se seguem, um caminho, melhor, um possível itinerário a fim de se alcançar a linguagem.

se ao homem e ao seu modo de ser específico. A frase “o homem fala” parece significar que, pela fala, *o homem torna-se o ente que é* – e é justamente isso o que ocorre, já que algo só passa a existir² onde se instaura a palavra³.

Esse trabalho, como logo ficará claro, tem em vista os momentos fundamentais da reflexão de Martin Heidegger, porém, não tecerá, como fazem alguns de seus intérpretes mais importantes, uma separação radical nos momentos de sua filosofia. Claro é que a cada momento a reflexão incide em uma ou outra noção específica, mas não perde de vista o problema mais fundamental, a saber, a questão do ser. Dessa forma, acredita-se que se torna problemático, mais que elucidativo, a separação desses momentos da reflexão do filósofo. Ademais, acredita-se que se torna precário, nessa primeira etapa da presente investigação, pensar a linguagem em Heidegger apartada da temática da existência do ser-aí.

Esse é um dado importante o qual carece de uma explicação. É inegável que para compreender a linguagem em Heidegger, o estudioso deve, quase que integralmente, centrar-se em alguns textos do segundo momento do pensamento do respectivo filósofo. Nesse momento, em especial em alguns textos publicados da década de 1930 a 1950, o filósofo já não se vale mais da noção de ser-aí, de *Dasein*. Isso porque o ser do homem já não mais ocuparia o lugar privilegiado para o questionamento acerca do acontecimento do ser. Esse lugar, ao menos assim parece, passa a ser o mundo como um todo, bem como as suas formas de realização. Por essa importância decisiva da noção de mundo, há ainda outra reviravolta no pensamento, já que a questão crucial não é o mundo como tal, já determinado em algum modo de ser, mas, o modo de acontecimento do ser nos entes, acontecimento esse que possibilita a irrupção do mundo. Por isso, passa a ser a noção fundamental do pensamento heideggeriano, no segundo momento de sua reflexão, a noção de *Ereignis*, acontecimento apropriativo.

Não obstante, a escolha por uma interpretação acerca da linguagem tomando como dado importante a temática da existência, busca, por fim, esclarecer a transição, a virada de perspectiva quanto ao modo de se analisar a própria linguagem no interior da reflexão heideggeriana. Heidegger é muito claro quando se refere à essência da linguagem⁴. Esta

² Deve-se, ao longo dessa dissertação, atentar para a mudança semântica da palavra *existência*, e isso porque esse termo, ao longo do pensamento de Heidegger, tomou conotações diferentes as quais esse trabalho buscará elucidar.

³ Cf. HEIDEGGER, M. “A palavra”. In: *A caminho da linguagem*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, p. 174: “Onde a palavra falha, não há coisa. A palavra disponível é o que confere ser à coisa”.

⁴ Com ficará explícito ao longo dessa dissertação, Heidegger, ao nomear a essência da linguagem, menciona vários fenômenos distintos.

essência não é outra coisa senão “recolher-se no acontecimento apropriativo”⁵. Portanto, essa dissertação está bem no limiar das duas questões, quer a existência como tal, quer o acontecimento apropriativo como dispositivo inaugurador do mundo. No entanto, o presente trabalho não buscará aprofundar sua análise acerca do acontecimento apropriativo bem como das mudanças semânticas da noção existência. Embora se vise essas questões, a dissertação centrar-se-á em alguns aspectos mais importantes acerca da linguagem propriamente dita.

Trilhando os passos do autor, uma coisa⁶ existe quando a palavra acontece. As palavras não são provenientes do intelecto subjetivo humano, porém, nascem a partir de um campo de mostração prévio no qual as próprias coisas se mostram em seu ser. O homem vem a ser homem *na* fala, melhor, por meio da linguagem: o homem é um diálogo⁷. Não que a linguagem, para ser a experiência que é, necessite do homem, como expressam muitos autores clássicos, mas, o homem, para ser o ente dotado do caráter de ser-aí, não como um sujeito que se vale de um instrumento qualquer, como logo se esclarecerá, passa a ganhar a sua medida (a sua existência) no interior da linguagem. A medida do homem se efetiva na realização de suas possibilidades, e a articulação das possibilidades de ser desse ente perfaz a sua existência.

A linguagem, no entanto, foi sempre entendida como algo derivado do homem, que passa a existir, de alguma maneira, na produção de expressões por meio da fala humana⁸. Ao conferirmos muitos autores clássicos, de Aristóteles (384-322 a. C.) a Ferdinand de Saussure (1857-1913), o que se observa é a linguagem como um instrumento disponível ao homem, permitindo que esse ente possa, ao seu dispor, valer-se da língua como desejar⁹. Pode-se

⁵ Cf. HEIDEGGER, M. “A linguagem”. In: *A caminho da linguagem*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, p. 8: “Fazer uma colocação sobre a linguagem não significa tanto conduzir a linguagem, mas conduzir a nós mesmos para o lugar de seu modo de ser, de sua essência: recolher-se no acontecimento apropriativo”. Adiante se explicitará a noção de acontecimento apropriativo a partir dessa mesma citação.

⁶ A noção de coisa será explicitada à frente.

⁷ HEIDEGGER, Martin. “Hölderlin et l’essence de la poésie”. In: *Approche de Hölderlin*. Trad. Henry Corbin. Paris: Gallimard, 1962a, p. 49. O que significa diálogo se mostrará logo à frente, bem como o sentido específico de diálogo.

⁸ Como diz Heidegger (2008a, p. 194): “Na fala, a linguagem se apresenta como atividade dos órgãos da fala: a boca, os lábios, o ‘ranger de dentes’, a língua, a garganta. Os nomes usados pelas línguas ocidentais para dizer linguagem testemunham como, de há muito, a linguagem é representada a partir desses fenômenos. Linguagem é glossa, língua, *langue, language*. Linguagem é língua, é ‘modo de boca’”.

⁹ Marlène Zarader em sua obra *Heidegger e as palavras da origem* pontua qual o intuito da recolocação da questão da linguagem por parte de Heidegger bem como marca a forma mais comum de se endereçar críticas a forma de tematização da questão pelo filósofo alemão. Segundo Zarader “[...] a interrogação sobre a linguagem parte de uma ‘representação prévia’ que, tida por ‘evidente’, não é interrogada nem sequer percebida: é muito simplesmente imposta, como o são todas as falsas evidências. No segundo caso, o avanço em direção à

constatar essa questão na interpretação de Paul Ricoeur (1913-2005) da linguagem como instrumento em sua obra *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*, ensaios oriundos de uma série de palestras ministradas nos Estados Unidos em 1973. O filósofo francês, já no primeiro texto intitulado *Linguagem como discurso* deixa muito claro, ao interpretar a obra de Saussure, que a linguagem, tal como o linguista suíço entendia, é um *instrumento* pertencente ao homem, não consistindo em outra *coisa* senão em algo derivado da fala – sendo, portanto, discurso. No entanto, Ricoeur acaba por tomar a linguagem também como um instrumento criador de sentido e pautado fundamentalmente na fala¹⁰.

Nessa caracterização, a linguagem é entendida, na maior parte das vezes, como algo proveniente da fala, e esta, como linguagem, está totalmente vinculada ao pensamento. A dito de elucidação, toma-se um estudo de Wilhelm von Humboldt (1767-1835) intitulado *A origem das formas gramaticais e da influência sobre o desenvolvimento das ideias*¹¹. Embora possua tal título, esse escrito não visa percorrer as diferentes classes gramaticais, mas, limita-se a considerar a ideia geral de gramática a fim de responder a duas questões: 1) como nasce em uma língua o modo particular de representação das relações gramaticais que merecem o nome de *forma*?; e 2) que importância tem ela (a forma) para o pensamento e para o desenvolvimento das ideias, na medida em que as relações gramaticais sejam representadas por formas verdadeiras ou por outras menos verdadeiras¹²? O que pretende o autor é mostrar

linguagem parte também de uma ‘representação prévia’. Mas esta só é tomada como ponto de partida da meditação porque foi já conquistada como ponto de chegada de outra meditação. Quer dizer que o prévio, muito longe de ser imposto (porque é pensado), é muito pelo contrário deliberadamente proposto (porque é resultado do pensamento). Quer dizer também que o ponto de partida da interrogação tradicional se crê sem história, embora estando carregado de uma história não percebida (a da metafísica e de sua concepção de homem), o ponto de partida da interrogação heideggeriana sabe-se e quer-se resolutamente historial, e é dessa própria historialidade que detém a sua legitimidade” (1990, pp. 238-239).

¹⁰ Segundo Ricoeur, “À abordagem unidimensional da linguagem, para a qual os signos são as únicas entidades básicas, quero opor uma abordagem bidimensional, para a qual a linguagem se funda em duas entidades irreduzíveis, os signos e as frases. Esta dualidade não coincide com a de *langue* e *parole*, como foram consideradas por Saussure no seu *Cours de linguistique générale*, ou mesmo como essa dualidade foi mais tarde reformulada enquanto oposição entre código e mensagem. Na terminologia de *langue* e *parole*, apenas a *langue* é um objeto homogêneo para uma ciência única, graças às propriedades estruturais, dos sistemas sincrônicos. *Parole*, como dissemos, é heterogênea, além de ser individual, diacrônica e contingente. Mas a *parole* apresenta também uma estrutura que é irreduzível num sentido específico ao das possibilidades combinatórias abertas pelas oposições entre entidades discretas. Esta estrutura é a construção sintética da própria frase enquanto distinta de qualquer combinação analítica de entidades discretas [...]” (RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2011, pp. 18-19).

¹¹ Cf. HUMBOLDT, Wilhelm von. *De origine des formes grammaticales et de leur influence sur le développement des idées*. Trad. Alfred Tonnellé. Paris: Frank, 1859.

¹² Levando em consideração a temática sobre a verdade, esta, em nenhuma hipótese, será interpretada, em nosso trabalho, tal como na escrita de Humboldt está implícito, a saber, como a concordância do intelecto humano à

os diferentes graus de desenvolvimento da gramática em línguas distintas, marcando, assim, a preponderância da gramática a fim de se falar nas línguas (e na linguagem como um todo) possíveis.

O caminho da linguagem de Humboldt busca primeiramente analisar as línguas, desde as mais “bárbaras”, como assim ele as chama, às mais cultas, já que ambas possuem formas gramaticais em sentido próprio. Apesar de sua viva potência e influência sobre o espírito, a língua, segundo Humboldt (1859, p. 7), “é também um instrumento inanimado e passivo”. As relações gramaticais, pelo motivo exposto, dependem da intenção de um indivíduo que se valha dela – da gramática –, e isso porque a gramática está menos presa às palavras do que aquelas palavras que um indivíduo pensa e, principalmente, daquelas que este fala ou entende. Somente a partir dessa complexa relação do indivíduo com a palavra (aquilo que expressa um objeto no mundo exterior), e esta vista a partir da gramática e da fala, é que se pode falar em sentido.

O sentido nasce na relação entre o sujeito que, a partir de uma representação, pode enunciar algo sobre um objeto. Conforme Humboldt, sem representação, não há modos de se comunicar, nem falar, nem compreender, enfim, *nada é possível quando não há representação*¹³. É preciso que cada língua, ainda que seja a mais grosseira (1859, p. 07), possa realizar representações, devendo entender representação, no contexto do linguista alemão, como a faculdade intelectual capaz de criar imagens mentais nos sujeitos do conhecimento, isto é, nos sujeitos que falam.

coisa. A formulação dos enunciados e, conseqüentemente, das expressões – verdadeiras ou não, na perspectiva de Humboldt – só ganham o caráter de verdade quando fundados em um feixe de representações pautadas no intelecto humano. A contrapelo dessa noção tradicional, Heidegger, ao desconstruir tal interpretação (interpretação fundamental para o modo moderno de pensar a linguagem), mostra que a verdade não é outra coisa senão a manifestação do ser no ente, tornando, a partir dessa mostração originária, toda forma possível de formulação de enunciados, quer verdadeiros ou não. Para Heidegger, o enunciado é uma questão secundária, pois é epigonal quanto ao aparecimento do ser no ente – verdade e linguagem originária. Como se mostrará no terceiro capítulo desse estudo, a verdade, em seu modo de ser, se realiza no interior da linguagem, e a linguagem, para ser linguagem, tem sua residência na verdade.

¹³ Tomando essa frase como exemplo, deve-se notar que a mudança de perspectiva de Heidegger quanto a Humboldt é tão grande que o primeiro, dialogando com a tradição oriunda de Humboldt, escreve exatamente o contrário do linguista do idealismo alemão aqui em questão. No texto *A palavra*, conferência que consta na coletânea *A caminha da linguagem* (HEIDEGGER, 2008a), Heidegger refere-se à palavra não como algo proveniente do intelecto humano possível pela fala, somente, mas como nome capaz de deixar que o mundo se revele como tal, já que “nenhuma coisa é (existe) onde falta a palavra” (2008a, p. 175). Nesse sentido, há uma crítica radical à representação, já que ela, sempre tardia, não é capaz de originariamente mostrar nada, nenhum ente em particular. E isso, em detrimento à palavra que, enquanto palavra (e não outra coisa, como uma representação), isto é, enquanto um nome arcaico apresentador de mundo, deixa que o ente torne-se aquilo que seu ser permite. A palavra é mais originária que a representação, como logo se evidenciará com mais nitidez.

Por conseguinte, para Humboldt, a língua se forma no pensamento. A linguagem é a forma mais elaborada de pensamento, ou seja, é um atributo derivado do pensamento. A linguagem, assim, se encontra no homem perfeitamente. Se fosse retirada a possibilidade de desenvolvimento do pensamento, a linguagem cairia em uma falta de delimitação, pois ela perderia seu caráter de instrumento. Isso confirmou, a partir de Humboldt, que a linguagem fosse entendida como uma propriedade humana.

1.2 A crítica de Heidegger e a recolocação da questão

A crítica de Heidegger a essa temática se dá especialmente na inversão radical da questão, uma vez que a linguagem não se reduz, em sua compreensão, a nenhuma característica ou estrutura do pensamento; não é, em definitivo, qualquer tipo de propriedade ou faculdade humana¹⁴. Ademais, o que se visa, para Heidegger, é retirar a linguagem de sua caracterização dominante como gramática. Enquanto se pensar a linguagem como algo derivado, quer da fala humana, quer de um conjunto de regras que por si só não expressam outra coisa senão uma forma derivada da linguagem (mas, não a única), não se terá compreendido a dimensão mais fundamental da essência da linguagem. Conclui Heidegger na *Carta sobre o humanismo*, de 1947, que se deve “libertar a linguagem da gramática e da parolagem, conduzindo-a para uma estrutura essencial mais originária”¹⁵. A linguagem não é instrumento, razão, trabalho do espírito ou qualquer outra coisa ou atributo humano, já que justamente “ente” é o que a linguagem não é¹⁶. Deve-se entender por ente tudo aquilo que é

¹⁴ Cf. HEIDEGGER, 2008a, p. 191. Conforme Heidegger em *O caminho para a linguagem*: “Segundo uma antiga tradição, nós somos aqueles seres capazes de falar e, assim, aqueles que já possuem a linguagem. A capacidade de falar, ademais, não é apenas *uma* faculdade humana, dentre muitas outras. A capacidade de falar distingue e marca o homem como homem. Esta insígnia contém o designo de sua essência. O ser humano não seria humano se lhe fosse recusado falar incessantemente e por toda parte, variadamente e a cada vez, no modo de um ‘isso é’, na maior parte das vezes impronunciado. À medida que a linguagem concede esse sustento, *a essência do homem repousa na linguagem*” (grifo nosso).

¹⁵ HEIDEGGER, Martin. “Carta sobre o humanismo”. In: *Marcas do caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008b, p. 327.

¹⁶ HEIDEGGER, 2008a, p. 199. Segundo Heidegger, “Pensando o sentido da linguagem como linguagem, temos de renunciar aos procedimentos de há muito habituais de se considerar a linguagem. Não podemos mais considerar a linguagem segundo as representações tradicionais de energia, atividade, trabalho, força do espírito, visão de mundo, expressão, pelos quais assumimos a linguagem como um caso particular de algo universal. Ao invés de esclarecer a linguagem como isso ou aquilo e assim fugirmos da linguagem, o caminho para a linguagem deve permitir a experiência da linguagem como linguagem.”

determinado, que possui algum carácter de determinação. Ademais, o homem na concepção tradicional na qual nos valemos ordinariamente não está em questão para Heidegger.

Nessa inversão, tem-se em primeiro lugar que a fala, na concepção de Heidegger, não será entendida como a essência da linguagem e esta não será qualquer forma de instrumento humano. Isso porque muito mais essencial será elucidar o fato de que o homem se torna homem na medida em que fala, como se afirmou acima. A essência do homem repousa na linguagem, mas, a essência da linguagem não está no homem. Em segundo lugar, essencialmente o homem *língua*, ou seja, é jogado no âmbito mais singular da própria linguagem, no modo específico de ser da linguagem. Isso ocorre na medida em que se instala o campo de possibilidades que se articula o próprio real. Recolher-se no real é, por consequência, abrigar-se na linguagem. O homem está, enquanto existente, resguardado na linguagem; este é o ente que habita a linguagem¹⁷.

O que se insinua nesse primeiro contato com o tema é que não se tem em vista nem um homem dotado de propriedades, cuja linguagem seria mais uma delas, nem mesmo uma linguagem que o homem possuiria como um instrumental que lhe é ou está disponível. Nem instrumento e nem propriedade, o que se visa nessa interrogação é a linguagem em si mesma, quer dizer, *a linguagem como linguagem*. O homem, por sua vez, não é o homem do humanismo, nem mesmo o homem entendido na modernidade, dotado de algumas características definidoras como consciência, subjetividade, faculdades intelectivas, etc.; nenhuma tradição, seja ela do pensamento, da religião, da política e tantas outras, tratou do homem na perspectiva que Heidegger buscou interrogar. Questionando sobre o homem, não se visa perguntar pela humanidade do ente em questão, mas busca-se compreender a estrutura delimitadora desse ente, estrutura essa que instaura toda e qualquer possibilidade de o homem *tornar-se* homem.

Esse homem, para entender a linguagem tal como se pretende tematizar nessa dissertação, prescinde de qualquer determinação prévia – dentre elas, sua faculdade linguística. O homem torna-se homem quando se lança no empenho de si mesmo, empenho que se imprime nas inúmeras ocupações e preocupações com o conjunto de coisas e pessoas – e claro, si mesmo – que estão ao seu redor de modo a criar o horizonte de realização de suas possibilidades. Sem faculdades ou traços previamente determinados, este homem busca *insistentemente* tornar-se algo. Não possuindo estruturas prévias nas quais se pode agarrar

¹⁷ Essa problemática, o habitar próprio ao homem, será desenvolvida no segundo capítulo dessa dissertação.

para entender que homem é esse, tem-se que analisá-lo a partir de sua existência, melhor, a partir de seus índices existenciais. Dessa feita, não interessa analisar “o homem”, mas, o homem visto a partir de seu ser, a saber, o *Dasein*, isto é, o ser-aí.

O ser-aí existe lançado no horizonte de possibilidades que são as suas. A existência é um lançar-se e projetar-se no âmbito que mais caracteristicamente delimita esse existente: suas próprias possibilidades de ser. Tais possibilidades constituem sua única certeza, mas, paradoxalmente, uma certeza absolutamente precária, uma vez que, como possibilidade, esta é imprevisível, porém, inexorável, inelutável e intransferível. “O ser-aí é sempre a sua possibilidade”¹⁸, como Heidegger escreve no § 9 de *Ser e Tempo*. Tais possibilidades – e inúmeras são – tecem uma *teia semântica* na qual o ser-aí é persistentemente lançado. As possibilidades de ser do ser-aí se articulam permitindo toda realização de sua existência – existência essa que se caracteriza por ser justamente a estruturação da malha semântica que se mostra *possível*. Chama-se de malha semântica justamente a articulação de sentidos que perfazem o mundo. O mundo é a articulação dos sentidos que permitem abrir um horizonte significativo a fim de o ser-aí vir a se realizar. Estando lançado persistentemente nessa malha semântica, o ser-aí é um ente de antemão jogado para fora de si, na medida em que é projetado para as suas possibilidades de ser.

Existência não deve ser entendida como o que caracteriza aquilo que simplesmente é ou está subsistente, quer dizer, que é dotado de alguma forma de materialidade, que está à vista. Esse termo, tal como utilizado por Heidegger, não coincide com nenhuma forma de substância, mas, vale-se expressamente para delimitar o modo de ser de um ente específico: o ser-aí. A existência, no pensamento de Heidegger, não tem o mesmo sentido que o termo utilizado pela tradição metafísica, *existentia*. Nessa tradição, o termo existência foi empregado para determinar aquilo que está disposto em um determinado espaço, ou ainda podendo caracterizar o fato de algo viver, de estar vivo. *Existentia*, assim compreendida pela tradição, foi interpretada por Heidegger como aquilo que ele nomeia de ser-simplesmente-dado (*Vorhandenheit*), ou seja, é o ente que está acessível, diante do ser-aí, porém, que não está em uso, em manuseio, destituído, portanto, de qualquer caráter de utensiliaridade – um ente com o qual o ser-aí não mais se ocupa.

¹⁸ HEDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3ª. ed. Petrópolis: Vozes, 2008c, p. 86.

Heidegger compreende o termo existência a partir da palavra alemã *existenz*¹⁹. Este vocábulo consiste na junção da preposição grega *ek-* e do verbo latino *-sistere* (derivado do grego *stásis*). *Ek-* expressa um “movimento para fora”, um movimento de “dentro para fora”. *-Sistere* (*stásis*), por sua vez, anuncia um “insistir no fora”, “ação de por de pé”²⁰. Como escreve Oswaldo Giacoia Junior em seu *Heidegger urgente*: “sua essência [do ser-aí] consiste em *ek-sistere*: existir, subsistir, suster-se, colocar-se de pé, manter-se na exterioridade, na abertura”²¹.

Dessa feita, a existência em Heidegger será um lançar-se insistente do próprio ser-aí para fora de si, como exposto na Introdução a *Que é Metafísica?*, intitulada *O retorno ao fundamento da metafísica*²², texto de 1949, bem como em *Sobre a essência da verdade*, texto de 1930²³. Esse “fora” não é algo exterior à consciência ou a subjetividade humana, mas, traduz a experiência do mundo, quer dizer, o horizonte remissivo ao qual o ser-aí está persistentemente lançado, marcando a estrutura fundamental desse ente, que por tal projetar-se para fora, constitui-se como ser-no-mundo.

Existência é, conseqüentemente, persistência do ser-aí em seu projeto no mundo, um projeto enquanto autorrealização, o que se configura como uma insistência em si mesmo, já que mundo perfaz as suas próprias possibilidades de ser. O projeto se realiza na medida em que o ser-aí se lança ao mundo que se manifesta como o horizonte de realização dessas possibilidades, sendo que é nesse abandono às ocupações que se torna possível ao ser-aí compreender a si mesmo em seu ato de ser.

¹⁹ NUNES, Benedito. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Loyola, 2012, 71.

²⁰ Cf. JÚNIOR, José Cretella; CINTRA, Geraldo de Uchoa. *Dicionário Latino-Português*. 3ª ed. São Paulo: Nacional, 1953; HEIDEGGER, Martin. *O retorno ao fundamento da metafísica*. Introdução a *Que é Metafísica?* In: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 82 (Coleção *Os pensadores*).

²¹ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três estrelas, 2013, p. 62. Logo em seguida, Giacoia escreve o seguinte: “*Dasein* é uma palavra composta pelo verbo ‘ser’ (*sein*) e pelo advérbio *aí* (*da*). Em acepção existencial-ontológica, o *Dasein* é o ente a cuja essência pertence o Ser. Essa é a condição ontológica do homem como *Dasein*, como ser-o-aí. Nesse sintagma, ‘*da*’ não deve ser tomado em acepção espacial, como se indicasse uma localização, um ‘aqui’ contraposto ao ‘lá’ ou ‘acolá’. Em *Ser e Tempo*, o ‘aí’ significa uma dimensão de exterioridade, como a expressa pelo prefixo latino *ex-* em ‘expelir’ ou ‘extirpar’”.

²² HEIDEGGER, Martin. “Introdução à *Que é metafísica?* – O retorno ao fundamento da metafísica”. In: *Ensaio e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996, pp. 75-88 (Coleção *Os pensadores*).

²³ HEIDEGGER, Martin. “Sobre a essência da verdade”. In: *Ensaio e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996, pp. 149-170 (Coleção *Os pensadores*).

Nessa conjuntura, deve-se deixar claro que não é o homem simplesmente que fala, mas, antes e originariamente, é a linguagem mesma que fala. A linguagem não é qualquer característica do homem. “A linguagem fala” (HEIDEGGER, 2008a, p. 9), anuncia Heidegger no começo de sua conferência intitulada *A linguagem*, de 1951. Para levar essa afirmação a sério, inicialmente, tem-se que procurar interpretar o que significa *falar*, e isso no contexto da tematização do Homem, isto é, o ser-aí tal como exposto acima.

1.3 A fala da linguagem

Afirmou-se que a linguagem fala. Em um primeiro momento, esta afirmação enigmática passará a designar o ser essencial da linguagem, e assim, a possibilidade de revelação do ser nos entes. Em *Hölderlin e a essência da poesia*, texto de 1936, Heidegger delimitou a linguagem como “isto que em geral e antes de tudo garante a possibilidade de se achar em meio à abertura do ente”²⁴. Deve-se entender por abertura o fenômeno que deixa irromper todo e qualquer sentido. Heidegger explica especialmente nos § 32 e § 72 de *Ser e Tempo* que sentido é aquilo no qual se assenta a compreensibilidade de alguma coisa, sendo, portanto, o fenômeno que descobre o ente ao passo que este vigora em seu modo próprio de ser. A linguagem, dessa maneira, não é outra coisa que um campo arcaico, originário de possibilidades que passam a se achar abertas mediante o acontecimento mesmo do ser – evento instaurador de sentidos e mundos possíveis²⁵. No entanto, a linguagem, por sua vez, é justo o que extraordinariamente permite que esse campo de sentidos se *rasgue* a fim de mostrar o que a partir dele emerge.

A imagem que Heidegger utiliza para pensar acerca desse campo de sentidos que se mostra pela linguagem é justamente a *rasgadura*²⁶, isto é, a dimensão irruptiva, inaugural, própria à linguagem. A rasgadura é simultaneamente aquilo que permite que algo venha à tona, ecloda, apareça, e ao mesmo tempo permaneça em uma constante integração, reunião,

²⁴ HEIDEGGER, M. “Hölderlin et l’essence de la poésie”. In: *Approche de Hölderlin*. Trad. de l’allemand par Henry Corbin et autres. Nouvelle édition augmentée. Paris: Gallimard, 1962a, p. 52.

²⁵ Quando se fala aqui de “mundos possíveis” não significa afirmar que existem vários e inúmeros mundos. Isso porque não há “vários” no sentido numérico, até porque o mundo, enquanto estrutura ontológico-existencial do ser do homem existe apenas em sua particularidade, melhor, em sua unicidade. Contudo, faz-se referência a “mundos” no sentido de instâncias sedimentadas, cristalizadas que permeiam a existência do homem em sua cotidianidade, sendo essas variadas, já que estão na esfera da possibilidade.

²⁶ “Chamamos de rasgadura a unidade buscada do vigor da linguagem”. HEIDEGGER, 2008a, p. 201.

quer dizer, na unidade e singularidade disso que aparece, deixando que a coisa mostre-se como isso o que é. Todavia, ainda assim, deve dispor e deixar aberta a teia semântica do mundo em uma integração indissociável entre o ente revelado e o Homem, bem como tudo o que há no espaço sob a terra e o céu²⁷.

Esse é um detalhe muito singular da compreensão de Heidegger sobre a linguagem. Quando se pensa nesse mostrar aqui tematizado, não significa que em uma dada configuração uma infinidade de coisas se revele simultaneamente para o Homem. Nesse sentido, a mostração da linguagem é mais originária que a própria instauração do mundo enquanto um mundo circundante. Mundo circundante é a maneira primeira de o mundo se mostrar em uma determinação, de forma que tal revelação na qual ocorre o aparecimento de todos os entes junto ao ser-aí se dê em bloco. Isso porque tal mostração não se refere somente àquilo que passa a se revelar em uma totalidade manual, como que em conjunto para o ser-aí que, privilegiadamente, se insere e dispõe no interior dessa malha de entes assim manifestos. O problema é ainda mais grave, já que a mostração do ente por meio do dizer da linguagem é um colocar-se a descoberto de um ente que conjuntamente a toda estrutura mundana²⁸ se revela. O dizer abre a coisa no sentido de uma união totalizante, integradora, experiência na qual o próprio ser-aí está inserido. Não é como uma peça fora da caixa, quer dizer, não está separado ou afastado dessa experiência “percebendo” todo esse acontecimento de fora. Isso porque não há um fora como também um dentro quando se tem por objetivo a existência do ser-aí. A relação espaço-temporal em sua elaboração tradicional, nessa perspectiva, não suporta fenomenalmente a experiência aqui descrita, uma vez que não se tem em vista um homem isolado, entendido subjetivamente e tendo um mundo como um espaço externo a sua

²⁷ Essa perspectiva do mundo, a quadratura, será exposta no segundo capítulo dessa dissertação.

²⁸ Quando se fala em “estrutura mundana” tem-se em vista uma maneira na qual o mundo se mostra mediante uma apropriação do ser-aí em relação aos entes intramundanos. Uma dessas formas é por via da rede de significados que se abrem na utilização de um instrumento. No § 15 de *Ser e Tempo*, Heidegger define instrumento como “o ente que vem ao encontro na ocupação” (HEIDEGGER, 2008c, p. 116). O instrumento é o ente que se mostra em uma dada ocupação do ser-aí em seu mundo circundante (mundo que primeiramente se manifesta ao ser-aí). Porém, não se confunde com o ente simplesmente dado no mundo, ou seja, aquele ente que está diante do ser-aí sem este estar propriamente lidando com ele. O instrumento se revela na manualidade, modo de ser que caracteriza toda ocupação com os entes.

No contexto de *Ser e Tempo*, ainda no § 15, Heidegger chama essa experiência de “totalidade instrumental” que se concretiza no mundo circundante do ser-aí. O ser-aí não “vê”, pela circunvisão, um ente isolado dos demais, mas o mundo se abre sempre em uma totalidade remissiva na qual se compreende este mundo em seu todo, em um só conjunto. Apenas em uma tematização ou em uma lida específica se compreende essas características separadamente uma das outras, reveladas em suas singularidades, mostrando-se assim por partes, porém, não seccionadas uma das outras.

consciência, sendo-lhe, portanto, algo exterior. A reunião integradora possibilitada na linguagem é antes de tudo uma união totalizante que resguarda o sentido radical e original de toda e qualquer experiência, já que não há um sujeito nem um objeto em jogo, mas um acontecimento que deixa irromper uma teia de sentidos que apenas são apropriados no contexto em que aparecem, isentos a princípio de juízos e representações. Quer dizer, a reunião integradora da rasgadura e, conseqüentemente, do dizer, é aquilo que deixa irromper o mundo *como* mundo. O ser-aí passa a existir no interior da malha de sentidos instaurados no dizer conjuntamente ao ente que lhe está à mão.

Ainda assim, o que se abre são possibilidades de empenho do ser-aí nos entes que, por essa mostraçõa originária, se fazem e se deixam fazer presentes. Por tal motivo, se não há linguagem, não há mundo. A linguagem é o fenômeno que permite a criação de horizontes de mundos distintos e possíveis, e tais horizontes são aquilo que perfaz a existência mesma do ser-aí. Deixar que as coisas se mostrem como coisas, significa ainda que a linguagem é aquilo que deixa que algo venha a ser. Já escrevia Heidegger parafraseando o poeta alemão Stefan George (1868-1933): “nenhuma coisa é (existe) onde falta a palavra”²⁹. O mundo, conseqüentemente, passa a perder, em certo aspecto, o caráter de campo de aparecimento de sentido, para abrir a dimensão material das coisas que passam a mostrar-se em um horizonte circunvisivo, ou seja, em um mundo circundante, sedimentado, o mundo que é mais próximo e familiar ao ser-aí. Os entes, assim, não podem em absoluto mostrar-se em uma determinação já concretizada de antemão, já que podem ganhar sentidos sempre novos (embora sejam as mesmas coisas) a cada vez que um mundo se dá. Entretanto, têm que se mostrar no interior de uma malha semântica pré-determinada, estabelecida, pois apenas assim o mundo pode aparecer enquanto mundo³⁰.

Tendo por solo tal paradigma, a “linguagem é o advento do ser, que ilumina e oculta” (HEIDEGGER, 2008b), como Heidegger escreve na *Carta sobre o Humanismo*, de 1947. Iluminar, como bem se marcará no terceiro capítulo dessa dissertação, é o ente aberto em seu ser, em sua verdade. Aberto, nessa nova leitura, passa a descobrir-se como aquilo que deixa e permanece algo em vigência, e não somente como aquilo que possibilita tal vigor³¹. Ocultar,

²⁹ A expressão de George é “nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar”. HEIDEGGER, 2008a, p. 174.

³⁰ O que se chama no presente contexto de “mundo enquanto mundo” é a realização da quadratura, problema que será desenvolvido no próximo capítulo dessa dissertação.

³¹ Com isso, passa-se a evidenciar as diferenças semânticas na própria terminologia de Heidegger em seus diferentes momentos de pensamento. Como se marcou no início (e é importante ter clareza com esse dado), esse

por seu turno, é o revés do aberto, isto é, configura o estágio maior e mais importante do ser, qual seja, seu resguardo na não-vigência.

Quando se pensa em “maior” ao escrever que o ser possui seu caráter de não-vigência, busca-se apontar para o modo fundamental no qual o ser se resguarda em seu ocultamento. Não significa, entretanto, um juízo de valor de maneira que a não-vigência seja mais importante que a mostraçã, mas apenas uma indicação de que, embora se tenha por pano de fundo o problema da revelação do ente em seu ser, o campo de velamento e não-vigência do ser, exposto com mais detalhes no terceiro capítulo desse estudo, é mais arcaico quanto à mostraçã. Aquilo que se mostra e como se mostra tende a se ocultar³². A linguagem é o advento do ser que garante que a coisa se revele como tal. É nesse mesmo sentido que se afirma que a linguagem é um acontecimento descobridor de mundos possíveis (HEIDEGGER, 2008c, p. 224), como entrevê o § 34 de *Ser e Tempo*.

Pelo exposto, o falar da linguagem não é o falar do homem, mas, é a fala que não possui qualquer responsabilidade de responder por algo, e sim, simplesmente a capacidade de colocar o ser-aí no *diálogo* com a coisa que se mostra, de forma que esta possa ser acolhida em seu vigor essencial – em sua realização como a coisa que é. Escreve Heidegger: “Para pensar a linguagem é preciso penetrar na fala da linguagem a fim de conseguirmos morar na linguagem, isto é, na *sua* fala e não na nossa” (HEIDEGGER, 2008a, p. 9). O mistério dessa fala se dá sempre e a cada vez que conjunta e traz para a mesma experiência o falante e o falado, sendo já sempre uma forma de diálogo. Não possui uma causa física, porém, deixa tornar-se presente o que é evocado em um dizer. A fala da linguagem põe em diálogo tudo aquilo que por sua essência mostrante se deixa ver no dizer.

trabalho não buscará delimitar essas diferenças separadamente – embora essa escolha implique em certas consequências. Abertura, por exemplo, terá conotações levemente diferentes se tomarmos por referência *Ser e Tempo*, tratado de 1927, e em contrapartida *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, conferência que data de 1964, obra do final da produção filosófica do pensador. Em *Ser e Tempo*, abertura é o campo que *possibilita* a manifestação do ente em seu ser, sendo, portanto, a possibilidade arcaica do ser acontecer no ente. Abertura (melhor, o aberto), na segunda obra, terá por característica delimitar o ente já manifesto, embora não perca, nesse caso, a referência com a dinâmica de aparecimento do ser no ente, assim como ocorre em *Ser e Tempo*; aberto, no texto de 1964, é o próprio ente revelado em seu caráter de *coisa*.

³² Parece-nos evidente nesse contexto que Heidegger faz uma leitura de Heráclito, como se marcará mais à frente. Em seu fragmento 123, o pensador originário diz: “A *physis* [natureza] ama esconde-se” (PRÉ-SOCRÁTICOS. *Vida e obra*. Trad. de Diels-Kranz. Trad. José Cavalcante de Souza e outros. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 101). Como prova disso, basta acompanhar a preleção *Introdução à metafísica*, em sua primeira lição, na qual Heidegger faz um paralelo entre a questão do ser, no sentido dessa ser a questão mais originária, com a *Physis* grega, afirmando que ambas são acontecimentos que possuem o mesmo fundamento (*Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969, pp. 43-47).

Na realização dessa experiência de um deixar ver aberto no dizer, aparece como problema a proximidade e a diferença entre mundo e coisa. Na fala da linguagem, ao se nomear as coisas, se nomeia também o mundo – contudo, esses não são o mesmo. No dizer posto em sua saga, isto é, no movimento de sua realização, o mundo é confiado às coisas de maneira a abrigar e acolher as mesmas em seu resguardo e proteção. É o mundo que possibilita a essência às coisas, pois essas são gesto, ou seja, acenos, sinais do mundo. “O mundo concede coisas” (HEIDEGGER, 2008a, p. 19).

Na conferência *A linguagem*, mundo e coisa se interpenetram e avizinham, não subsistindo um ao lado do outro como entes antagônicos, até porque estes se efetivam no interior de uma intimidade na qual não se indissociam. Coisa e mundo se interpenetram na medida em que possibilitam a redimensionalização do meio, e, com isso, do horizonte semântico que deixa aparecer tanto coisa, quanto mundo, determinando-os. Essa determinação se dá como quadratura, gesto do mundo resguardado e acolhido na potencialidade integradora de seus elementos constitutivos, a saber, Homens e deuses, terra e céu, porém, deixando que os mesmos irrompam em simultânea gratuidade a fim de delimitarem um espaço de realização de um meio e de suas respectivas coisas. Por isso a singularidade do termo coisa, que é muito diferente de ente. Ao se pensar acerca da singularidade da coisa no interior do mundo nesse momento do texto, tem-se em vista apenas elucidar em uma primeira instância a integração e plenitude do mundo, sendo tal integração aquilo que permite que o mundo acene em sua propriedade mais íntima. A diferença entre coisa e mundo, por sua vez, não se restringe a uma categoria de restrição ou contenda. Todavia, aponta precisamente para uma unidade, de maneira que um possa reportar-se ao outro. É na diferença entre coisa e mundo que esses se pertencem mutuamente, em sua união; ajuntamento que permite o acontecimento que deixa que o mundo seja mundo, e as coisas sejam coisas: “[...] Dando assim suporte, a diferença reporta um ao outro”, e isso de forma que a diferença torna-se “mediadora para entregar mundo e coisa para os seus modos de ser” (HEIDEGGER, 2008a, p. 20). A diferença, igualmente, é o que permite que a coisa aproprie o mundo, e o mundo a coisa³³.

Não se deve entender por coisa, um objeto ou um ente qualquer. Coisa, na acepção de Heidegger, é algo absolutamente diferente de ente. Não é aquilo que está em um determinado espaço físico e situado no interior de um tempo pura e simplesmente, como esclarecia Kant,

³³ No trato dessa questão, qualquer aceno para a diferença ontológica (que será delineada no segundo capítulo desse estudo) não é mero acaso, já que se visa o ser se realizando no ente e deixando-o ser o ente que é. Dessa maneira, aponta-se para uma questão decisiva, qual seja, a noção de acontecimento apropriativo (*Ereignis*).

bem como não é algo dotado de propriedades³⁴. A coisa é aquilo que reúne, integrando o ser-aí e mundo, porém o mundo esboçado na grandeza de seus quatro elementos integradores, terra e céu, Homens³⁵ e divinos³⁶. A linguagem fala à medida que coisifica a coisa³⁷. Todos irrompem na mesma experiência quando aparece a coisa, mas não quando aparecem os entes em seus usos ordinários.

A coisa reúne em si mesma o espaço e os horizontes temporais, os Homens, enquanto finitos, mortais, e as possibilidades de articulação de seu próprio mundo, deixando que aquilo que se mostra se revele integrando e articulando esse mesmo mundo. “Reunião integradora é o que diz a antiga palavra da língua alemã ‘*thing*’, coisa”³⁸. A coisa (*thing*) possui o sentido de reunir, recolher, juntar todos os elementos que perfazem o mundo em seu sentido mais fundamental, qual seja, a quadratura, detendo em si o acontecimento no qual terra e céu, deuses e Homens tecem o mesmo arranjo, aproximando uns dos outros ainda que estejam e sejam em si mesmos distantes.

Ao admitir que a linguagem fala e que, por sua vez, a coisa coisifica, o que se põe em marcha é entender o que propriamente é a essência da linguagem a fim de se penetrar em seu modo de ser. Da mesma maneira, vale-se apenas da linguagem *como* linguagem, e não de qualquer outro fenômeno. A linguagem, primeiramente, revela um mundo em cada situação. E isso porque toda e qualquer experiência que o Homem pode fazer dos entes que estão dispostos no mundo acontece no momento em que esses se manifestam como os entes que são

³⁴ Cf. HEIDEGGER, M. *Que é uma coisa?* Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1987.

³⁵ É importante marcar que em muitos momentos desse estudo, o termo ser-aí será substituído por Homem. Isso para que não se confunda dois pontos fundamentais: 1) há uma substituição do termo ser-aí (já que esse não possui mais um caráter de ente privilegiado) no segundo momento da reflexão de Heidegger por homem, um ente entre outros no interior do mundo. Quando isso ocorrer, vamos escrever homem com “H” maiúsculo, a fim de que não se o confunda com o homem do humanismo. Esses ainda são interpretados de forma muito diferentes; 2) no presente trabalho, a fim de que não se confunda os momentos do pensamento de Heidegger, vamos nos valer das duas noções, quer para dar um caráter de unidade conceitual, quer para marcar de forma clara a qual estágio da reflexão do filósofo se visa em determinado comentário.

³⁶ A quadratura, como já indicado, será devidamente explicada como problema no segundo capítulo desse estudo. Por hora, ao citar esse fenômeno, visa-se apenas elucidar a partir de quê a coisa coisifica, e como esta se distancia dos entes, embora sejam as coisas também entes, mas, com o vigor de ajuntar os elementos da quadratura dimensionando sua irrupção resguardada em sentidos muito singulares e originários.

³⁷ Cf. HEIDEGGER, M. “A coisa”; “Construir, habitar, pensar”. In: *Ensaio e conferências*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 133 ss.

³⁸ HEIDEGGER, 2001, 133. Em *A coisa*, conferência datada de 1951, a noção “coisa” (*Thing*) possui um significado completamente diverso de *Ser e Tempo*, no qual coisa, *Ding*, significa o ser-simplesmente-dado, o ente no qual não se está em uso, aquele que não está na condição de instrumento à mão. No presente contexto, coisa não é utilizada com essa configuração.

em sua característica e serventia delimitadora. Isso significa que é a partir do dizer da linguagem que se torna possível falar, no sentido de comunicar, a respeito de algo que está vigorando. Os entes, assim, ganham sua referência quanto às formas prévias de determinação, já que passam a se mostrar da maneira que o mundo mesmo possibilita.

A linguagem é, conseqüentemente, um fenômeno que implica em transcendentalidade. Por transcendência deve-se entender aquilo que não se limita a uma dada determinação, abrindo-se, portanto, para uma nova ressignificação – é verdade (alétheia); transcendente, no contexto do pensamento de Heidegger, aponta para a possibilidade sempre iminente dos entes se mostrarem com novos significados, sendo justamente o horizonte de ultrapassamento das possibilidades hipostasiadas, determinadas. Isso não significa afirmar que sempre que um mundo irromper, novos sentidos, como se fossem outros, mais originais ou qualquer coisa do gênero, vão acontecer. Quando se fala em “novo sentido” refere-se tanto a possibilidade de sentidos *novos* irromperem, como que ainda não experimentados, mas, principalmente, pense-se nos sentidos que ordinariamente instauram-se nas coisas. Não se pretende atribuir qualquer conotação de sentidos novos como aqueles que são mais geniais, radicais, em detrimento àqueles que se compartilham hodiernamente. A linguagem desarticula a cristalização do mundo (desses sentidos), convertendo-o novamente em palavra, isto é, em realização de ser – que, mantendo sua estrutura fundamental, passa a determinar mais uma vez os entes. A linguagem, à medida que mostra os entes, traduz o mostrado em palavra, transformando o mundo em nome, em palavra mostrante, desinstrumentalizando todos os nomes e todas as coisas.

O dizer, ao instaurar o mundo, faz cada ente se mostrar mediante uma possibilidade que lhe é própria. A *linguagem como linguagem* tem como verbo fundamental o *dizer*. Dizer, nesse contexto, não se refere a qualquer forma de exprimir algo por meio de palavra, por escrito ou por sinais. Não é ainda uma maneira de se referir ou comunicar algo. A linguagem é um dizer, que distinto da experiência cotidiana do Homem, não se reduz a uma expressão comunicada, falada, verbalizada. O dizer acontece, antes, como modo fundamental de mostraçã das possibilidades do ser nos entes, configurando a irrupçã do horizonte significativo próprio que delimita todo mundo possível³⁹. O dizer é a possibilidade de

³⁹ Com essa colocação, embora constantemente se tenha o ser-aí como parâmetro a fim de se explicar a questão em jogo (a forma fundamental de mostraçã das possibilidades do ser nos entes), começa a tornar evidente que, ao aprofundar a questão da linguagem, problema esse delimitado em especial pelas obras do segundo movimento do pensamento de Heidegger, o ser-aí já não é o tema a ser desenvolvido. A configuração de acontecimento do ser nos entes em geral, inclusive o próprio ser-aí, passa a ser mais central. É importante se atentar para isso pelo

instauração do mundo, já que o mundo, enquanto a teia remissiva articuladora de possibilidades pode vir a se manifestar na medida em que esses entes ganham as configurações que lhe são próprias.

A linguagem é o que deixa o mundo ser mundo, ao passo que deixa o ente ser ente. Deve-se entender por ente, como se explicou acima, tudo aquilo que de algum modo adquire um significado, sendo, por conseguinte, aquilo que pode ganhar um nome. O nome é palavra mostradora do ser no ente, isto é, do acontecimento do ser instaurado no ente. O dizer, destarte, se põe sempre na marcha do inaugural, já que permite a irrupção de um novo sentido no ente manifesto. Por consequência, deixa o ser-aí imerso no interior de um mundo que, ao se determinar, abre a possibilidade de se reinstaurar.

Essa reinstauração efetivada por meio de aberturas, rasgaduras e cortes no tecido conceitual hodierno é a característica mais fundamental do dizer. O dizer é possibilitador de aberturas, é pôr-se em obra da abertura, sendo isso o que deixa que ser-aí e mundo se instaurem mutuamente. Mediante esse mútuo irromper, a linguagem (enquanto acontecimento de mundo) torna-se a morada do Homem. Escreveu Heidegger no início da *Carta sobre o humanismo*: “A linguagem é a morada do ser. Na habitação da linguagem mora o homem” (HEIDEGGER, 2008b, p. 326). Enquanto um lugar de abrigo e resguardo, a linguagem deixa que um mundo se mostre sempre que o ser aparece – e isso denota a experiência mais radical do mundo, este que se caracteriza como sendo o âmbito aberto das possibilidades de ser do Homem. Aberto, o mundo testemunha a instauração do ser pelo dizer. Como escreve Heidegger, “Dizer genuinamente é dizer de tal maneira que a plenitude do dizer, própria ao dito, é por sua vez inaugural”⁴⁰. O dizer inaugural da linguagem é sempre irruptivo, abridor e rasgador de mundo, e essa irrupção se plasma na palavra. Afirmou-se que dizer significa deixar que algo se mostre em seu ser, sendo, conseqüentemente, a fala da linguagem; é deixar ver aquilo que aparece. É a *mostração*. Heidegger escreve que:

Zeihen, zichten, anunciar é a mesma palavra que *zeigen*, mostrar, que o grego *deiknumi*, que o latin *dicere*. Anunciar, mostrar, significa: deixar ver, trazer para um aparecer. Deixar ver em mostrando é o sentido da antiga palavra alemã *sagan*, a saga do dizer (HEIDEGGER, 2008a, p. 176).

fato de que o ente humano é parte constitutiva do mundo revelado como um todo, a quadratura, e não um ente privilegiado que se vale dessa manifestação.

⁴⁰ HEIDEGGER, 2008a, p. 12. Essa forma mais genuína e inaugural do dizer será a Poesia, exposta no segundo capítulo dessa dissertação.

A *saga* é justamente o que se chamou acima de “pôr-se em obra da abertura”; é um movimento constante e ininterrupto de eclosão de sentidos, de mundos (possibilidades) possíveis. A *saga*, referindo-se sempre ao dizer, é aquilo que deixa o ente aberto para o aparecimento do ser; é o que possibilita que a coisa seja coisa. Na medida em que a linguagem possibilita a abertura do mundo, e entendendo o mundo como dimensão existencial do Homem, a linguagem é aquilo que traduz o acontecimento que permite Homem e mundo virem a se instaurar enquanto uma única experiência, como já elucidado.

Ao possibilitar tal acontecimento, o dizer mostra o que está em vigência revelando o ser em ato, sendo no ente. O dizer mostrante é, assim, a essência da linguagem, e isso porque possibilita o mundo manifestar-se e ocultar-se em sua verdade. “*O vigor [essência] da linguagem é a saga do dizer enquanto o mostrante*” (HEIDEGGER, 2008a, p. 203 – grifo do autor), como escrito em *O caminho para a linguagem*. Em toda a sua amplitude, dizer significa mostrar, deixar aparecer, deixar ver e ouvir. O que se deixa ver configura a própria instauração do mundo à medida que este incorre na necessidade radical de fazer-se presente, ou seja, de mostrar-se no que se deixa revelar. Dessa maneira, quando o ente se deixa ver, um mundo acontece. Linguagem como signo, como articulação fonética é decorrente dessa estrutura originária, uma vez que por meio dela é possível expressar o acontecimento do ente.

A palavra, por sua vez, é uma forma privilegiada de manifestação da linguagem. E isso porque a palavra garante a possibilidade de o Homem encontrar-se em meio aos entes (HEIDEGGER, 2008a, pp. 173-190). Encontrar-se junto ao ente significa: ser, estar disposto no seio do mundo – ainda que por mundo não se entenda o conjunto dos entes (Cf. HEIDEGGER, 2008c, § 67, p. 320). O estar lançado em meio à própria realização junto aos entes intramundanos constitui o “solo” a partir do qual o Homem existe, melhor dito, pode vir a ser. Isso é o mesmo que dizer que no acontecimento de realização da linguagem, o mundo se mostra mediante uma insistente irrupção de sentidos, e na medida em que aparece, o mundo pode receber todos os nomes.

Nome é aquilo que, pela palavra, efetiva-se e se determina a manifestação do mundo: o nome é sempre delimitador, é o modo primeiro pelo qual se refere à determinação das coisas, uma vez que tudo se mostra por meio do nome, mediante a evocação pela palavra. Mundo se concretiza nessa condição porque nele se *chamam* todas as coisas. Quando se pronuncia o nome, a coisa se define e um mundo se faz e concomitantemente se abre para a dimensão de novamente se perder, de novo se esvaír.

A questão que se impõe, destarte, é como mundo se mostra e se deixa ver via a linguagem, melhor dito, como palavra. Para se entender tal questão, apoia-se em uma “definição” dada por Heidegger do nome-palavra. Em uma conferência pronunciada em 1958, intitulada *A palavra*, o filósofo pensou o seguinte:

Nomes são palavras pelas quais o que já é, o que se considera como sendo se torna parte na terra, predominando como beleza. Os nomes são palavras que apresentam. [...] Mediante sua força de apresentação, os nomes testemunham seu poder paradigmático sobre as coisas. O próprio poeta poetiza a partir de uma reivindicação de nomes (HEIDEGGER, 2008a, p. 178).

Por esse fragmento entende-se que palavra não constitui apenas um som articulado com uma significação ou mesmo um modo de expressão. A palavra evidencia-se como aquilo que manifesta e deixa ver à medida que possibilita o ente se mostrar em seu ser. É aquilo que permite a coisa revelar-se em sua vigência, isto é, em sua essência. Essência, nesse contexto, não significa quiddidade, isto é, aquilo que a coisa mesma é já de antemão, previamente, mas, refere-se ao acontecimento no qual a coisa ganha a sua medida, o seu vigor em ato de ser. Portanto, nenhuma coisa possui uma essência previamente estabelecida, porém, descobre-se a mesma no momento em que tal ente eclode cheio de sentido, na experiência de acontecimento de seu modo de ser.

Essa experiência justifica a paráfrase de Heidegger citada há pouco: “nenhuma coisa é (existe) onde falta a palavra” (HEIDEGGER, 2008a, p. 174). Este mostrar essencial é a própria realização do dizer que deixa o ente acessível em seu ser, de forma que fique passível de nomeação, ou seja, de cristalizar-se em uma determinação. Nisso, o mundo ganha nome: converte-se em palavra. A linguagem, em seu vigor de determinar o ente, só acontece com a instauração da palavra pela nomeação. Todavia, em si mesma a palavra não tem sentido algum; nasce quando o ente se mostra em um modo de ser. Dessa forma, mundo vem à palavra na medida em que se fecha em uma determinação; é quando a coisa ganha sentido, quer dizer, quando mundo se manifesta na medida em que chamamos uma coisa pelo nome.

Nessa conjuntura, o Homem testemunha a força paradigmática da palavra, já que nessa instauração de mundo a palavra deixa “o Homem, em meio a todos os entes, experimentar, chamado pela voz do ser, a maravilha de todas as maravilhas: a que o ente é”, como Heidegger concluiu em uma preleção de 1929, intitulada *Que é metafísica?* (HEIDEGGER, 1996, p. 69). Deixar o Homem experienciar o ente como isso o que ele é, perfaz a força evocativa própria do nome-palavra. Destarte, a palavra se dá com a instauração de sentido na medida em que deixa o ente vigorar como ente, sendo o nome aquilo que resguarda o que já é

em uma determinação.

A palavra é um enigma, mistério que se realiza por meio de uma doação, não algo no qual se dá ou atribui, mas como algo no qual se testemunha que instaurou-se (deixou que o ser desvele-se) algo. Essa doação da palavra à coisa revela e deixa que apareça o ser de tal coisa, não por empréstimo – uma vez que a palavra não expressa o ser da coisa –, mas por instauração. O enigma da palavra reside em tal revelação, quer da coisa que ganha nome, quer da própria palavra que nomeia. Nenhuma coisa *é* sem nome, nenhuma coisa pode-ser fora da linguagem. A linguagem é a casa do ser, e a experiência de nomeação das coisas é o fato que corrobora essa posição, uma vez que todas as coisas se dão em uma reivindicação de nomes, revelando-se na palavra. Segundo Marlène Zarader: “[...] porque a palavra, enquanto relação, é o que dá o ‘é’, é ainda mais que o próprio ser: é o que dá o ser, o que o outorga e lhe concede Presença, é a própria Proveniência, aquém da qual nenhum pensamento poderia ainda retroceder” (ZARADER, 1990, p. 271).

Zarader afirma que a linguagem possui uma dupla característica. Em primeiro lugar, a palavra possibilita a coisa ser como coisa, o que só lhe é possível manifestando-se no mundo, melhor dito, permitindo mundo surgir como mundo. Esta possibilidade só acontece mediante a instauração do ser. Isso é o que permite o ente ser como ente. Zarader entende esse fenômeno como o primeiro “reino” da palavra. Em segundo lugar, a palavra permite o ser se mostrar como ser no ente. Este é o segundo “reino” da palavra, já que “só a palavra concede ser às coisas” (HEIDEGGER, 2008a, p. 178).

A palavra não funciona como simples doação⁴¹ das coisas, mas como instauradora do ser. Mundo só vem a ser à medida que a palavra nomeia tudo o que a partir dele se manifesta. Zarader afirma que a palavra é a própria relação (ZARADER, 1990, p. 267) que o Homem estabelece no mundo. Esta relação se instaura em dois momentos: na medida em que nomeia a coisa em uma dada relação, conferindo o próprio ser à coisa, ao mesmo tempo em que concede ao ser a sua vinda como coisa, isto é, ao aparecimento da coisa mesma. Isto é o que Heidegger chamou de enigma ao referir-se à palavra. O poeta, como se mostrará no segundo capítulo, é aquele que percebe este fenômeno, contudo, este constitui naquilo que “não pode ser nomeado no que lhe é próprio” (ZARADER, 1990, p. 267).

Entretanto, advém uma questão ainda não pensada na interrogação acerca da linguagem. De que maneira a linguagem reclama a fala humana? Foi elucidado acima que a

⁴¹ O duplo movimento de doação do ser à coisa será interpretado como acontecimento apropriativo, logo à frente.

linguagem não é produto da fala humana (como o é em Humboldt e Saussure), embora a maior parte das elaborações tradicionais tenha na fala a espinha dorsal da linguagem e das línguas. Nas colocações de Heidegger, a linguagem é condição de possibilidade da fala humana, sendo o campo de articulação necessário para a fala. Invertendo a lógica interna às interpretações tradicionais da linguagem, Heidegger entende que o Homem só pode falar ao passo que escuta, melhor, quando ausculta a linguagem, e tal auscultação se dá assentada em um tripé originário. São conjuntamente a força apresentativa própria à linguagem, modos arcaicos de sua realização. Estes são, a saber, a escuta, a obediência e o pertencimento.

Escuta, nesse contexto, não é algo oposto à fala, como normalmente se entende. *Escutar é o mesmo que falar*. No diálogo, o Homem ao falar está na disposição da escuta. E escutar, auscultando a linguagem em seu desvelar, significa estar na obediência, em sintonia com aquilo que se mostra. Esse fenômeno corrobora com o fato dessa experiência abrir mão do sujeito. Obedecer é estar na disposição e à disposição da coisa revelada, sendo precisamente a ausculta da fala da linguagem, essa que sustenta todas as escutas e falas possíveis. Essa forma na qual todo existente é na obediência em relação àquilo que se revela, evidencia o quanto tal existente é desabrigado e impelido, como condição fundamental, a tal desabrigo. Esse desabrigo remete à questão da negatividade própria ao Homem. A negatividade será exposta no segundo capítulo desse texto. Por hora, deve-se entender tal desabrigo como aquilo que denota a fundamental exigência de o Homem se lançar no mundo o qual se descobre como horizonte possível de realização, caracterizando-o como um ente sempre parco e pobre que sempre tem que se fazer em seu campo possível. Em seu ser desabrigado, o Homem está projetado para a própria realização, de maneira que não tem nada no qual se sustentar. E isso, porque sempre que lançado, o Homem descobre o quanto necessita daquilo que ele mesmo não é. Na obediência e escuta ao mundo, trava-se um diálogo com o mesmo, porém, o mundo fala em silêncio, quer dizer, não é por meio do barulho ou palavreado que se manifesta, mas aparece precisamente em seu oposto: em um dizer silencioso que é um *mostrante*, e isso de maneira a conduzir o Homem para a obediência quanto a isso que se mostra, organizando, reunindo e integrando todas as coisas manifestas em uma única exposição e realização do mundo.

A exposição ao diálogo com o mundo faz do Homem um desabrigado, já que a sua morada, que é na linguagem, o entrega à doação dos entes como um todo. Esse diálogo não se marca apenas na troca de palavras, mas se notabiliza especialmente enquanto possibilidade de

escuta. A escuta, a partir dessa perspectiva, passa a ser o modo no qual o Homem, em sua obediência ao mostrado, dispõe-se junto às demais coisas, em conjunto a essas coisas com as quais necessita se relacionar para ser o ente que é, obedecendo ao modo de ser de cada coisa. Escreve Heidegger em *Logos*, conferência de 1951: “Ouvir é primordialmente auscultar, uma escuta concentrada. Na auscultar, vige e vigora um conjunto de escutas”⁴².

Essa escuta apenas acontece na medida em que se dispõe no apelo, na invocação e chamamento da própria coisa. Ao pertencer a tal apelo, no qual quem diz não é um sujeito dotado de propriedades, mas a própria coisa, *dizendo* o que é e como é, o Homem funda um pertencimento e posicionalmente essencial⁴³ à medida que se dispõe no interior de um mundo, de um todo revelado. E o Homem só pertence a esse apelo quando reside na fala da linguagem. Este apelo do dizer, como logo se verá, será marcado como légein e logos, deixar-disponível-em-um-conjunto. Escreve Heidegger em *O caminho para a linguagem*: “Mas falar é ao mesmo tempo escutar. É hábito contrapor a fala à escuta [...]. Mas a escuta não só acompanha a fala que tem lugar na conversa. [...] Falar é escutar a linguagem que falamos” (HEIDEGGER, 2008a, p. 203). Conforme Gilvan Fogel, em seu texto intitulado *Vida como um jogo de mando e obediência*:

“Escutar” quer dizer: ser e estar disposto, conforme o modo de ser da própria coisa – afinado, afeiçoado com ela. Ainda: ser e estar numa disposição de acolhimento do ritmo, do pulso, da cadência, das modulações e reverbações da “coisa”. Enfim, “escuta”, que é corpo se fazendo corpo, é sintonização, simpatia e, por tudo isto, *participação vital*⁴⁴.

Esse pertencimento⁴⁵ junto à coisa revelada, coisa essa que se mostra em uma singularidade tão peculiar, marca como se realiza a fala dos Homens. O nome para essa realização é correspondência. É uma correspondência que ocorre entre Homem e as suas próprias possibilidades de realização. E isso porque a fala dos Homens não se assenta em si mesma, mas no falar da linguagem, sendo não mais que uma fala-resposta, quer dizer, a fala dos Homens é sempre uma resposta à fala originária da língua. Por tal motivo, o Homem não

⁴² HEIDEGGER, M. “Logos (Heráclito, Fragmento 50)”. In: *Ensaios e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 189.

⁴³ A respeito desse posicionamento essencial, deve-se conferir o segundo capítulo dessa dissertação.

⁴⁴ FOGEL, Gilvan. “Vida como um jogo de mando e obediência”. In: BARRENECHA, Miguel Angel e outros (Org). *Assim falou Zaratustra III: para uma filosofia do futuro*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2001, p. 59.

⁴⁵ A noção de pertencimento será exposta no segundo capítulo dessa dissertação, uma vez que essa noção carece de uma explicação mais detida, bem como uma conexão com outros elementos que aparecerão no próximo capítulo.

é o detentor da linguagem, mas seu guardião. Fica, assim, admitido porque *a linguagem fala*. Mas, só fala pela fala dos Homens, e isso na medida em que os Homens moram na linguagem, pertencem à linguagem e a ela respondem (ZARADER, 1990, p. 240). “O fundamento ontológico-existencial da linguagem é a fala” (HEIDEGGER, 2008c, § 34, p. 223), enuncia Heidegger em *Ser e Tempo*.

Ficou ainda em aberto que tanto a rasgadura, quanto o dizer são elementos que reúnem e integram o mostrado em um campo único de revelação dos entes. Cabe agora buscar elucidar que integração-reunião a linguagem realiza: a vinculação ao *logos* originário.

1.4 A linguagem como *logos* originário

Para conseguir ter clareza quanto ao poder reunidor e integrador da linguagem, Heidegger lança mão de seus estudos sobre o pensamento de Heráclito de Éfeso (535-475 a. C.), pensador originário que apreendeu o vigor da linguagem enquanto o elemento estruturador do *todo* (mundo). Não obstante, é importante marcar que, segundo o filósofo alemão, nenhum pensador grego vislumbrou tal vigor⁴⁶. Porém, que vigor é esse tão marcado no decorrer desse primeiro capítulo? É o dizer que, enquanto dizer, é verdade. *O dizer é verdade*⁴⁷. Mas, por hora, contentemo-nos com a explicação do primeiro termo, *dizer*, uma vez que a verdade merecerá um capítulo específico a fim de que seja elucidado seu parentesco radical com a linguagem.

Em uma conferência de 1951 intitulada *Logos*, Heidegger busca interpretar o fragmento 50 de Heráclito. O pensador faz a leitura da tradução clássica de Bruno Snell (1859-1939), que diz o seguinte: “Se não me haveis escutado a mim, mas o sentido, é sábio dizer no mesmo sentido: *um é tudo*” (HEIDEGGER, 2001, p. 183). A mais conhecida tradução dos fragmentos, a de Hermann Diels (1848-1922) e Walter Kranz (1884-1960), verte assim o fragmento supracitado: “Não de mim, mas do *logos* tendo ouvido é sábio homologar

⁴⁶ O terceiro capítulo desse estudo se deterá na explicação da verdade, alétheia, que, assim como logos, é uma palavra originária fundamental. Nesse momento, se valerá mais uma vez do pensamento de Heráclito. Não obstante, desenvolverá e esclarecerá porque, na concepção de Heidegger, tais palavras eram desconhecidas em seu vigor fundamental até mesmo pelos pensadores originários, dentre os quais deve-se destacar Heráclito e Parmênides.

⁴⁷ Essa experiência será devidamente estudada no terceiro capítulo desse trabalho.

tudo é um”⁴⁸. Depois do estudo feito a partir da tradução de Snell na conferência supracitada, Heidegger chegou à seguinte interpretação-tradução do fragmento do pensador originário:

Não escutai a mim, o mortal, que vos fala; mas sede, em vossa escuta, obedientes à postura recolhedora; se lhe pertencerdes, escutais, em sentido próprio; uma tal escuta *se dá*, quando acontece um deixar-disponível-num-conjunto, o deixar pôr-se que acolhe; quando acontece que o deixar dispor-se se põe, dá-se, em sua propriedade um envio sábio, pois o envio sábio, propriamente dito, o único destino, é: o único unindo tudo (HEIDEGGER, 2001, p. 199).

“Postura recolhedora”, bem como escrito na passagem acima, é o logos. Interpretou-se essa palavra originária⁴⁹, logos, ao longo da tradição metafísica de diversas formas, tais como razão, verbo, sentido⁵⁰ – assim como na tradução de Snell –, isso para valermo-nos das traduções mais comuns. Outro caso é a tradução de Diels-Kranz, na qual nem se traduziu a palavra em questão, o que é ainda pior, pois, visando-se o intérprete não versado em grego, como ele deve ler uma palavra com um poder evocativo tão grande como logos se a própria tradução não oferece um correlato à altura? Nunca, conforme Heidegger, essa tradição pensou o logos em sua essência dizente. O que vem a ser o falar do logos, o falar do *falar*, que, na interpretação comum a Heidegger tornou-se a frase *trazer a linguagem como linguagem para a linguagem?* (HEIDEGGER, 2008a, p. 192) Se a questão for assim colocada, o que nos deixa sem saídas é afirmar que linguagem, o dizer posto em sua saga, no movimento de sua experiência como o mostrante, é logos, é palavra originária, arcaica e fundamental.

O logos está intimamente ligado ao légein. Esta palavra não significa, como no uso habitual da língua grega, dizer e falar (HEIDEGGER, 2001, p. 184). Não que essas interpretações estejam erradas ou ainda equivocadas (até porque são fundamentais a Heidegger), mas, não dão conta de evidenciar o logos como essência dizente, sendo tal essência a possibilitação de aberturas de campos de sentido. Conforme a interpretação heideggeriana, légein diz o mesmo que a palavra alemã *legen*, cujo significado é de depor e propor, prostrar e estender, em suma, *apresentar* e deixar que o apresentado se ofereça e se assente determinando-se em seu ser. Não é depor como pôr a parte, renunciar, destituir, ou

⁴⁸ HERÁCLITO, In: PRÉ-SOCRÁTICOS. *Vida e obra*. Trad. José Cavalcante de Souza e outros. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 93 (Coleção *Os pensadores*).

⁴⁹ A respeito das palavras originárias, o terceiro capítulo desse estudo se centrará em elucidá-las. A guisa de introito, palavras originárias são palavras fundamentais ao pensamento que resguardam grande força evocativa.

⁵⁰ Deve-se atentar, nessa circunstância, para a visão moderna (mas, não somente) de se interpretar as palavras originárias. Para isso, basta retomar o começo desse capítulo quando se tratou, ligeiramente, da perspectiva de Humboldt acerca da linguagem, na qual esse fenômeno é do mesmo modo interpretado como algo racional ou, ao menos, proveniente da razão.

ainda declarar em juízo, muito menos propor, que, do mesmo modo, é tomado como aquilo que se apresenta como alvitre, que submete algo à apreciação, ou ainda narrar algo, referir-se a alguma coisa para obter explicação ou conselho. Depor e propor são palavras para dizer apresentar.

Nesse estudo, não é novidade o sentido atribuído à palavra *apresentar*, cujo significado é de *essência dizente*. Depor como apresentar não pode ser outra coisa senão a possibilidade na qual pelo dizer originário da língua deixa-se um mundo, uma totalidade conjuntural de entes se encontrar em vigor, *oferecendo-se* os entes resguardados em sua coisidade, em seu *sendo*. Depor e propor, nessa perspectiva, ganham juntos outros sentidos, quais sejam, colher, ajuntar, recolher e oferecer. Entretanto, não é um recolhimento no sentido de que o homem *colhe* isso ou aquilo, toma ou pega algo, mas se refere a entrar na obediência e escuta da coisa recolhida e oferecida, *acolhendo-a* como tal, uma vez que, pela escuta, o Homem já está em sintonia, como escreve Fogel, com o ente apresentado. Recolher, nesse contexto, diz igualmente acolher. “Légein diz propriamente um depor e propor que recolhe a si e ao outro” (HEIDEGGER, 2001, p. 184). Completando, “*Legen* significa estender e prostrar, mas, ao mesmo tempo, significa também pôr uma coisa junto a outra, pôr em conjunto, ajuntar” (HEIDEGGER, 2001, p. 184).

Pelo exposto, passa a ser caracterizado o depor e propor como o colher que acolhe e abriga em sua residência e cercania a coisa apresentada, abriga-a na medida em que “deixa-a disponível em um conjunto” (HEIDEGGER, 2001, p. 186) com às outras coisas. Deixar não configura um largar ou abandonar, mas, deixar disponível significa ajuntar em um mesmo âmbito aquilo que se mostra, mantendo-o como mostrado por si mesmo em sua verdade. “É a proteção da verdade”⁵¹, aquilo que certifica que o todo, um mundo (o real), está disposto. Disposto em um conjunto diz, por fim, que a coisa revelada está posta a *desencoberto*, quer dizer, descerrada, aberta em seu ser⁵². O abrigo do depor e propor é justamente esse desencobrimento, esse *desvelamento*, o posto em manifesto. “Ao deixar o real dispor-se num conjunto, o légein se empenha por abrigar o real no descoberto” (HEIDEGGER, 2001, p. 187).

⁵¹ Escreve Heidegger: “O único empenho do depor e propor, como légein, é deixar que o que se dispõe por si mesmo num conjunto, seja entregue, *como* real, à proteção que o preserva disposto. Que proteção é essa? É a proteção da verdade”. HEIDEGGER, 2001, p. 186.

⁵² Essa experiência será marcada no terceiro capítulo desse trabalho.

É isso mesmo a essência da linguagem, abrigar o real no descoberto. O real, aqui, foi o que se chamou constantemente de mundo. Este se recolhe em uma postura acolhedora, disposta sempre em conjunto, ao passo que a coisa mesma se mostra em sua vigência-essência. É o “ser do sendo” (HEIDEGGER, 2001, p. 188), que, como linguagem essencial, não se determina pela voz ou articulação de sons. Essa linguagem é o dizer posto em sua saga, sendo, portanto, Poética (Poesia entendida como *Dichtung*), como se elucidará no próximo capítulo; é logos, e este é légein, o mostrante que possui uma postura recolhedora. “Dizer é légein” (HEIDEGGER, 2001, p. 188).

Delimitou-se em que sentido a palavra originária, isto é, a saga do dizer, é, na *verdade*, um logos originário: é palavra mostrante. A rasgadura dessa saga, dessa experiência, o elemento reunidor, catalizador da experiência de realização do ser no ente, a qual foi chamada de mundo, se determinada enquanto um depor e propor, assim como légein, uma vez que da mesma forma busca deixar acessível, disposto o ente em seu ser.

Por sua vez, para a exposição dessa experiência, mencionou-se, ainda que de forma passageira e discreta, a Poesia como linguagem possibilitadora de irrupções e recolhimentos. O próximo capítulo desse estudo visa mostrar que Poesia é essa, uma vez que não se trata de gênero literário, e de que modo a linguagem arcaica (o dizer) como logos e este como alétheia, faz de toda irrupção do ser nos entes um acontecimento poético.

Contudo, carece ainda de explicação como ocorre esse acontecimento de irrupção do ser. Tal *acontecimento* se realiza mediante uma dupla doação do ser, como se apontou acima, sendo estas doações aquilo que apropria o ente, deixando-o mostrar-se como uma coisa singular. Esse fenômeno é o acontecimento apropriativo – o *Ereignis*.

1.5 O salto para o acontecimento apropriativo

Na busca por delimitar a questão da linguagem, recorre-se constantemente a um fenômeno ainda não descrito. Esse fenômeno, o modo no qual acontece, isto é, se instaura o ser nos entes, foi justamente deixado de lado naquilo que foi pensado, sendo o impensado do pensado⁵³. E o que foi pensado na tradição metafísica foi sempre o ente. No desenvolver do

⁵³ Como escreve Zarader, é “que foi sempre um projeto de retorno ao impensado *do* pensado” (ZARADER, 1990, p. 308). Na história da metafísica, também o acontecimento apropriativo foi sempre impensado. A confusão entre ser e ente – de modo tal que a tradição sempre entendeu que estes são a mesma coisa – se dá, em especial, pelo motivo de não se ter tematizado o acontecimento o qual possibilita o ser aparecer tornando o ente algo, isto é, deixando que este ganhe alguma caracterização própria.

segundo movimento do pensamento de Heidegger, o que, efetivamente, delineia essa nova forma de pensar a questão do ser? O salto para o último passo do pensamento, o segundo movimento, como até então chamamos, é nomeado por Heidegger de *Ereignis*, o acontecimento apropriativo. Segundo Françoise Dastur, em sua obra *Heidegger e a questão do tempo*:

[...] o termo *Ereignis*, que significa em alemão corrente “acontecimento”, tem de ser compreendido a partir do seu sentido etimológico que o associa não desde logo a *eignen* e a *eigen*, ao próprio e ao apropriar, mas a *Auge*, ao olho e ao ver: ele quer dizer apreender com o olhar, chamar a si do olhar, a-propriad. *Ereignen* enquanto *eräugen* significa, portanto, conduzir ao próprio tornando visível⁵⁴.

Levando em consideração os motivos pelos quais a tradição metafísica não meditou sobre esse problema, Heidegger pontua que isso ocorreu pelo fato de que o ser, para tal tradição, foi interpretado como presença constante, isto é, o ser foi na maior parte das vezes determinado e confundido com o ente. Isso porque o ser tomado enquanto tal sempre foi entendido, como marca *Ser e Tempo* em seu primeiro parágrafo, como o conceito mais universal, mais indefinível, além de ser evidente por si mesmo (Cf. HEIDEGGER, 2008c, § 1, pp. 37-40). O grande erro da tradição foi analisar o ser como conceito, e não como experiência. Para que se efetivasse tal determinação, o ser como ente, e este como presença constante, o tempo acabava fundando o suporte a fim de que se pudesse afirmar que o ente se determina no interior de uma delimitação temporal específica. Tal delimitação é o próprio tempo. Porém, este não era mais que uma sequência de agoras, segmentado em passado, presente e futuro estáticos, cuja mobilidade interna era totalmente desconsiderada.

Toda essa estrutura, para Heidegger, é epigonal, tardia, uma vez que provém de um movimento mais originário. Se o ser *torna-se* presença, e isso em um determinado momento, em um “agora” (o que permitiria afirmar que “o foi determinado” em outro momento ou ainda “será”), é o tempo que o possibilita. Mas, repensando a questão, Heidegger indicou na conferência *Tempo e ser*, datada de 1962: “O que nos leva a juntar tempo e ser?”⁵⁵ Com tal

⁵⁴ Cf. DASTUR, Françoise. *Heidegger e a questão do tempo*. Trad. João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1990, pp. 145-146.

⁵⁵ HEIDEGGER, M. “Tempo e ser”. In: *Ensaio e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova cultural, 1996, p. 252 (Coleção *Os pensadores*). Nessa frase já fica evidente que tempo e ser não são tomados como fenômenos distintos, mas, como copertinentes. Isso caracteriza o primeiro movimento da doação do acontecimento apropriativo, que é delimitado a partir da interpretação que Heidegger faz da tradição filosófica. Ao não pensar sobre o acontecimento apropriativo, a tradição buscou na maior parte das vezes, entender o ser já no ente determinado, o ser como presença, e isso a partir do tempo, sendo este uma sequência de instantes. Isso foi o que levou ao reposicionamento da questão.

questão, o pensador parte do mesmo pressuposto que a tradição, que o ser acontece através do tempo, mas a sua elaboração é muito distinta daquela do entendimento tradicional, quer em sua concepção de ser, bem como em sua compreensão de tempo.

Para Heidegger, nem tempo e nem ser existem e “são” por si sós. Para não reduzi-los a um frágil conceito de “existência” (como se esses existissem a partir de um fundamento previamente estabelecido), deve-se dizer que há tempo e ser, isto é, *dá-se* ser e *dá-se* tempo. O acontecimento apropriativo é, por princípio, uma forma de doação (Cf. ZARADER, 1990, pp. 305-344), na qual pode haver algo como ser e tempo. O “dá-se” comum a essa doação é um destinar-se, isto é, um envio para uma determinação. A singularidade dessa determinação, contudo, ocorre mediante uma dupla doação: a primeira forma consiste precisamente no envio do ser, e na medida na qual esse envio é *partilhado* com o ente – na abertura. Esse envio se dá a partir de um envio mais original, uma plena doação que, para acontecer no ente, o ser se retrai e retira em proveito disso que se dá, que irrompe em seu próprio, ou seja, o acontecimento de manifestação do (ser no) ente⁵⁶. O acontecimento apropriativo é, segundo Marco Antônio Casanova, “oriundo da tensão entre abertura do ente na totalidade e retração do ser no abismo de sua diferença”⁵⁷.

A segunda forma de doação ocorre na medida em que se compreende a própria doação como a manifestação do ser mesmo⁵⁸. Dessa maneira, o que é destinado, isto é, o dá-se do ser, não remete apenas ao modo em que o ser é enviado, destinado, mas mostra como esse ser é, como esse ser acontece apropriando algo, quer dizer, deixando que esse ente mostrado possa emergir em sua singularidade, em sua coisidade, na caracterização disso que é. “Não basta, portanto, dizer que o ser é destinado: na verdade, ele só é *como* destinado” (ZARADER, 1990, p. 310), já pontuava Marlène Zarader. Deve-se entender destino como envio – no caso, o envio do ser ao ente que abre para a sua mostração.

Essa doação aponta para a proveniência do ser, para sua essência e verdade. As diferentes formas de doação do ser ocorrem no fundo como duas formas de retiro, quer o retiro do ser a fim de que o ente *seja*, quer o retiro daquilo que *dá* ser, possibilitando,

⁵⁶ Evidencia-se no trato dessa questão uma grande proximidade do envio prévio do acontecimento apropriativo em relação à questão da verdade.

⁵⁷ CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 188.

⁵⁸ Mediante o que foi exposto até o presente momento nessa dissertação, pode-se perceber que o acontecimento apropriativo e a linguagem têm uma raiz comum: estes são possibilitadores de irrupção do ser.

consequentemente, a presença (determinação) dos entes. No entanto, permitindo que o ser apareça totalmente separado do ente. Para que haja o primeiro retiro, tem que acontecer o segundo, o que sustenta o fato de que ambos ocorrem conjuntamente. Retiro do ser é sua própria doação. É esse retiro que marca o abismo entre ser e ente. No primeiro retiro de doação do ser, este se determina epocalmente em suas diferentes dimensões, sendo o tempo originário, tratando-se do pensamento heideggeriano, aquilo que concede o acontecimento do ser permitindo o ente se presentificar. “O ser se manifesta como o seu próprio envio ou a sua própria destinação histórica” (ZARADER, 1990, p. 310).

Como frisa Heidegger em *O caminho para a linguagem*, é o vigor do dizer que possibilita o acontecimento do ente – inclusive a própria existência do Homem – deixando-o ser. O Homem só existe ao passo que há um mundo aberto e manifesto como sua própria possibilidade de ser, e isso no seio do acontecimento apropriativo instaurado junto à linguagem. Escreve Heidegger: “Fazer uma colocação sobre a linguagem não significa tanto conduzir a linguagem, mas conduzir a nós mesmos para o lugar de seu modo de ser, de sua essência: *recolher-se no acontecimento apropriativo*” (HEIDEGGER, 2008a, p. 08 – grifo nosso). Essa recolha é o acontecimento da dupla doação do ser. Acontecimento apropriativo, como essa dupla doação, é a essência da linguagem. Em *O caminho para a linguagem*, Heidegger esclareceu que essa instauração que deixa o ente aberto em seu ser se realiza por meio de um acontecimento originário que sempre é apropriativo⁵⁹ no sentido de tornar manifesta e própria a coisa em seu ser. Por sua vez, falou-se de tempo: que tempo é esse? É o ser mesmo em sua plena dupla doação.

À guisa de introdução, a temporalidade é uma unidade ekstática⁶⁰ que se funda em três momentos basilares (*momentos* e não partes seccionadas, como marca Françoise Dastur⁶¹), sendo estes o porvir, o vigor de ter sido e a atualidade, o demorar-se no presente⁶².

⁵⁹ Escreve Heidegger em nota em *A linguagem*: “Hoje em dia, quando pensamentos impensados e pensados pela metade são imediatamente publicados, deve parecer inacreditável que o autor venha utilizando, há mais de vinte e cinco anos, em seus manuscritos, a palavra *Ereignis*, acontecimento apropriativo, para designar o que aqui se está a pensar. Embora simples, a questão continua difícil de ser pensada porque o pensamento deve, antes de mais nada, desabituar-se de assumir logo a opinião de que ‘ser’ está sendo pensado aqui como acontecimento apropriativo. Acontecimento apropriativo significa algo inteiramente diverso, porque muito mais rico que qualquer determinação metafísica do ser. Por outro lado, do ponto de vista de sua proveniência essencial, ser deixa-se pensar a partir de *Ereignis*, acontecimento apropriativo. (N. do autor)” (HEIDEGGER, 2008a, p. 208. Nota 8).

⁶⁰ Em *Ser e Tempo*, especificamente no § 65 *A temporalidade como sentido ontológico da cura*, Heidegger explicou que ekstase significa o horizonte do tempo no qual o ser se manifesta e acontece. Temporalidade é a própria realização dessas ekstases, e é através delas que o mundo pode se fazer vigente bem como se ocultar em uma dada determinação.

O vigor de ter sido constitui as possibilidades “concretizadas” do ser que sempre se descobrem em vigência, ou seja, não é passado estagnado que fica para trás na linha de um tempo linear e cronológico. Quando Heidegger pensa sobre o vigor de ter sido, tem em vista a possibilidade de reinstauração e reenvios do ser a fim de novamente se determinar em uma configuração, presentificando-se por meio de uma atualização. O “vigor” que nomeia essa experiência temporal significa força em ato, viger, aquilo que se redescobre atualizando-se.

Consoante Heidegger, não há nenhuma linearidade no fenômeno do tempo. Vigor de ter sido permeia as possibilidades históricas do ser (história entendida como articulação da temporalidade) ao passo que está sempre se reenviando, em sua destinação para novamente se atualizar. Por via do vigor de ter sido, o ser retoma-se a si mesmo de forma originária à medida que essa ekstase o remete ao ente em um acontecimento porvindouro que já se mostrou projetado, o porvir. Segundo Françoise Dastur (1990, p. 93), referindo-se ao Homem, o vigor de ter sido abre o *deixar-vir-a-si* como poder-ser próprio permitindo esse ente ser em ato a partir disso que ele sempre já foi. Porvir, nessa perspectiva, não se refere a ocorrências futuras, muito menos é um tempo no qual alguma coisa há de vir, oco e estático em um futuro que ainda não existe. Porvir é a experiência do ser que se doa possibilitando o aparecimento de uma determinação (que se atualizará em um projeto) no ente, deixando o ser entregue à medida que instaura a sua atualidade.

Atualidade, o demorar-se no presente, por seu turno, não se refere àquilo que está no agora, que agora ocorre opondo-se a algo antes (um passado estático) e outro depois (um futuro vazio). Atualidade é a ekstase que marca a realização do ser no ente no instante que atualiza o vigor de ter sido abrindo uma determinada situação para o projeto de ser no porvir. Atualidade é a atualização disso que o ente sempre foi. Este fenômeno é, quanto ao Homem, o presentificar do estar-lançado aberto para o projeto de ser no porvir. Nesse sentido, atualidade é o vigorar disso que já sempre foi (vigor de ter sido) abrindo para o poder-ser que se dispõe projetando para suas próprias possibilidades de ser, ou seja, para o porvir. Possibilidade, assim, é sempre *ato-ação* ao passo que se apropria atualizando-se.

⁶¹ Cf. DASTUR, Françoise. *Heidegger e a questão do tempo*. Trad. João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

⁶² “A concessão mútua, ou, de outro modo, o que joga no presente, no passado e no futuro, mantém-nos uns em relação aos outros e retém cada um em si, não tem outro nome senão o próprio *tempo*” (ZARADER, 1990, p. 321).

Toda a manifestação do ser se realiza por meio de um tempo originário; os entes não podem encontrar nele um modo em que sempre adquirem presença constante, pois tal presença sempre é reenviada em suas destinações históricas. Não há essa presença perene porque ao presentificar⁶³, isto é, ao *dá-se* tempo, este sempre revigora o ter sido na atualização do presente, abrindo uma realização em um porvir. A presença não poderia ocorrer se o tempo fosse linear e seccionado (passado, presente, futuro, compreendido tradicionalmente), como se este fenômeno acontecesse por via de um estabelecimento sucessivo de “agoras”, em que o futuro seria uma expectativa vazia e o passado um algo remoto que não é mais.

A temporalidade enerva a existência e as realizações do ser na medida em que possibilita uma constante reestruturação daquilo que está projetado no porvir se articulando em uma atualização, ou seja, em uma presentificação. O porvir possui dentro da unidade ekstática do tempo originário uma primazia, já que essa ekstase sempre possibilita novas articulações e doações do ser. O tempo, assim, é uma *unidade de ekstases* não seccionado, separado, porém, uma retomada que sempre pode (e como possibilidade é sempre um poder-ser porvindouro) concretizar-se quando acontece. Ou seja, o tempo se presentifica possibilitando as doações do ser: *dá-se tempo, dá-se ser*, como se escreveu acima. Mundo se instaura no tempo, e o tempo enerva o mundo.

A temporalidade é dinâmica de gênese, possibilitadora de acontecimentos e envios. A temporalidade do acontecimento apropriativo é o tempo do próprio destino, isto é, o tempo dos envios do próprio ser (que é tempo), um dar-se que, apenas como doação, melhor, resultando dessa doação, se retém e se retira em sua verdade. Os envios do ser no tempo originário perfazem o acontecimento apropriativo: “[...] o próprio tempo é reenviado, ao mesmo tempo que o ser, a um jogo de doação recíproca que tem o nome de *Ereignis*” (ZARADER, 1990, p. 316). E continua Zarader: “[...] se existem de fato três modos do tempo – ‘presente’, passado e futuro (isso que chamamos de atualização, vigor de ter sido e povir) –, eles não são senão as formas diversas com que somos atingidos por um mesmo dom, que tem o nome de *presença*” (ZARADER, 1990, p. 320). Dessa maneira, tem-se o ser como tempo, e o tempo como doador de ser.

⁶³ Entende-se o fenômeno do presentificar como a experiência do ente que se configura plenamente em uma dada determinação. Presentificar, assim, só acontece no seio do tempo, uma vez que ao se temporalizar, o tempo revela o ser nesse ente na unidade de suas ekstases. Presentificar é o vigorar da unidade ekstática. Cf. HEIDEGGER, 1996, p. 258.

Sendo o acontecimento apropriativo a articulação de tempo e ser, este será, então, a própria doação. Acontecimento apropriativo faz advir ser e tempo. Nesse advento, chega-se à possibilidade de olhar (como indicado no começo desse item em nota) aquilo que se mostra – o ser dado temporal e epocalmente, e o tempo articulando as formas do ser aparecer. Conseqüentemente, uma coisa apenas se pode mostrar pelo acontecimento apropriativo ao passo que ela pode se velar em seu ser. Há um copertencimento de velar e desvelar no acontecimento apropriativo, sendo por isso, que Heidegger o chama de “essência da linguagem”.

Deixar a coisa se mostrar em sua propriedade, assim, não significa que o acontecimento apropriativo mostre o que caracteriza tal coisa, ou ainda mostre a sua essência, mas sim que ele evidencia aquilo a partir do qual tal coisa *pode* chegar a ser isso o que é. Mais uma vez o ser se mostra como doação, já que esse, para dar-se como ser na coisa, deixa de ser visto *como ser* a fim de que a coisa apareça. O ser se retrai no acontecimento apropriativo. *Próprio*, dessa forma, não é a coisa manifesta, mas a coisa só se revela quando o ser se retrai na doação. A retração do ser no acontecimento apropriativo é a entrega da coisa a sua coisidade. Como doação, o ser é um deixar – isto é, deixar que algo *possa* aparecer. Mas, em proveito de quê o ser se retira? Em proveito do mundo, melhor, da quadratura e das suas regiões, isto é, das suas coisas, aquilo que reúne acolhendo toda a sua estrutura. Mundo e coisa só vêm um ao outro pela linguagem, como se mostrou acima, fenômeno esse que se identifica com o acontecimento apropriativo. É na linguagem e a partir do acontecimento apropriativo que aparecem mundo e coisa.

A partir do exposto, não há escapatória em buscar explicar em que consiste o mundo como quadratura, uma vez que é nessa configuração que o mundo se mostra em sua relação com as *coisas* – e não com os entes, simplesmente. Ainda nessa perspectiva, levando em consideração o que foi apresentado nesse capítulo, ficou em aberto em que sentido o Homem mora na linguagem. O Homem mora na linguagem enquanto essa é a casa do ser, e isso à medida que é Poética. Essa morada poética, como se marcará, não é distinta do dizer em sua saga – que é logos. Entretanto, de qualquer forma, deve-se esclarecer a linguagem em sua realização mais singular: a Poesia (*Dichtung*). E é na Poesia que se articulará – aberta pelo acontecimento apropriativo – a relação entre mundo e coisa. O capítulo que se segue intenta evidenciar essa questão.

2. A RESIDÊNCIA POÉTICA DO HOMEM

O desenvolvimento desse capítulo terá por base uma passagem de Heidegger escrita em *Hinos de Hölderlin*, obra publicada em 1961. No trecho, constante no § 7 intitulado *O caráter linguístico da Poesia*, o autor afirma:

Mais uma vez fala-se do Homem e, mais concretamente, em relação ao seu posicionamento fundamental no meio do ente, da sua liberdade e ao poder de mandar e de cumprir; da sua ação criativa e destrutiva, do seu ocaso e do seu regresso à Mestra e Mãe – à Terra. O Homem – não como algo que fica entre todo o resto do que anda na Terra e no ar, mas como sentido da Terra, se isso quer significar que é só com o seu ser-aí e por causa dele que todo o ente emerge, se fecha (fica sujeito a seu mando), resulta e fracassa, e volta a regressar à origem. O Homem, todavia, não é retratado na imbecil idolatria de um ser sem escrúpulos que faz figuras tristes com os seus supostos progressos, mas o Homem como *testemunha do Ser*, colocado no meio das oposições extremas e existindo no âmbito da intimidade mais simples⁶⁴.

No início desse fragmento, Heidegger refere-se a um “posicionamento fundamental [do Homem, do ser-aí] em meio aos entes, na sua liberdade e ao poder de mandar e de cumprir”. É importante observar que *Hinos de Hölderlin*, preleções do semestre de inverno de 1934-35 ministradas em duas aulas semanais na Universidade de Freiburg, é uma obra do segundo momento da reflexão de Heidegger. Após 1930, notadamente com a conferência *Sobre a essência da verdade*, esse filósofo voltou-se para a reflexão de certos pensadores originários bem como de alguns poetas. Nesse contexto, o autor já não utilizava, com a mesma frequência de *Ser e Tempo*, o termo *Dasein* (ser-aí). “Homem”, escrito em maiúsculo como na passagem citada, remete-nos àquela estrutura evocada pelo termo *Dasein*, qual seja, ser-no-mundo⁶⁵, que indiferente ao contexto da obra, embora não seja mais comumente utilizada nos textos posteriores à viragem, ainda continua sendo uma noção fundamental na investigação do filósofo.

Deve-se notar que, após a *Kehre*, viragem, não há uma mudança radical dos elementos fundamentais do pensamento heideggeriano. A modificação é primeiramente de perspectiva, porém, não somente. A viragem não se baseia em qualquer ruína ou fragilidade das posições adotadas em *Ser e Tempo* e nos textos anteriores à década de 1930. Contudo, torna-se um modo de recolocar os elementos estruturais do pensamento a fim de redimensionar o problema do ser. O projeto da ontologia fundamental e da analítica existencial – sendo um

⁶⁴ HEIDEGGER, M. *Hinos de Hölderlin*. Trad. Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004, p. 64.

⁶⁵ Conferir a menção à noção Homem e o modo no qual nos valem dela no capítulo anterior desse trabalho.

mesmo e único projeto – ganha os contornos da problematização acerca da história e verdade do ser, desdobramento já anunciado no tratado de 1927 – no entanto, do ser em sua *diferença* (ontológica) com o ente. O alicerce central do pensamento de Heidegger, assim, já não residirá no projeto fático do ser-aí no mundo que é o seu, mas, na determinação histórica (epocal), bem como no campo de aparecimento e acontecimento do próprio mundo. A diferença entre ser e ente se funda, inicialmente, na articulação do campo semântico cotidiano sedimentado que passa a ser visto a partir da estruturação mesma da teia remissiva que possibilita o aparecimento do próprio mundo numa dada configuração⁶⁶.

Diferença ontológica, tal como se mencionou acima, é uma expressão introduzida no tratado de 1927 a fim de marcar a distinção entre o ser propriamente dito e o ente o qual ganha seu vigor na medida em que o ser se instaura nele⁶⁷. Heidegger já escrevia em *Ser e Tempo*:

Enquanto tema fundamental da filosofia, o ser não é gênero dos entes, embora diga respeito a todo e qualquer ente. A sua “universalidade” deve ser procurada ainda mais alto. O ser e a estrutura de ser acham-se acima de qualquer ente e de toda determinação ôntica possível de um ente. *O ser é o transcendens pura e simplesmente* (HEIDEGGER, p. 78).

A expressão não visa marcar uma separação de ser e ente no sentido de não mais apontar para uma relação entre ambos, mas, tem em vista assinalar que estes acontecem inseparadamente um do outro – embora não sejam o mesmo fenômeno –, de maneira que ser e ente sempre se reorganizam em uma relação a qual possibilita a (re)instauração de um ente em sua determinação. A diferença radical entre ser e ente que ao longo da tradição metafísica não foi elucidada deixando que ambos se confundissem, é a mesma que os coaduna e conjunta de maneira a não ocorrerem separados, não sendo possível aprender sobre o ser sem o ente, bem como ente nenhum pode ser isso o que é sem o ser. O Homem, como ente que é, possui certo aspecto privilegiado por ser aquele ente que constantemente está posto a se realizar e se redimensionar em seu mundo determinado a partir de irrupções do ser nos entes. No texto de introdução a uma obra de Heidegger que data de 1935, intitulada *Introdução à Metafísica*, Emmanuel Carneio Leão escreve o seguinte:

⁶⁶ Quanto a essa questão, deve-se conferir a obra *Compreender Heidegger*, de Marco Antonio Casanova, em especial, a Parte III, intitulada *A viragem para o pensamento histórico*. Cf. CASANOVA, 2012, pp. 147-242.

⁶⁷ Conferir a noção de acontecimento apropriativo exposta no capítulo anterior.

Do ente o homem não pode prescindir. Em todas as suas indústrias e atividades, para pensar e querer, sentindo e amando, na vida e na morte, o homem não se basta a si mesmo. Sempre necessita de algo que ele mesmo não é. Sem esse outro, o homem não pode ser. Edificando-se necessariamente dessa indigência, a existência humana exige que o ente o afete, se lhe dê e manifeste⁶⁸.

A distinção entre o ser e o ente incide no *acontecimento* que os distingue. O ser-aí, dessa maneira, continua sendo uma noção fundamental na medida em que o seu *aí*, isto é, o aberto que essencialmente o caracteriza torna-se o âmbito que possibilita a determinação histórico-temporal do ente⁶⁹. Identificamos esse acontecimento com o fenômeno da linguagem. Posteriormente à viragem, o eixo central do pensamento heideggeriano sai ou pelo menos não incide sobre o ser-aí fático, mas, no modo como o acontecimento desse *aí* constitui a abertura e acontecimento mesmo do mundo.

Ficou evidente no capítulo anterior dessa dissertação que é por meio da linguagem que ocorre essa disposição do ser-aí no interior do mundo, interessando, nessa circunstância, esclarecer em que consiste o acontecimento de mundo em algumas de suas modulações fundamentais. Inicialmente, dois fenômenos se mostram conectados. São eles: 1) o posicionamento fundamental do ser-aí em meio aos entes; 2) em que medida esse mesmo posicionamento significa estar no interior do mundo. Isso não quer dizer de modo algum que ente é mundo, ou que mundo é um conjunto de entes. Ao perguntar pela constituição articuladora e estruturadora do mundo, busca-se elucidar como o mundo se funda em seus meandros mais essenciais. Questiona-se, assim, qual o fenômeno que possibilita a irrupção da teia semântica na qual todo ser-aí está imerso. O presente capítulo, dessa feita, buscará evidenciar esses dois momentos mencionados bem como procurar um paralelo de maneira que os mesmos possam, cada um a seu modo, apontar para o mesmo fenômeno originário, qual seja, o habitar poético do Homem.

2.1. A Poesia e a sua articulação com o acontecimento do ser: a dimensão Histórica

A passagem citada começa da seguinte forma: “Mas uma vez fala-se do Homem e, mais concretamente, em relação ao seu posicionamento fundamental no meio do ente, da sua

⁶⁸ CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Apud* HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*. Trad. e introdução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969, p. 12.

⁶⁹ Retomar a leitura feita no primeiro capítulo dessa dissertação acerca do acontecimento apropriativo (*Ereignis*), uma vez que tal fenômeno deixa emergir todo mundo possível.

liberdade e ao poder de mandar e de cumprir” (HEIDEGGER, 2004, p. 64). Por que se fala em um posicionamento fundamental do ser-aí, e o que se tem em vista ao pensar esse posicionamento?

Não se deve entender esse fenômeno – o posicionamento fundamental – como um tipo qualquer de inserção do ser-aí entre os demais entes que estão simplesmente dados no interior do mundo. Não é um ente objetivado que está situado no meio de outras, apenas. O ser-aí não é, definitivamente, um ser-simplesmente-dado, um ente-à-vista⁷⁰. Estar em meio ao ente, por sua vez, não significa outra coisa senão que o ser-aí está jogado no mundo que é o seu. Esse fenômeno, a princípio, não se refere a algo de ôntico, mas, intensifica o movimento em direção ao ontológico.

Como exposto no primeiro capítulo, o ser-aí é um ente que tem por traço determinante a sua abertura, de modo que este seja notadamente lançado persistentemente para fora de si, isto é, para o seu mundo. Isso não ocorre, destarte, como que se existisse de antemão um “dentro”, um solipsismo enclausurado no âmago do ser humano em detrimento a um fora que lhe é exterior, *extenso*. Porém, o ser-aí está lançado para fora de si por estar incisiva e insistentemente projetado para a realização das possibilidades de ser que são suas, o poder-ser que configura isso mesmo que ele é. Entretanto, o posicionamento fundamental do ser-aí em seu mundo não é de natureza vulgar, mas uma paradoxal integração desse ente como “o sentido da Terra”, como escrito na passagem anteriormente citada. Deve-se atentar para o fato de que Heidegger não se refere aqui, sob qualquer hipótese, a um mundo limitado pelas vontades particulares, controlado em algum aspecto pela subjetividade individual. Aponta antes, tratando-se do contexto heideggeriano, para o espaço existencial prévio no qual podem vir a se descerrar⁷¹ as possibilidades que perfazem tão caracteristicamente o ser-aí.

Mostra-se necessário, conseqüentemente, evidenciar qual o sentido empregado para *integração* – tal como usamos acima – ao pensar o ser-aí conjuntamente à terra⁷², uma vez que integração é tudo aquilo que se torna inteiro, cabal, completo. Nessa perspectiva, o ser-aí jamais se tornará um ente plenamente determinado, integrado, e isso mediante o sentido mais

⁷⁰ A noção de ser-simplesmente-dado foi exposta no primeiro capítulo dessa dissertação. Salienta-se que ser-simplesmente-dado, o ente-à-vista é uma variação do utensílio, isto é, do ente que está disponível à mão, sendo dotado de propriedades hipostasiadas; é o ente que não possui o caráter de ser-aí, estando imerso no interior do mundo mediante determinações.

⁷¹ Conferir, no primeiro capítulo, as considerações sobre a abertura.

⁷² A explicação do significado da noção de terra será oferecido adiante.

próprio de sua existência – que é total negatividade e indigência. “Vida é morte, e morte é também uma vida” escreve Hölderlin em seu poema *No azul sereno floresce...* (In: HEIDEGGER, 2001, p. 259). Em uma primeira aproximação do sentido radical de existência, esta é essencialmente limitada pelo horizonte de sentido que é o seu. Isso é o que configura justamente sua negatividade mais própria. Negatividade é a plena carência que marca o ser-aí. Não carência como falta de algo, apenas, mas como aquilo que marca uma radical dívida, algo sempre a ser saldado, cumprido. A negatividade constitui a dimensão essencial de dispor-se no mundo que se revela como horizonte de possibilidades a serem realizadas, de modo que a existência mesma seja negativa; é a própria necessidade de dispor-se em seu poder-ser. Negativo, assim, não é nenhuma referência pejorativa, ruim, mas, pelo contrário, a constituição fundamental da existência do ser-aí: negatividade é indigência; ausência de pátria, de casa, de nome, um nada sempre por fazer, a projetar-se em um vir-a-ser⁷³.

Tal horizonte de sentido está intimamente relacionado à temporalidade ekstática do ser-aí⁷⁴, abrindo sua historicidade e o horizonte epocal⁷⁵ no qual esse ente está imerso. É equivocado entender *época* como um correlato onticamente histórico, derivado de uma data ou uma era factual qualquer. Não se refere a nenhum tipo de determinação eventual de fatos sedimentados. A articulação própria das épocas aponta para as distintas instaurações do ser na História, não estando, com isso, dependentes da historiografia dos fatos, mas, vigorando na irrupção dos desdobramentos temporais do próprio ser nas *ekstases* originárias do tempo. O *horizonte epocal* é intimamente relacionado à Historicidade própria do ser-aí. Temporalmente fático, este ente se realiza em modulações epocais, de modo que sua existência mesma, ao ser Histórica, é epocal.

Época, na concepção heideggeriana, não é outra coisa senão o acontecimento mesmo do ser em suas modulações histórico-temporais, de modo que sempre redimensiona um mundo. Totalmente vinculada aos desdobramentos do ser em cada momento de seu acontecimento, a época aponta para uma dimensão na qual articula todo acontecimento histórico do ser. O horizonte de sentido que irrompe em cada época, portanto, está relacionado

⁷³ Cf. Sobre a análise acerca da negatividade, deve-se conferir, sobretudo, a obra de Giorgio Agamben *A linguagem e a morte – um seminário sobre o lugar da negatividade*.

⁷⁴ A noção de tempo originário foi exposta no primeiro capítulo desse estudo.

⁷⁵ Cf. HEIDEGGER, 2004, Cap. II. *A disposição fundamental da poesia e a historicidade do ser-aí*, pp. 79-156; SCHNEIDER, Paulo Rudi. *O outro pensar: sobre O que significa pensar? e A época da imagem do mundo, de Heidegger*. Ijuí: Unijuí, 2005, pp. 191-232.

ao âmbito que funda a Historicidade mesma do ser-aí; aponta para a articulação temporal das ekstases do mundo (tempo), ekstases essas expostas no primeiro capítulo. Sentido, nessa configuração, não é mais que a possibilidade de compreensibilidade de algo, sendo a época a compreensão Histórica desse sentido. Toda realização do ente, sendo Histórica, funda sua própria época mediante a uma determinada interpretação do mesmo. Aquela integração, por conseguinte, é paradoxal. Isto porque esta integração dimensiona o ser-aí em seu mundo – que é Histórico –, dimensionando a própria existência no seio da finitude (negatividade) que lhe é própria. Não se pensa em plenitude ao se referir à integração⁷⁶, mas, justamente no contrário⁷⁷.

Integração, portanto, refere-se a limite, negação, carência e, somente mediante a sua negatividade radical que o ser-aí pode se dispor na abertura que possibilita sua realização. A disposição fundamental da Poesia (*Dichtung*) permite também a irrupção desse horizonte Histórico na medida em que abre um espaço epocal de maneira que este possa rearticular uma determinada tradição – assim, torna-se inegável que a todo o momento o ser-aí se movimenta em uma teia de sentidos herdada no interior de uma tradição já sempre presente. A integração do ser-aí é o seu limite, já que é justamente esse limite o que possibilita articular e rearticular sua teia referencial, fazendo que se dê a sua historicidade. A historicidade é o conjunto de articulações referenciais dimensionadas no interior do tempo originário, perfazendo o espaço existencial próprio de cada ser-aí: lançando-se sempre para o seu porvir, o ser-aí rearticula o seu passado como vigor de ter sido atualizando-o como presente. Deve-se entender, no entanto, a forma pela qual o ser-aí se integra como sentido da terra.

A leitura de *Ser e Tempo* permite compreender que estar junto aos entes é sempre factível por meio de uma ocupação. A ocupação com os entes é aquilo que não está, previamente, à mercê da escolha do ser-aí, já que este não pode existir senão em relação com estes mesmos entes. Essa ligação não está previamente sob arbítrio do ser-aí, porque os entes são aquilo no qual o ser-aí, ao ser-no-mundo, nunca pode abrir mão, uma vez que em todas as suas realizações, o ser-aí sempre necessita de algo que ele mesmo não é, sendo justamente no contato com os demais entes que o ser-aí ganha a condição de ser-no-mundo – melhor, ganha a própria possibilidade de ser. A linguagem, como aquilo que permite ao ser-aí adentrar na

⁷⁶ Deve-se salientar que ao mencionar “integração”, visa-se a experiência da negatividade do ser-aí, a sua finitude.

⁷⁷ Não é possível desvincular a noção de acontecimento apropriativo a fim de se dimensionalizar o que se chama de época.

teia de sentidos do mundo (fazendo com que essa mesma teia irrompa), possibilita a revelação do ser no ente, não uma irrupção de algo já descoberto que, por isso, simplesmente aparece. No entanto, como o fenômeno originário de abertura e instauração do ente, assim como também o seu contrário, o ocultamento do ser do mesmo, expressando, assim, o acontecimento originário da verdade, a *alétheia*⁷⁸. Heidegger já afirmava em *Hölderlin e a essência da poesia* (HEIDEGGER, 1962a, p. 42): “A linguagem é isso que, em geral e antes de tudo, garante a possibilidade de se achar em meio à abertura do ente” (HEIDEGGER, 1962a, p. 48). Dessa maneira, o ser-aí, por meio da linguagem, torna-se testemunha do desvelamento do ente, testemunho do acontecimento da verdade do ser no ente, já que, por meio da linguagem “ele [o ser-aí] se aventura a sair para o ser” (HEIDEGGER, 2004, p. 65). Delineia-se, por conseguinte, o espaço originário no qual se dá o posicionamento fundamental do ser-aí.

2.2. A Poesia e a sua articulação com o acontecimento do ser: o posicionamento fundamental e o testemunho do ser

Posicionado fundamentalmente em meio aos entes, o ser-aí é testemunho do ser. Neste contexto, deve-se entender por testemunho o ato de participar da manifestação e reconfiguração da teia semântica própria ao ser-aí. Toda forma de testemunho é uma maneira de confirmação, de atestar isso que se mostra, não se compreendendo de outro modo senão atrelado junto a esse ser manifesto no ente. Esse testemunho se dá sempre e a cada vez que, para escrever um texto, já se descerrou a rede referencial necessária para tal. Ora, o escritório, por exemplo, já se mostrou com uma finalidade específica, corroborada por uma tradição referencial.

Tradicionalmente é possível reconhecer, previamente, o que é um escritório. O livro revela-se como objeto de estudo e respaldo para a compreensão e a interpretação. O computador, a escrivaninha, a luminária, a biblioteca, os óculos, enfim, todos esses objetos aparecem em uma rede referencial muito particular quando se escreve um texto, fazendo que aquele que está situado no interior da mesma possa dela se valer, e isso, mediante um acontecimento muito simples que deixa esses entes se mostrarem tal como são. Por isso mesmo, estamos sempre imersos nessa rede sedimentada de sentidos, embora constantemente

⁷⁸ Essa questão será trabalhada no próximo capítulo.

nos apropriemos e reapropriemos dos mesmos no interior de uma tradição referencial. O ser-aí é esse que testemunha essa revelação, pois é o ente que participa desse fenômeno, na medida em que não se compreende apartado dessa experiência de irrupção de sentidos, de maneira que se compreende sempre imerso nessa dinâmica que coincide com a refundação da teia referencial que é a sua mesma, movimento que se encerra sempre com a criação de um novo, ainda que o mesmo, mundo. O ser-aí, destarte, testemunha a revelação do ser (reconfigurando o seu mundo) porque está sempre comprometido com uma rede referencial determinada, nunca sem orientação. Escreve Heidegger em *Hölderlin e a essência da poesia*:

E aí somente onde há um mundo, há História. A linguagem é um bem em um sentido mais original. Que seja um bem, fiador desse mundo e dessa História, isto quer dizer que garante que o Homem possa *ser* historial. A linguagem não é somente um instrumento disponível; ela é, ao contrário, este acontecimento (*Ereignis*) que ela mesma dispõe da suprema possibilidade de ser do homem (HEIDEGGER, 1962a, p. 48).

Isso configura o pertencimento essencial do ser-aí ao mundo. Pertencimento (*Verhältnis*) é justamente aquilo que mantém uma relação, algo que mantém e ocupa alguém em uma relação com os outros elementos que são constitutivos dela mesma. Heidegger confere a essa noção o poder de essência de uma relação gratuita, aquilo que se dá primeiro como doação (HEIDEGGER, 1962a, pp. 195-238). Como testemunho da instauração de mundo, o ser-aí pertence à terra, pois junto à terra se dão todas as relações.

A terra, conforme a citada passagem de Heidegger no começo desse capítulo, é “a Mestra e Mãe”. terra é Mãe porque se dá toda como pátria, solo, habitação. O ser-aí como sentido da terra, conseqüentemente, significa que esse ente é a configuração epocal, historial da terra. Ela também é fertilidade, fecundidade, já que é manancial doador de alimento, que se rasga passiva em sulcos para o plantio e cultivo da lavoura, na íntima proximidade do ser-aí com a fauna e a flora, a *natureza (physis)*, pois, ainda é fonte de vida e sinônimo de dedicada doação. No entanto, a terra está muito além das apreensões geográficas e planetárias. Na simplicidade gratuita da terra o ser-aí finca a sua morada. Em *A origem da obra de arte* (HEIDEGGER, 1990), a terra está intrinsecamente ligada ao mundo. Esta proximidade, embora se dê como uma oposição se dá no fato de que, para todo mundo (época) acontecer, a terra se revela em sua gratuidade. O ente para vir à luz, irrompe a partir da terra: “O ente na totalidade significa aqui natureza no sentido de *physis*” (HAAR, 1990, p. 21). E isso de maneira que, segundo Heidegger:

Ela [a *physis*] abre ao mesmo tempo a clareira daquilo sobre o qual e no qual o homem funda o seu habitar. Chamamos isso a terra. (...) A terra é isso onde o erguer alberga tudo o que se ergue e, claro está, enquanto tal. Naquilo que se ergue advém a terra como o que dá guarida (HEIDEGGER, 1990, p. 33).

A terra é a própria coisa no resguardo de si mesma, uma possibilidade não-historial, diferente de mundo. É, antes, a coisa como isso o que ela é em sua “coisidade”⁷⁹ singular – por isso a obra de arte é um espaço privilegiado de apreendê-la.

Terra é o acontecimento de *physis*, no sentido de não facticidade, mas absoluto enraizamento que mostra a face de um mundo e de uma época, não sendo, contudo, historial (1990, p. 14). Terra é algo refratário, sendo a diferença (entre ser e ente) acontecendo; terra é *physis* porque é o obscurecimento da clareira (abertura) da verdade⁸⁰, esta que desvela a coisa em seu ser; é o obscurecimento como o *retraimento* do ser no ente revelado. É justamente na terra que se inscreve um mundo. A terra é aquilo que tudo deixa aparecer, recolhendo esse aparecimento na constituição coisal das coisas, isto desde os elementos materiais que lhes são constituintes, até o fenômeno que manifesta e que se oculta no acontecimento que permite a materialidade própria da coisa. A coisa se faz coisa quando a terra se faz terra (Cf. HAAR, 2000, pp. 87, ss).

O ser-aí é o ente que testemunha o seu pertencimento à terra. Pertencimento – esse que chamamos acima de enraizamento – significa estar atrelado fundamentalmente a algo que se lhe mostra essencial, de modo que isso lhe seja algo muito singular e especial. Pertencer íntima e essencialmente à terra é estar disposto sob o céu. Heidegger deixa claro em *Terra e céu de Hölderlin* (HEIDEGGER, 1962a, pp. 195-238), conferência pronunciada pela primeira vez no verão de 1959, que a terra e o céu são diametralmente complementares, melhor, são especulares: “A terra somente é terra como terra do céu” (HEIDEGGER, 1962a, p. 208).

O céu, a abóboda celeste, é aquilo que resguarda o sol e a lua em seus ciclos, possibilitando as estações do ano na Terra. O céu, curvado desde sempre sobre a terra, possibilita sua germinação com as chuvas do verão, ou mesmo as secas no inverno, as marés na lua cheia e a revolta dos oceanos com a tempestade. O trovão, a imagem de seu poder, espanta e afugenta os animais para a floresta, erguida pela terra. O trovão rasga o céu num *clarão* perceptível na Terra. O Homem (ser-aí), tal como Heidegger escreve no fragmento estudado, disposto na terra e abaixo do céu, é aquele que, na simplicidade de terra e céu,

⁷⁹ Cf. Segundo capítulo de *A origem da obra de arte*, cujo título é *A obra e a verdade*. HEIDEGGER, 1990, pp. 30-46.

⁸⁰ Sobre a clareira se falará no próximo capítulo.

admira e silencia frente a essas manifestações. Fica em silêncio porque sente correr por suas veias o temor causado pelo trovão, e aquieta-se porque o temor do trovão faz lembrar que ele é um ente que pode morrer.

O céu é o clarão – diferente da terra que é retraimento. Como elemento especular da terra, esta que se caracteriza por ser ocultadora, dissimuladora, o céu, pelo contrário, é o espaço que possibilita a passagem da luz, iluminando o escuro. Deve-se, de antemão, entender que o jogo entre terra e céu é justamente o acontecimento da verdade: ocultamento-desvelamento, respectivamente. Não obstante, esse jogo ainda é um acontecimento parcial, uma vez que lhes faltam outros elementos essenciais. Na clareira do céu e na dissimulação obscura da terra, revelou-se o Homem como passível de morte.

O ser-aí é o único ente mortal, uma vez que é o único capaz de morte como morte. Não se fala aqui apenas de falecimento, do findar ou do fato de sentir a dor do luto, essa tonalidade afetiva tão fundamental, mas, a morte é o vigor do ser que se retrai como dimensão possível e crucial de realização do ser-aí: é a sua possibilidade extrema, irremissível, intransferível e insuperável. Para Heidegger:

A morte é uma possibilidade ontológica que o próprio ser-aí sempre tem de assumir. Com a morte, o próprio ser-aí é impendente em seu poder-ser *mais próprio*. Nessa possibilidade, o que está em jogo para o ser-aí é pura e simplesmente o seu ser-no-mundo. Sua morte é a possibilidade de poder não mais ser ser-aí. Se, enquanto essa possibilidade, o ser-aí é, para si mesmo, impendente, é porque depende *plenamente* de seu poder-ser mais próprio. Sendo impendente para si, nela se desfaz todas as remissões para outro ser-aí. Essa possibilidade mais própria e irremissível é, ao mesmo tempo, a mais extrema. Enquanto poder-ser, o ser-aí não é capaz de superar a possibilidade de morrer. A morte é, em última instância, a possibilidade da impossibilidade pura e simples do ser-aí. Desse modo, a *morte* desvela-se como a possibilidade *mais própria, irremissível e insuperável*. Como tal, ela é um impendente *privilegiado*. Essa possibilidade existencial funda-se em que o ser-aí está, essencialmente, aberto para si mesmo e isso de modo de anteceder-a-si-mesmo (HEIDEGGER, 2008c, p. 326).

O Homem, como mortal, é este que está fincado e disposto no seio da morte, da morte como morte: ele é finito. A morte, pura possibilidade de ser, é o fato intransferível de o ser-aí estar-lançado no mundo, sendo a extrema possibilidade de sua realização. A finitude, assim, desvela-se como um modo de disposição no interior do mundo, entre uma e outra possibilidade de ser; é o limite da *autopossibilitação* – para valeremo-nos da terminologia criada por Haar⁸¹ – do ser-aí. Por isso o Homem, enquanto mortal, nunca se determina

⁸¹ Na obra *Heidegger e a essência do Homem*, Michel Haar nomeia do seguinte modo a primeira seção: *A autopossibilitação do Dasein e seus limites* (Cf. HAAR, 1990, p. 30).

predominantemente nesse ou naquele modo de ser⁸². Sempre se perde no interior da decadência que é a sua, que não é mais que o movimento pelo qual ele mesmo se desvia de si, aviando-se para o mundo. Perde-se, então, na impetuosidade do *sim* e do *não*. A finitude é “a inquietude do não” que evidencia sua incompletude fundamental, a negatividade de um ente que se caracteriza por ser parco e pobre, estando sempre em uma dívida intransferível que nunca está e será sanada, débito esse que é a realização de sua existência, em relação ao seu próprio ser que deve em cada ação, por mais ínfima, ser concretizada em seu cotidiano. Na palavra originária de Heráclito, seria dito que a existência é “caminho: para cima, para baixo, um e o mesmo”⁸³, como expressa o fragmento 60. Por isso o Homem é mortal, finito, não sendo a finitude algo acoplada ao Homem como um dado qualquer, mas sendo o “modo fundamental de nosso ser” (HEIDEGGER, 2006, p. 7). “A certeza da minha morte é mais velha do que ‘eu’!” (HAAR, 1990, p. 34) Em última instância, como mortal e disposto entre o céu e a terra, o Homem está em relação com os deuses e com o sagrado.

Os deuses são aqueles que resguardam os traços do sagrado. “Terra e céu, e os dois se levantam no sagrado” (HEIDEGGER, 1962a, p. 208). Nesse contexto, a escuta, como exposto no primeiro capítulo, estará intimamente relacionada ao silêncio. O silêncio está muito além de um simples permanecer quieto. Anterior a isso, o silêncio corresponde ao resguardo do dizer ao apelo que possibilita o acontecimento da saga: constitui seu elemento essencial. A linguagem origina-se do silêncio, e no silêncio os deuses se manifestam⁸⁴. Essa perspectiva da escuta e do silêncio levou o filósofo a retomar algumas questões ligadas ao sagrado. Isso o fez

⁸² No início de *Os conceitos fundamentais da metafísica (mundo – finitude – solidão)*, preleção de 1929, Heidegger escreveu o seguinte: “Estamos a caminho deste *na totalidade*. Nós mesmos somos este à caminho, esta travessia, este *nem um, nem outro*. O que significa ficar oscilando entre esse nenhum e nem outro? Um, não, mas também não ao outro, este *claro que sim, e, porém, não, e novamente sim*. O que é essa inquietude do não? Nós a denominamos *finitude*” (HEIDEGGER, 2006, p. 7).

Nessa circunstância, não nos deteremos no modo em que o ser-*ai* se *determina* em seus modos de ser. Tem-se clareza quanto a esse acontecimento tão fundamental, já marcado no começo de *Ser e Tempo*. Se assim não fosse, não poderíamos mesmo falar em tradição, como algumas páginas acima, muito menos em *modos de ser*, em existenciais, uma vez que esses se dão mediante segmentações da rede referencial que é própria ao ser-*ai*. O presente trabalho, por seu turno, tem em vista esse fenômeno capital da existência humana, mas aqui se buscou frisar o modo no qual essa sedimentação mesma do mundo se dissolve e abre espaço para a realização de novas possibilidades.

⁸³ HERÁCLITO, *apud* CARNEIRO LEÃO, *Os pensadores originários – Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 75.

⁸⁴ Quanto a essa questão, conferir uma série de textos, dentre os principais, todos aqueles que compõem a coletânea intitulada *Approche de Hölderlin* (HEIDEGGER, 1962a), bem como os *Hinos de Hölderlin* (HEIDEGGER, 2004).

dimensionar uma estranha proximidade conjuntamente a uma intensa distância do Homem ao apelo sutil do sentido do ser e do sagrado. Os divinos, por expressarem o sagrado, estão para além da morte. O sagrado não finda: é imortal. O sagrado é a própria manifestação de mundo em seu dizer silencioso, sendo toda forma de renúncia em proveito próprio⁸⁵. O sagrado é a própria manifestação das coisas, o pôr-se em descoberto do mundo em seu espontâneo doar-se, ou seja, concretizar-se como gratuidade, em seu singelo fazer-se presente. Os traços do sagrado são apreendidos na entrega do Homem à simplicidade que perfaz a união de terra e céu com o próprio Homem em seu meio. Os divinos pertencem ao mundo como apelo supremo de seu aparecer, já que o mundo acontece sempre na medida em que irrompe, e isto, no que tange aos deuses, dá-se no evocar, no chamar que traz à proximidade íntima, à presença, por exemplo, na oração ou ao nomear uma coisa em seu ser. Os divinos são essa mesma doação, essa gratuidade, já que não têm nenhuma razão para ser, para fazerem-se vigentes, sendo, por isso, entrega e abandono junto aos outros componentes que estão em relação com eles, terra, céu e Homem, sendo, no entanto, aqueles que escapam a toda determinação, a qualquer delimitação. É o incomensurável. Na medida em que terra e céu se juntam, eles, os deuses, já aparecem em verdade.

Os deuses, pelo exposto, são a articulação dos elementos fundamentais: a terra e o céu conjuntamente aos Homens. Os deuses são os acenos dessa articulação, isto é, é o seu abrigo ao mesmo tempo em que o aparecimento do ente resguardado em seu sentido. Acenar não é qualquer tipo de ação acidental dos deuses, não lhes é uma propriedade, mas, coincide justamente com seu ser. Os deuses acenam porque são acenos: acenam pelo simples fato de *serem*. Enquanto articulação de terra-céu e Homens, os deuses são tempo⁸⁶.

É importante notar a proximidade do pensamento heideggeriano após a viragem (*Kehre*) ao dizer de alguns poetas, em especial Friedrich Hölderlin, considerado pelo filósofo o “poeta dos poetas” (HEIDEGGER, 1962a, p. 42). Termos como terra, céu, divino, por exemplo, são constantemente empregados por Hölderlin. Contudo, é leviano reduzir tais questões apenas às perspectivas do poeta em questão. Os textos de Heidegger relativos à linguagem, em especial no segundo movimento de seu pensamento, constituem, em grande

⁸⁵ Conferir o § 8, *O desenvolvimento da disposição fundamental*, da obra *Hinos de Hölderlin* a fim de acompanhar os desdobramentos da questão do sagrado em relação à disposição fundamental da Poesia.

⁸⁶ Cf. O § 6, *A definição do “nós” a partir do horizonte da questão do tempo*, constante na obra *Hinos de Hölderlin* (HEIDEGGER, 2004, pp. 54-62). Já existe nessa perspectiva uma renúncia a uma questão ligada à compreensão tradicional de deus: a eternidade.

parte, em trabalhos de hermenêutica empreendidos a partir da reflexão de alguns poetas, tais como Friedrich Hölderlin, Rainer Maria Rilke, Georg Trakl e Stefan Georg, e de palavras fundamentais características da meditação de alguns filósofos pré-socráticos, a exemplo de Heráclito e Parmênides. Por tal motivo, ao pensar que as palavras fundamentais do pensamento devem manter seu vigor, palavras como divino, terra e *alétheia*, fizeram com que Heidegger as conservasse e resgatasse o seu sentido originário. Tomando a poesia de Hölderlin como horizonte de discussão, bem como a dos outros poetas mencionados, além dos pensadores da origem, a linguagem, o ser e a História estarão sempre interligados, e isso sempre deixando que “a linguagem [bem como o ser e a História, claro, cada um a seu modo] se converta em discurso, dizendo o que é e mostrando o que diz” (NUNES, 2012, p. 192). Conforme a elaboração de Arion Kelkel a respeito da proximidade do poeta e do pensador:

A língua fala através do homem, que é o eleito para sua permanência, mas ela mesma é somente o lugar da palavra do ser todo em conjunto dizendo-se e dedicando-se ao homem, ao qual somente é, por seu turno, seu interlocutor, poeta e pensador são seus interlocutores privilegiados. O pensamento, em última análise, não é nada mais que esta fiel escuta do apelo misterioso do ser que mais de uma vez se fará entender pela voz do poeta (KELKEL, 1980, p. 595).

Esta simplicidade que une os quatro, terra e céu, divinos e mortais chama-se quadratura⁸⁷, e essa mesma unidade originária constitui o que é testemunhado no posicionamento fundamental do Homem em meio aos entes, não como um ente privilegiado aí inserido, mas como uma das expressões desse acontecimento. A quadratura é o modo pelo qual a rede significativa na qual pairamos se mostra em sua forma mais íntima, em um resguardo concentrado de sentido e de força evocativa. Essa mesma rede referencial se torna possível à medida que se revela e se determina mediante a linguagem⁸⁸. Como âmbito de articulação de relações, o mundo, a sedimentação da referida rede, manifesta-se na

⁸⁷ Cf. em especial, a conferência de Heidegger intitulada *Construir, habitar, pensar*, constante na coletânea *Ensaio e conferências* (HEIDEGGER, 2001, pp. 125-142). Nessa direção, os comentários de Marco Antonio Casanova, em sua obra *Compreender Heidegger* (CASANOVA, 2012), Benedito Nunes, no ensaio *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger* (NUNES, 2012), Françoise Dastur em seu livro chamado *Heidegger – la question du logos*, bem como *La légende de l'être – langage et poésie chez Heidegger*, de Arion L. Kelkel, são de muita valia.

⁸⁸ Surge assim a questão: a linguagem é o que determina o sentido? Ao valermos-nos de *Ser e Tempo*, bem como de alguns textos depois da década de 1930, essa questão se mostra basilar. A linguagem é isso que determina o sentido. Como exposto no primeiro capítulo dessa dissertação, sentido é a articulação do compreender e interpretar que nasce a cada vez que o mundo em suas variadas facetas irrompe mediante o aparecimento e irrupção do ser no ente. “A linguagem fala”, como Heidegger marca em *A linguagem* (HEIDEGGER, 2008a, p. 9), refere-se notadamente a essa articulação fundamental tendo em vista o acontecimento apropriador mesmo do ser. Fica evidente, dessa feita, como a dimensão apenas falada ou semântica da linguagem não é a única ou a mais importante, se pensado radicalmente a partir saga (do dizer) e da Poesia. A saga, por conseguinte, não é mais que o próprio acontecimento do ser.

perspectiva apresentada enquanto quadratura, na medida em que esta irrompe a cada vez que se dá a saga (do dizer). Quadratura é uma unidade originária porque terra não é sem céu, bem como os Homens não podem *ser* sem os divinos; um não é sem o outro⁸⁹.

Para se chegar à noção de quadratura, algumas vezes se escreveu para exemplificar ou mesmo intensificar uma estrutura ou relação à palavra gratuidade. Deve-se conectá-la a outras duas noções que se mostram importantes quais sejam, intimidade e proximidade⁹⁰.

Proximidade não é outra coisa senão aquilo que está perto, que se faz presente, sendo justamente dessa maneira também que acontece toda forma de intimidade. Aquilo que é *essencialmente* próximo é íntimo. Não se deve entender intimidade como intimismo, um *dentro* subjetivo em confronto com um *fora*, a algo externo em contraponto a um interno, mas, um fenômeno de extrema simplicidade. Por isso mesmo a quadratura é chamada por Heidegger em *Construir, habitar, pensar*, conferência de 1951, de *simplicidade*. A proximidade que é íntima se faz simples. Esta simplicidade não é outra coisa que o testemunho do ser, tal como empregada na passagem que aqui se interpreta⁹¹, o fato de o Homem estar lançado em meio aos entes mediante uma simples intimidade, pois, para corroborar essa posição, basta remetermo-nos novamente às palavras de Heidegger: “o Homem como *testemunha do Ser*, colocado no meio das oposições extremas e existindo no âmbito da intimidade mais simples” (HEIDEGGER, 2004, p. 64). Sendo mais objetivo: a realização constituinte dessa simplicidade íntima é o mundo *se fazendo* mundo, a morada do Homem, como pensava Heráclito no fragmento 119: “A morada do homem, o extraordinário” (HERÁCLITO, *apud* CARNEIRO LEÃO, 2005, 91).

Assim sendo, essa intimidade essencial é a realização de todo modo de ser que se concretiza de forma plena, gratuita. Dessa maneira, aquele testemunho de pertencimento à quadratura é uma essencial-intimidade (*Innigkeit*). A essencial-intimidade, do modo pensado em *Hölderlin e a essência da poesia*, é o testemunho de pertencimento do Homem à

⁸⁹ Sobre essa *unidade originária*, a quadratura, Heidegger escreveu o seguinte em *Terra e céu de Hölderlin*: “Elas são quatro, as vozes que ressoam: o céu, a terra, o Homem, o deus. Nessas quatro vozes o destino se junta inteiramente no pertencimento infinito. Portanto, nenhum dos quatro se tem [somente], nem vão unilateralmente entre si. Nenhum é nesse sentido *finito*. Nenhum é sem os outros. Eles se têm, eles têm uns aos outros *in-finitamente*; *in-finitamente*, eles são isto que são a partir do pertencimento *in-finito*” (HEIDEGGER, 1962a, p. 222).

⁹⁰ Sobre as referidas noções, basta conferir as colocações de Heidegger especialmente em *Hölderlin e a essência da poesia* e *Terra e céu de Hölderlin* (HEIDEGGER, 1962a, pp. 46 ss.; pp. 205 ss.).

⁹¹ Cf. mais uma vez o fragmento extraído de *Hinos de Hölderlin* que nesse capítulo se interpreta (HEIDEGGER, 2004, p. 64).

quadratura⁹², embora não fale de quadratura nesse texto. Tal essencial-intimidade não tem qualquer tipo de conexão com sentimentalismo ou mesmo um desempenho com algo interior a um sujeito, mas *acena* justamente para o laço que une todas as coisas no ser mesmo, religando uma coisa a outra em uma unidade que se dá de forma íntima.

Retomando novamente a passagem de *Hinos de Hölderlin* citada no começo desse capítulo, poderíamos entender o que o pensador chama de “oposições extremas” como algo *extraordinário* – para valeremo-nos da expressão de Heráclito. As oposições extremas, tal como exposto acima, remetem-nos a algo dúbio, porém, que se completa mutuamente. Por um lado, as oposições extremas referem-se ao posicionamento fundamental do Homem em meio à quadratura, posicionamento no qual esse ente não dá conta de compreender que é ele mesmo se fazendo ser-no-mundo, e isso, conjuntamente à terra, ao céu e aos deuses. Esse tal posicionamento se concretiza em meio ao acontecimento poético do mundo. Ao se referir a tal acontecimento poético, Heidegger não está pensando no sentido da criação de poesias, algo melódico, ritmado, ou de um indivíduo afetado por belos e profundos sentimentos. Todavia, é poético como descobridor, inaugurador, como pura eclosão das possibilidades que permeiam a existência do Homem. Por outro lado, o pensador escreve ainda o seguinte sobre as oposições extremas:

[...] se isso quer significar que é só com o seu ser-aí e por causa dele que todo o ente emerge, se fecha (fica sujeito a seu mando), resulta e fracassa, e volta a regressar à origem. O Homem, todavia, não é retratado na imbecil idolatria de um ser sem escrúpulos que faz figuras tristes com os seus supostos progressos (HEIDEGGER, 2004, p. 64).

Em que medida um ente sem escrúpulos? Na medida em que se deixa conduzir em prol de dominação e produção, da falta de serenidade e esquecimento do ser e de sua própria indigência, isto é, quando o perigo da língua assola o Homem na configuração da técnica, deixando o mundo pairar numa densa noite sem fim. Mas, por ora, centrar-se-ão as análises na

⁹² Cabe destacar que em *Hölderlin e a essência da poesia* (HEIDEGGER, 1962a, pp. 39-62), conferência proferida em 1936, Heidegger não escreve explicitamente sobre a quadratura. Nesse texto, tendo em vista o problema da quadratura, devem-se interpretar as articulações conceituais e as estruturas que são desenvolvidas de modo a relacionar seus elementos principais a outros escritos que tratam dessa temática e que, caso possível, sejam de datas próximas. Isso de modo a não desarticular os textos do momento intelectual do filósofo. Nesse caso, deve-se conferir o § 7, intitulado *O caráter linguístico da poesia*, constante em *Hinos de Hölderlin* (HEIDEGGER, 2004, pp. 62-78), preleções que 1934-35, parágrafo esse que possui grande semelhança estrutural à conferência mencionada acima. As datas dos escritos evidenciam-nos que são frutos do mesmo movimento de pensamento. Esse último texto, da mesma maneira, não menciona a constituição da quadratura, porém, articula e explicita de modo muito singular alguns de seus elementos principais.

primeira parte do fragmento, aquele que diz respeito ao ente que emerge e se fecha novamente no obscurecimento, fenômeno de instalação da verdade.

2.3. A Poesia e a articulação com a quadratura

No pensamento de Heidegger, a arte da palavra ganhará primazia sobre todas as demais por ser aquela resguardada no âmbito da língua, sendo essencial para a reflexão sobre o acontecimento do ser evocado poeticamente na nomeação do mundo. Isso porque a *Poesia (Dichtung) revela-se como a instauração do ser através da palavra*, de modo que faça aparecer o mundo como mundo, isto é, como acontecimento do ser. É justamente isso o significado do “regresso à origem”, como marca o fragmento estudado. Tal regresso não é outra coisa que o retorno ao ser mesmo, retorno marcado pela renúncia ao ente determinado, hipostasiado, de maneira que desinstrumentalize os sentidos já sedimentados do mundo pela tonalidade afetiva fundamental da Poesia deixando que desvele novos significados. Tal origem é total nascividade, é *physis*, cujo modo de realização é Poético.

Ao nomear o acontecimento que instaura o ser como Poesia, Heidegger se refere não a um estilo artístico, mas a um dizer projetante de mundo que se instala epocalmente. A essência da Poesia é a irrupção do ser pela palavra, excedendo, portanto, o domínio da literatura. Em *A origem da obra de arte*, texto publicado em 1950, o filósofo diz que “o dizer projetante é Poesia: a fábula do mundo e da terra, a fábula do espaço e do jogo do seu combate e, assim do lugar de toda a proximidade e afastamento dos deuses. A Poesia é a fábula da desocultação do ente” (HEIDEGGER, 1990, p. 21).

Entendemos que a Poesia é a palavra essencial por instaurar uma aproximação fundamental do ser-aí às coisas – por isso é a dimensão mais autêntica da linguagem. O poeta seria aquele que pensa poeticamente a coisa, revelando a diversidade de sentidos que estavam até então ocultos à medida que poetiza o que há de mais simples e caro. A coisa é aquilo que reúne integrando os quatro elementos da quadratura. Por isso, o pensar poético ao trazer à palavra essa integração, torna-se aquele que manifesta a dimensão do sagrado, sendo o poeta o que capta os traços fugidios dos deuses e nomeia a essência das coisas. Depois de *Hölderlin e a essência da poesia*, a linguagem poética ganhou a credencial de linguagem do ser e do sagrado.

Nessa conferência, a Poesia é compreendida – a partir de um fragmento de Hölderlin – como “a mais inocente de todas as ocupações” (HEIDEGGER, 1962a, p. 43). Isso porque o poeta aclama e cumpre o seu canto na modesta forma do jogo. A título de elucidar essa questão, não se deve entender o fenômeno do jogo como distração na qual o ser-aí se esquece de si, mas, referindo-se especialmente à Poesia, como aquilo que desinstrumentaliza as palavras deixando-as vigorar em seu sentido mais fundamental, qual seja, em sua forma descobridora de mundo⁹³. Sendo assim, não pode haver a experiência do ser fora da linguagem, “e toda linguagem, articulando um dizer que nos põe em diálogo com o mundo, é Poesia (...) a grandeza do inaugural, do começo irruptivo” (NUNES, 2012, p. 262). A Poesia se realiza possibilitando a irrupção do ser na coisa de modo a permitir a eclosão da palavra evocativa que lhe é própria. Assim, o dizer se dá *como* Poesia através de uma reivindicação de

⁹³ Para acompanharmos o problema do jogo, valemo-nos, especialmente, da obra de Hans-Georg Gadamer *Verdade e método I – Traços de uma hermenêutica filosófica*. Gadamer estabelece que jogo é o fenômeno que permeia toda e qualquer configuração fluida daquilo que emerge em um campo de mostração. À revelia do espaço prévio cristalizado no qual se dá, o jogo não tem nenhum sentido já implícito, ou mesmo se vale de sentidos sedimentados em absoluto, mas, este espaço se descobre na medida em que o jogo mesmo instaura novos significados. Por isso mesmo, o jogo possui a capacidade de sempre se revigorar, em uma constante repetição, possuindo, portanto, regras próprias. Consequentemente, está além da apreensão estética ou metafísica, cabendo falar em jogo sempre e a cada vez que se referir ao modo de ser próprio daquilo que se revela, tomando sempre por base, claro, o campo referencial no qual o jogo instaura e redimensiona. O dinamismo desse fenômeno está justamente em possibilitar uma plena doação de algo para algo, e isso de maneira absolutamente indiferente àquilo que promove tal dinâmica. Não há, destarte, uma matéria ou substrato para indicar formalmente o que é o jogo ou mesmo a partir do que ele provém, uma vez que este fenômeno só se deixa mostrar ao passo em que já está acontecendo.

O segundo sentido que se constrói para o jogo, conforme Gadamer, é o fato de o jogo se instaurar como possibilidade para um indivíduo em participar a partir daquilo que se mostra em seu campo referencial, a saber, o seu mundo. Isto aponta para a manifestação de uma possibilidade de relação desse indivíduo, e que, a partir dessa possibilidade, este pode entrar ou não na dinâmica e no modo de ser próprio do fenômeno apresentado – no caso da explicação de Gadamer, da obra de arte. O homem joga a partir do momento em que se deixa conduzir pela possibilidade aberta no jogo, o que corrobora a ideia desse fenômeno ser interpretado como uma configuração fluida que possibilita a instauração de sentido. Deste modo, o indivíduo, o espectador da obra, é afetado pela experiência aberta no âmbito do horizonte significativo descortinado pelo jogo, e, isso, sempre destituído de qualquer critério ou aparato subjetivo (ao menos previamente) de controle sob essa coisa ou situação que se apresenta. O que se chamou acima de configuração fluida é, justamente, a doação plena do homem às coisas, e estas, conjuntamente a situação dada, passam a mostrar-se a partir de um centro dinâmico e irradiador próprio de sentido. No acontecimento do jogo, dá-se o surgimento do jogador, e não o contrário, o jogador ao se colocar na esfera do jogar possibilita a irrupção do jogo. Gadamer pensa que antes de escolher jogar, o jogador já foi *escolhido* pelo jogo que se abre às suas possibilidades, ou seja, o jogo já se mostra em uma dinâmica própria de maneira que o jogador possa nele entrar. Conforme Gadamer: “O modo de ser do jogo, portanto, não implica a necessidade de haver um sujeito que se comporte como jogador, de maneira que o jogo seja jogado. Ao contrário, o sentido mais originário de jogar é o que se expressa na forma medial. Assim, por exemplo, costumamos falar que algo ‘está jogando’ em tal lugar ou em tal momento, que está se desenrolando como jogo, que algo está em jogo” (GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I – Traços de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flavio Paulo Meurer. Bragança Paulista, SP: Ed. São Francisco/Vozes, 2005, p. 157).

nomes, não qualquer nome, mas, de palavras essenciais criadas em uma livre doação do poeta a um dito fundador de mundo.

Nessa conjuntura, o poeta seria aquele que aprende que a criação emerge de um lento trabalho dedicado e preciso construído com paciência e gradual maturação, um trabalho repleto de uma obediência constante às próprias regras impostas pelo seu mundo. Como escrito acima, poetas como F. Hölderlin, R. M. Rilke, S. George e G. Trakl são trazidos por Heidegger para meditar radicalmente sobre o vigor da linguagem. Em sua obra, por exemplo, Hölderlin pensava que o poeta é um homem predestinado a celebrar todas as coisas sob uma missão arriscada e irrecusável. Heidegger não pensava diferente. Em *Por que poetas?*, conferência pronunciada em 1946 e publicada em 1950 (HEIDEGGER, 1962b, p. 220-260), o filósofo escreveu que os poetas são “estes que se arriscam mais, um sopro a mais, expõem-se ao risco da língua. Eles são os dizedores que dizem mais. Pois este sopro onde eles mais se arriscam não é o dizer ordinário dos homens” (HEIDEGGER, 1962b, p. 229). Esse dizer *extraordinário* da Poesia é um meio de acesso ao mistério das coisas porque penetra em suas profundezas menos visíveis tornando dizível o que até então pairava no inaudito. Por isso, junto aos pensadores, os poetas são considerados os guardiões da linguagem, contudo são os únicos capazes de perceber os acenos dos deuses⁹⁴.

Ao se falar corriqueiramente sobre Poesia, entende-se, de antemão, que ela é expressão de vivência de um indivíduo, ou expressão das massas, de cultura, de uma raça ou ainda como expressão do espírito de um povo⁹⁵. Nada disso faz sentido ao tomarmos a compreensão de Heidegger acerca da Poesia (*Dichtung*). O dizer poético é mais elevado que o dito do falatório⁹⁶. O falatório, modo fundamental de acontecimento da decadência⁹⁷ conjuntamente à curiosidade e ambiguidade, é o discurso do impessoal sempre articulado com as sucessivas sedimentações do mundo. Não significa conversa fiada ou palavreado, somente, mas é o discurso que confere a tônica da fala esvaziada de sentido, sendo, por conseguinte, o desgaste radical da linguagem. Não se entenda, com isso, um modo depreciativo da linguagem, mas,

⁹⁴ Conferir, em especial, a *Carta sobre o humanismo*, texto de 1946, constante em *Marcas do caminho*. Cf. HEIDEGGER, 2008b, p. 326.

⁹⁵ Conferir o § 4, intitulado *Sobre a essência da poesia*, de *Hinos de Hölderlin*. Cf. HEIDEGGER, 2004, pp. 33-47.

⁹⁶ Conferir o § 35. *A falação*, de *Ser e Tempo*. Cf. HEIDEGGER, 2008c, pp. 231-234.

⁹⁷ Conferir o § 38 de *Ser e Tempo* intitulado *A decadência e o estar-lançado*. Cf. HEIDEGGER, 2008c, pp. 240-246.

uma forma fundamental dessa se realizar, sendo esta, em especial, a forma comum de articulação do discurso cotidiano. O falatório, nessa perspectiva, é uma vertente da Poesia, sendo a Poesia aquilo que articula até mesmo o discurso hodierno. Porém, é mais originária que o falatório ao passo que desinstrumentaliza os sentidos (as palavras) determinados deixando-os entregues às novas reestruturações do mundo.

Ao evidenciar assim o falatório, isso não significa que o poeta nunca esteja no âmbito dessa modalidade da linguagem, uma vez que isso seria impossível já que o impessoal é um modo de ser predominante a todo ser-aí, mas, o dizer, tanto do poeta, quanto do homem hodierno, se separa à medida que o poeta fala se expondo ao perigo da língua, isto é, ao perigo de ser consumido pelo acontecimento do ser, fato que qualquer ser-aí imerso na impessoalidade não se dispõe. Impessoalmente, o ser-aí está lançado sempre no interior de um discurso (*Rede*) que já descerrou. A tônica da linguagem na impessoalidade é justamente a disposição do ente em questão na teia semântica que compõe o seu mundo, sempre próximo, habitual e sedutor. A linguagem, assim, acontece sempre e a cada vez que o mundo já se deu.

O discurso impessoal não é de modo algum a fala de propriedade, pois se torna o campo, na maioria das vezes, da conversa fiada. O perigo próprio da linguagem, aquele que dispõe o ser-aí em cada época e abre a possibilidade deste se valer dos entes, perde totalmente seu caráter originário na semântica sedimentada e impessoal do mundo. Não obstante, seria inviável concluir que o pensador e o poeta também não participariam dessa estrutura, uma vez que, enquanto ser-no-mundo, cada um deles também já se coloca no âmbito sedimentado de sentidos, tecendo, assim, a malha referencial de seu mundo.

O que efetivamente separa o poeta do homem hodierno é o fato de o primeiro cantar a essência das coisas e do sagrado, evento que passa despercebido ao homem comum. Ora, como escrito acima, Poesia não é literatura, mas modo radical de desencobrimento do mundo. Sem Poesia, não há linguagem, e se não há linguagem não há mundo, não há existência, não há História. Escreve Heidegger em *Ser e verdade*, preleção de 1933, “Porque o homem – e somente porque o homem pertence a esta essência, por isso é que ele existe *na linguagem*” (HEIDEGGER, 2007, p. 113). Fica evidente que linguagem não é somente modo de boca, mas, é acontecimento de ser. “A linguagem é concentração normativa e, com isso, a abertura e manifestação da estrutura do sendo” (HEIDEGGER, 2007, p. 127). E isto porque, enquanto tonalidade afetiva fundamental, a Poesia se realiza como instauração de sentido.

As palavras, por seu turno, tornam-se por meio do poeta um manancial de sentidos não

instaurados com a mesma intensidade pelo homem comum. Ambos, contudo, participam da Poesia porque, primeiro, tem a sua existência disposta no cerne de toda e qualquer irrupção do ser pela palavra, isso entendendo que a cada vez que se nomeia algo é um horizonte de sentido que se apresenta. Em segundo lugar, porque estão, o poeta e o homem comum, no âmago do perigo máximo da língua, aquilo que ela também pode engendrar, que é a criação da ameaça ao ser. Por fim, em terceiro lugar, participam, tanto o poeta quanto o homem hodierno, daquilo que possibilita qualquer comunicação – a manifestação do ser no ente, já que “nenhuma coisa é (existe) onde falta a palavra” (HEIDEGGER, 2008a, p. 174). Sendo aquilo que nos condena e nos redime, isto é, que nos dimensiona tão extremamente nas cercanias de nossa finitude, a língua é o mais paradoxal: “enquanto coisa mais perigosa, a língua é a coisa mais ambígua e ambivalente. Coloca o Homem em uma zona de supremas realizações e mantém-no, ao mesmo tempo, na área de uma derrocada de consequências insondáveis” (HEIDEGGER, 2004, p. 65), já conclui o trecho aqui analisado.

A linguagem, de outra maneira, bem como qualquer uma de suas formas de realização, não se reduz a expressões, signos e significados. Não é apenas, como entendia Roland Barthes em seu clássico *Elementos de semiologia* (BARTHES, 2006): “A Língua é então, praticamente, a linguagem menos a Fala: é, ao mesmo tempo, uma instituição social e um sistema de valores” (BARTHES, 2006, p. 17). Uma forma de expressão qualquer é um modo dentre outros da linguagem se manifestar, contudo, não a única ou a mais importante. Por isso, não há nenhum sentido em reduzir a linguagem a sistemas de valores sociais, ou mesmo signos.

No caso do poema, ele sequer é uma estrutura linguística. A Poesia não é um processo interior pelo qual se produzem poemas. Em *A linguagem* é afirmado que não se pode definir conceitualmente a essência da Poesia pelo fato de ela ser uma experiência⁹⁸. A Poesia tem outra maneira de mostrar, de produzir jogo, de fazer aparecer, possibilitando a manifestação de mundo, a instauração da rede referencial na qual todo ser-aí é partícipe. É, em essência, a própria saga do dizer. Não obstante, o filósofo deixa claro nas entrelinhas que a essência da linguagem é a instalação do ser pela palavra, recolhendo-se no acontecimento apropriador do próprio ser, delimitando, assim, o espaço de realização da própria Poesia e a diferença entre

⁹⁸ Nessa mesma direção, Heidegger escreve sobre a linguagem: “Queremos pensar a linguagem ela mesma e somente desde a linguagem. A linguagem ela mesma: a linguagem e nada além dela. A linguagem ela mesma é linguagem”. A noção de experiência, por sua vez, será elucidada no próximo capítulo. Cf. HEIDEGGER, 2008a, p. 8.

ser e ente. O poetizar (*Dichten*), destarte, é o formular originário com recurso à linguagem, sendo por isso o modo mais acabado de realização do dizer. Isso já deixa claro também a vinculação essencial do dizer com a fala cotidiana.

A Poesia, enquanto dizer inaugural do mundo tem na fala cotidiana o uso habitual da linguagem revelando, pela própria fala, o *testemunho* do ser no ente. “A linguagem fala” (HEIDEGGER, 2008a, p. 9), *mundanizando* o mundo, já diz uma famosa frase de Heidegger em *A linguagem*; uma coisa só pode vir a aparecer quando acontece a linguagem⁹⁹. Tratando-se a linguagem como o acontecimento que possibilita a efetivação de qualquer fenômeno, pode-se entender que a linguagem, ao criar um mundo, possibilita a *mundanização* do mundo, a *coisidade* da coisa, isto é, o *sendo* do ser no ente. Conforme Marlène Zarader:

Ora, tudo o que foi dito, desde o início deste estudo, da clareira [isto é, da abertura] e do desabrigo, mostrava com evidência que o homem não podia ser o seu criador, que podia no máximo ser seu guardião, e que é muito pelo contrário *a partir* do desabrigo e nele que o homem podia ser *enquanto* homem. Mas se a linguagem tem, como confessam os Gregos, algo em comum com o desabrigo, e se este desabrigo não é nenhuma obra humana, então o homem não é o “sujeito” da linguagem, e não pode de maneira nenhuma tornar-se o seu senhor. Muito pelo contrário, é o ser humano que “repousa na linguagem” e “só pode advir a partir dele”. Por aí se vê que não é uma pressuposição heideggeriana qualquer, mas é a própria experiência grega que exige que a fórmula corrente (“o homem fala”) seja substituída por outra (“a linguagem fala”) (ZARADER, 1990, p. 239).

Dessa maneira, a Poesia é o modo pelo qual se capta os traços dos divinos. O fato de a Poesia ser uma tonalidade afetiva fundamental significa que essa tonalidade afetiva se articula intimamente ao dizer. O poeta fala a partir do seu lugar no mundo, tendo por orientação o próprio dizer. Toda rede semântica do mundo se mostra no interior dessa tonalidade, deixando que a “voz do dizer” se vincule ao poeta de maneira que todo o espaço aberto seja circunscrito e reinstalado por sua palavra, e isso de modo que a tonalidade afetiva fundamental “abre o mundo que recebe, no dizer poético, a marca do ser” (HEIDEGGER, 2004, p. 81). Os divinos, dessa maneira, resguardam as manifestações do sagrado que o poeta “percebe”¹⁰⁰ privilegiadamente.

Sagrado, para Hölderlin, é toda forma de ser que nos lança em uma plena renúncia, isto é, a renúncia a todo e qualquer proveito próprio (HEIDEGGER, 2004, p. 85). Não se

⁹⁹ “Onde a palavra falha, não há coisa. A palavra disponível é o que confere ser à coisa.” Cf. HEIDEGGER, 2008a, p. 174.

¹⁰⁰ Devemos frisar que essa percepção não é sensitiva, mas *dispositiva*, isto é, acontece mediante uma tonalidade afetiva que possibilita a imersão do ser-aí do poeta na dimensão aberta pelo horizonte em questão.

entenda essa renúncia como um valor cristão, ou mesmo como qualquer forma de impotência da vontade, um desequilíbrio do desejo, ou compaixão em relação a algo. Esta renúncia é uma forma de abandonar-se integralmente ao jogo próprio da quadratura. Os deuses residem nas relações fundamentais nas quais o ser-aí está imerso, porém se escondendo no inaudito do mistério. Não possuem corpo físico e nomes como os deuses gregos, por exemplo – considerando o fato de Hölderlin ter sido um estudioso da cultura grega. São apenas indigência e renúncia. Renúncia plena significa abandono consentido à realização de mundo – acontecimento esse que se realiza como *physis*, como nascividade, ou como irrupção, regresso à origem. Renúncia ao proveito próprio diz ainda que todo o horizonte de possibilidades que circunscrevem a existência do ser-aí não é senão um apelo supremo de indigência. É o esvaziamento de toda forma de arbítrio, de esforço subjetivo (que sempre é para cunho próprio), de ímpeto descontrolado da vontade, do desejo, de miséria e mesquinha.

Não obstante, essas formas de realização das possibilidades do ser-aí não precisam ser aniquiladas, mas, deve-se aprender a conviver com elas, uma vez que não são mais que modos de ser desse ente, de ser-no-mundo. Um cão não sente preguiça, ódio ou antipatia. Estas são características e modos de ser do ser-aí. São traços da sua decadência, do predomínio do impessoal. Hölderlin, no entanto, dizia em sua Poesia que essas formas decadentes de ser do Homem não são propriamente deuses, mas, configuram a fuga desses deuses, que sempre se mostram mediante seus acenos. O poeta é aquele que capta esses acenos; são os mortais que detectam os traços dos divinos que estão a fugir¹⁰¹. Nem mesmo os pensadores são capazes de

¹⁰¹ Esta fuga é traço da “meia-noite do mundo” (como escrito em *Por que poetas?*), ou seja, justamente o obscurecimento da quadratura. Essa escuridão é o que Heidegger chama em *Contribuições à Filosofia: acerca do acontecimento apropriativo* de maquinação; ele não se refere à trama e à intriga, mas à automatização do fazer como modo de ser próprio do homem moderno. Nas *Contribuições à filosofia – acerca do acontecimento apropriativo*, a maquinação é expressa como a presença do estável; é o desencantamento da coisa que enleva e imprime poder. Por isso, o filósofo identifica a instauração da época da técnica com a época da falta de enraizamento originador do esquecimento fundamental, ou seja, é a época de acabamento da metafísica, da consumação do esquecimento do ser e, concomitantemente, do esquecimento que radica a maior pobreza do ser-aí: *a indigência da carência de indigência* (Cf. HEIDEGGER, M. *Contribuições à Filosofia – acerca do acontecimento apropriativo*. Trad. Dina Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2003, p. 99). A época da técnica é o acabamento da metafísica enquanto polarização na qual radica todo o esquecimento do ser. “A maquinação determina a entidade do ente” (HEIDEGGER, 2003, p. 101). Essa sentença basilar das *Contribuições* encontra sua *ressonância* na dissipação daquilo que não é *entidade*, isto é, daquilo que possibilita a instauração mesma do ente em seu ser. O advento dessa instauração tem em seu bojo, também, o acontecimento da falta de proveito próprio. A gratuidade desse acontecimento é identificada com a fuga de toda divindade. Nenhum deus se junta mais aos mortais ou às coisas, e não se junta porque, na insurreição e revolta humana contra a sua própria condição, o ser-aí busca se autodeificar. Revolta-se contra a própria condição, porque o Homem é essa radical carência e pobreza, sendo essa mesma indigência, o que o impele em direção ao mundo no qual deve sempre lançar-se numa nova realização. Na fuga dos deuses se apaga o esplendor da divindade no mundo. A fuga é, portanto, a incapacidade de recolhimento das diferentes noções constitutivas da quadratura na coisa. A coisa não recolhe mais nenhum divino, ao passo que se torna puramente *coisa* entendida em sentido tradicional, isto é, ente

percebê-los. Mas os poetas são, juntamente aos pensadores, os guardiões da linguagem. Em suma: a Poesia, além da possibilidade de instauração do mundo, é também a nomeação da essência das coisas e dos divinos. Por isso, o ser-aí habita poeticamente o mundo. Dessa forma, escreve Heidegger na abertura de sua *Carta sobre o humanismo*, de 1946:

A linguagem é a morada do ser. Na habitação da linguagem mora o homem. Os pensadores e os poetas são os guardiões dessa morada. Sua vigília consiste em levar a cabo a manifestação do ser, na medida em que, por seu dizer, a levam à linguagem e nela a custodiam (HEIDEGGER, 2008b, p. 326).

O ser-aí habita o seio do mundo que se faz descoberto pela linguagem. Aliás, só há mundo onde há linguagem; mundo esse que se realiza como quadratura, que é revelada pela Poesia (*Dichtung*). Poesia é linguagem, é essência descobridora, desveladora (*alétheia*, verdade) de mundo, o que acena, ainda que de forma tímida, para a relação fundamental entre linguagem e verdade, como logo veremos no próximo capítulo dessa dissertação. O ser-aí habita a linguagem – não a possui como característica, mas, está disposto nela de maneira constitutivamente radical, de forma a concluir que o ser-aí habita poeticamente o mundo. Habitar poeticamente significa: salvar, resguardar a terra *como* terra, acolhendo o céu *como* céu, aguardando os divinos *como* divinos, e sendo capazes de morte *como* morte; é ser e pertencer radicalmente ao deixar-ser que perfaz a essência mesma da liberdade – a essência da verdade. Habitar poeticamente é *deixar* que o mundo *seja* o que é.

2.4. O habitar poético do Homem e a sua residência na linguagem

objetivo para uso e manuseio inadvertido visando benefícios subjetivos. A fuga dos deuses, expressão cara a Heidegger em variadas obras do segundo movimento de seu pensamento, é justamente a *entidade do ente* obliteradora de todo enraizamento e gratuidade. A falta dos deuses tornou-se a instauração do desabrigo. Esse desabrigo indigente se reveste na forma de uma perda do enraizamento na quadratura em benefício de um pleno risco, cujo traço determinante é o fato dos mortais desafiarem a morte constantemente. No interior da noite do mundo, a época da técnica, os mortais imergem em um modo impessoal predominante, sendo esse um grande risco. Dispersam em suas ocupações cada vez mais voltadas para o bem estar próprio. Nessa dispersão, o dizer originário da linguagem, por exemplo, transforma-se em má prosa, em conversa fiada. A quadratura desaparece em meio ao redemoinho da novidade e ao predomínio da inovação. Na noite do mundo, a linguagem, tal como Heidegger entende (Cf. HEIDEGGER, 2008b, 236), perde sua dimensão originária. Nessa perspectiva, buscando entender quem são os pensadores dessa época da indigência, Heidegger se vale de um verso de Hölderlin para perguntar: “para que poetas em tempos de indigência?” (HEIDEGGER, 1962b, p. 221). A resposta se insinua justamente com a finalidade de mostrar a essência dessa noite. A noite do mundo é a época na qual se estreita a miséria, e esta é o esquecimento da verdade do ser. Entende-se essa miséria, como exposta acima, como o traço determinante daquela noite (HEIDEGGER, 1969b, pp. 220 ss.). No bojo dessa mediocridade acontece o desgaste e o embotamento da linguagem. Conforme Heidegger, “as coisas, inclusive a linguagem do dia-a-dia ficam desgastadas, embotadas, desfeitas e ocas pelo uso” (HEIDEGGER, 2004, p. 31).

Sempre que falamos o verbo habitar, somos remetidos para o significado usual dessa palavra, qual seja, o de moradia e de residência. Habitar é morar em, fincar residência em algum lugar. Entretanto, também poderíamos ainda dizer: habitar é de-morar, sabendo que a preposição “de” significa “estar em direção à”, isto é, pôr-se a caminho de algo. O sufixo “morar” remete-nos, por sua vez, à moradia, “moro em”, pertencimento à. Habitar é esse de-morar no sentido de pertencer – pertencimento que se liga à essencial-intimidade do ser-aí com o seu mundo. Habitar é pertencer àquilo que nos é próprio. Não tem, portanto, nenhuma conotação de residência, de casa, de caixa postal, mas, evidencia um pertencimento essencial àquilo que se mostra de forma particularmente próxima no campo referencial que é o do ser-aí.

No § 12 de *Ser e Tempo* intitulado *Caracterização prévia do ser-no-mundo a partir do ser-em como tal*, Heidegger expõe a estrutura ser-em que dá nome ao parágrafo e expressa um dos modos fundamentais do ser-aí, remetendo ao modo no qual esse ente habita. Ser-em é um existencial do ser-aí, sendo por isso um modo de ser fundamental desse ente. Este “em”, em alemão, deriva-se de *–innan*, que dizia morar, habitar, deter-se. A partícula *–an (innan)* remete-nos a hábito, estar habituado a, familiarizado com. No antigo alto alemão, havia outra palavra para dizer habitar. Em *Construir, habitar, pensar*, conferência proferida e publicada em 1951, Heidegger refere-se a *buan*, palavra que significava construir, mas que também dizia habitar. *Buan*, construir-habitar, por sua vez, remetia a *ich bin, du bist*: eu sou, tu és. “Eu sou” significava: eu habito. Conforme Heidegger:

Bauen, buan, bhu, beo é, na verdade, a mesma palavra alemã *bin*, eu sou nas conjugações *ich bin, du bist*, eu sou, tu és, nas formas imperativas *bis, sei, sê*, sede. O que diz então: eu sou? A antiga palavra *bauen* (construir) a que pertence *bin*, sou, responde: *ich bin, du bist* (eu sou, tu és) significa: eu habito, tu habitas. A maneira como tu és e eu sou, o modo segundo o qual somos homens sobre essa terra é o *Baum*, habitar (HEIDEGGER, 2001, p. 127).

No início da conferência *Construir, habitar, pensar*, de 1951, Heidegger define habitar como pertencimento íntimo, essencial do ser-aí àquilo que é. Essencial aponta para o resguardo do ser-aí no cerne daquela forma extraordinária do mundo, a quadratura. Para tanto, lembramos então o fragmento 119 de Heráclito citado acima: “A morada do homem, o extraordinário” (HERÁCLITO, *apud* CARNEIRO LEÃO, 2005, 91). Contudo, não é um extraordinário como algo fora do comum, não cotidiano, mas, apenas com um caráter de experiência fundamental. Essencial, nesse contexto, significa a experiência de realização de um modo de ser do ser-aí, não se reduzindo a uma determinação de antemão estabelecida

desse ente. Por outro lado, pertencimento constitui aquela essencial-intimidade¹⁰², que perfaz toda forma de evocação (trazer a íntima proximidade) realizada na linguagem (no dizer).

Pertencer essencialmente ao mundo perfaz uma forma autêntica de ser-no-mundo, pois, como foi exposto, pertencer diz: ser habituado a, de-morar-se em. Não se entenda “autêntica” como original, genial, mas, como a singela simplicidade evocada na quadratura. Habitar é o modo de ser no qual o ser-aí está disposto no seio da quadratura em sua realização. O habitar sempre se revela no desempenho de algo habitual, comum e cotidiano. O poeta habita a Poesia na medida em que poetiza, e isto significa quando ele se dispõe ao advento do ser, a sua irrupção. Habitar é estar abandonado ao que cotidianamente se faz comum, tornando-se hábito, ao qual se pertence propriamente. O hábito cotidiano é aquilo que cunha um caráter, traça a marca, forja um estigma: constrói identidade. Aqui não se fala em RG (registro geral, cédula de identidade), mas daquilo que vigora no ente ao ser, deixando-o ser isso o que é. Ao ser-no-mundo o ser-aí se descobre tal como é à medida que habita propriamente a unidade originária de terra e céu, deuses e mortais.

Ao afirmar que o habitar constitui o pertencimento do ser-aí àquilo que lhe é próprio, ou seja, ao seu poder ser no mundo, entende-se que um traço fundamental desse ente é sua proximidade a toda relação que se mostra como essencial. Consoante a esse pertencimento essencial, Heidegger assinala que tal relação instala uma escuta cuidadosa disso com que se relaciona. Essa escuta – modo descoberto no dizer – não é o simples ato de ouvir o que se fala. Constitui antes uma obediência ao que se mostra em seu ser. Esse obedecer ao mundo, melhor, a isso que se manifesta no mundo, funda-se no cuidado com essa relação essencial de forma elementar e originária, uma vez que se libera a possibilidade do ser-aí recolher-se no empenho e realização de si mesmo à medida que se enraíza nisso que é habitual, sendo o

¹⁰² O próprio Heidegger já pensava que *Innigkeit*, que na tradução de Henry Corbin se dá como “*essentielle-intimité*” (Cf. HEIDEGGER, 1962a, p. 46), da qual aqui nos valem, é a ação de juntar e disjuntar “situações”, isto é, separar cortando. “Mas as coisas estão em conflito. Isso que disjunta as coisas, mas ao mesmo tempo aquilo que as conjuntam, é isto o que Hölderlin chamou de essencial-intimidade” (*Idem*). Esse fenômeno expressa sua força no que tange ao acontecimento apropriativo próprio do ser nos entes. A essencial-intimidade é o poder daquilo que se mostra e tende a se ocultar, trazendo à proximidade (o ser sendo no ente), à intimidade, mas, ao mesmo tempo, lançando-se no obscuro do ocultamento. Por outro lado, essencial-intimidade é isto que nos remete a toda forma de habitação, tal como se entende aqui o habitar. Morar na linguagem é uma forma de essencial-intimidade, tomando essa noção como traço determinante daquilo que se impõe a aparecer como mundo. O mundo se mostra sempre como essencial-intimidade, participando daquilo que manifesta algo, mas também aquilo que irrompe toda forma de conflito, isto é, o seu ocultamento. É um traço fundamental da negatividade própria do ser-no-mundo. É o mostrar que paradoxalmente ao ocultamento, o que aponta para a essência da verdade. Toda proximidade com a noção heideggeriana de verdade (*alétheia*) não é, sob qualquer hipótese, algo ocasional. A *alétheia* é justamente a essencial-intimidade, o conflito que disjunta (oculta) e conjunta (descerra) as coisas.

testemunho do ser, termo tão caro no fragmento aqui estudado. Conforme Gilvan Fogel, em seu texto *Vida como um jogo de mando e de obediência* (FOGEL, In: BARRENECHA, 2001, p. 61), tal recolhimento é o próprio sentido de obedecer. Em sua raiz latina, obedecer provém de ouvir – *audire, ob-audire*. Obediência significa escuta, e escuta perfaz o modo próprio ao qual o ser-aí está disposto nisso que se mostra fundamentalmente como seu.

O modo radical de o ser-aí ser sobre a terra é o habitar. Nessa perspectiva, Heidegger pensa o habitar como modo no qual os mortais – os seres-aí – demoram-se nisso que lhe é essencial e habitual sobre a terra, de forma que este demorar possa guardar o sentido mais íntimo que esse habitar possui. O traço fundamental do habitar é o resguardar. Resguardar é a experiência de demorar nisso que é próprio do ser-aí. Demorar, por seu turno, significa estar entregue a todo e qualquer pertencimento essencial, de modo que constitua o vigor de estar abrigado nisso que é mais próprio, próximo e comum, ou seja, o mundo – a quadratura. Por isso, habitar significa estar entregue ao âmbito de pertencimento àquilo que é, sendo esse o sentido originário de quadratura. A quadratura irrompe na medida em que constitui a dimensão mais própria de realização do mundo por realizar-se, em sua verdade, enquanto modo de acontecimento e instauração originária do próprio mundo. Este sempre se instala na dimensão aberta dessa unidade originária a qual o ser-aí está lançado, e para dizer esse acontecimento tão fundamental, a linguagem carece de seu dizer mais elevado, qual seja, o dizer poético.

O Homem habita poeticamente na medida em que está resguardado no âmbito de irrupção do ser no ente. O Homem reside nessa morada segura, a linguagem, a qual o mundo sempre se lhe apresenta como o seu horizonte possível de possibilidades. Homem é só um poder-ser quando resguardado no bojo da linguagem, esta que é a casa do ser. *Nela e por meio dela o ser se deixa mostrar no ente. “O Homem tem o seu fundamento na linguagem”*, já escrevia Heidegger em *Hölderlin e a essência da poesia* (HEIDEGGER, 1962a, p. 49). E que fundamento é esse senão a dinâmica inaugural de mundo, sua gratuita doação? Essa dinâmica significa justamente o horizonte que deixa todo o ente se mostrar como é, inclusive o próprio ser-aí. A linguagem revela, destarte, a finitude própria desse ente; mostra que o Homem não está dado e pronto previamente, mas, é aquilo que se descobre em um mundo revelado. E enquanto acontecimento fundamental, o que a linguagem funda é de-mora (HEIDEGGER, 1962a, p. 51), isto é, a permanência, a proximidade e mesmo a lida com as coisas. Isso não significa afirmar que esse ente seja subsistente, sempre já esteja disponível, mas, claro,

sempre se mostrará mediante uma determinação. A *de-mora*, traço característico da quadratura, se *mostra* como a persistência do aparecer contra o movimento que o leva novamente ao obscuro resguardo – o ocultamento na verdade. É justamente essa persistência o aceno dos deuses: o aceno é aquilo que deixa que o ente apareça e persista vigente.

Nessa mesma direção, isso que *se de-mora* é também o que tende a se esconder. No resguardo e residência do ser-aí na linguagem, na Poesia, esse ente está na verdade – na *alétheia*. A linguagem é o centro irradiador da verdade¹⁰³, e esta a maneira na qual se certifica que o ente é quando desvela. É por isso que o poeta é aquele que nomeia os deuses bem como tudo aquilo que é por meio da palavra essencial. “A Poesia é fundação do ser pela palavra”¹⁰⁴, configurando, portanto, a segunda modulação da essência da linguagem.

Assinalamos, assim, a relação fundamental entre linguagem e verdade. A verdade não tem nenhum caráter de concordância do intelecto subjetivo a uma coisa qualquer no mundo que lhe é exterior, mas, expressa a dinâmica mesma da linguagem, qual seja, a de desveladora do ser no ente. A linguagem é, por assim dizer, o próprio desvelador, enquanto a verdade é o acontecimento que possibilita ao desvelado se mostrar como tal. Ambos se dão simultaneamente. Para compreender esse conceito, é necessário que se entenda a noção de verdade, termo tão singularmente tomado de empréstimo por Heidegger. Dessa forma, o próximo capítulo tem por tarefa expor a constituição mesma da verdade, tecendo o paralelo com a linguagem.

¹⁰³ Cf. HEIDEGGER, 1962a, p. 53; ZARADER, 1990, p. 76.

¹⁰⁴ Cf. HEIDEGGER, 1962a, p. 52.

3. LINGUAGEM E VERDADE: SOBRE O ACONTECIMENTO DA *ALÉTHEIA*

A partir de alguns textos que datam principalmente da década de 1930¹⁰⁵, as meditações de Heidegger se voltaram para o estudo de certas palavras fundamentais que perderam o seu sentido originário com o decorrer do pensamento metafísico. Entende-se por *palavras fundamentais*, no interior da reflexão de Heidegger, alguns nomes que possuíam uma riqueza semântica expressiva capaz de evidenciar um pensamento ou alguma experiência radical. Não pertenciam, como observa Marlène Zarader (ZARADER, 1990, pp. 21-22), àquele que as pronunciava, mas, sua pronuncia abre o caminho do pensamento a fim de que essas palavras possam dar sentido ao ser, reconhecendo-o em suas diferentes modulações, a exemplo da verdade, da linguagem, da História e do tempo. Além dessas palavras, no contexto da presente dissertação, *dizer, logos, physis, Poesia e alétheia* são outros nomes originários.

Essas palavras não são fundamentais em graus de importância, de honra, ou mesmo de reputação, mas, o são porque possibilitam o reconhecimento das diversas regiões do ser; consideram as suas relações e modos de instauração, de maneira a deixar aparecer um novo horizonte significativo. Estão, todavia, além de qualquer instauração de âmbitos remissivos, já que todas essas palavras se articulam a partir de um mesmo centro emanador de força.

Se, ao longo da história ocidental, perderam vigor, foi justamente pela dimensão irruptiva que proporcionam, uma dimensão que traz à presença aquilo que, por meio delas, irrompe. Se caíram no esquecimento, foi precisamente porque o ser, ao revelar-se por meio dessas palavras, *dimensiona-se a si mesmo* como esquecimento, sendo esse o seu “primeiro registro de ocultação” (o retiro) (ZARADER, 1990, p. 22): *o ser se oculta para deixar o ente aparecer*. Todas essas palavras ganham sua força quando religadas ao seu centro. E o centro emanador de força de todas elas é justamente o *ser*¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Tomando como exemplo a palavra *alétheia*, verdade (palavra sobre a qual se meditará nesse capítulo), deve-se esclarecer que a preleção de 1928-29, *Introdução à filosofia* (HEIDEGGER, 2009), especialmente em sua primeira seção intitulada *Filosofia e ciência*, bem como *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 2008c), de 1927, mais detidamente no § 44, chamado *Presença, abertura e verdade*, já problematizam a questão da verdade. No entanto, apenas nos textos posteriores aos anos de 1930, especialmente em *Sobre a essência da verdade*, há desdobramentos que, até então, não tinham sido descritos de modo tão elaborado pelo pensador.

¹⁰⁶ “Mas as palavras fundamentais não são apenas instauradoras de regiões. Apontam para um centro. Se é certo que podem ser desdobradas em direção à sua diversidade, só encontram todo o seu sentido na condição de serem reenviadas à sua unidade primordial. Esta unidade – que constitui ‘o que há que pensar’ nos textos do começo, o que espera por ser pronunciado, para lá do começo e, contudo, graças a ele – qual é o seu nome? Considerada do

A partir da análise de *Ser e Tempo*, quanto às inúmeras articulações presentes na obra que manifestam a questão fundamental do *sentido do ser*, a linguagem mostrou-se interconectada ao problema do ser do ser-aí. Não há modos de pensar a linguagem em Heidegger sem remetê-la à essência do ser-aí, a saber, a sua própria existência¹⁰⁷. Não obstante, a clareza quanto ao horizonte de significados que perfazem o mundo se mostrou tão capital como a articulação que mostra o ser-aí em seus índices existenciais. O *nome*, como a palavra que apresenta um mundo, não pode perder o seu vigor nos meandros da cotidianidade. Contudo, para o mundo sedimentar-se, isso acontece e deve acontecer. Tal vigor coincide com a verdade.

Seguindo o caminho da linguagem, as cercanias que a delimitam são exatamente aquelas que divisam com a verdade. Não obstante, o que possibilita que o ente manifesto seja o que ele é? A linguagem revela o ente, e a verdade, embora também mostre esse ente manifesto, certifica sua mostraçãõ pela palavra. Linguagem e verdade desempenham a mesma função. A verdade, contudo, não certifica o desvelamento do ente a partir do intelecto na medida em que este formula enunciados ou proposições, como acreditava a tradição filosófica. Não obstante e, antes de tudo, corrobora o aparecimento do *ente* que participa e ganha o seu ser quando disposto no seio dessa mesma irrupção dos demais entes intramundanos. É isso que faz da ex-sistência do ser-aí algo no qual ele sempre in-siste: é se lançando na insistência do aberto que o ser-aí ganha o seu ser e, conseqüentemente, o seu mundo.

ponto de vista de seu enigmático teor, chamar-se-á ‘ser’; considerada do ponto de vista de sua função na história do pensamento, chamar-se-á ‘origem’” (ZARADER, 1990, p. 24).

Quanto ao segundo “registro de seu esquecimento”, este será chamado por Zarader, relendo Heidegger, de *esquecimento do ser*.

¹⁰⁷ Cf. HEIDEGGER, 2008c, pp. 85-89. O § 9 de *Ser e Tempo* intitulado *O tema da analítica da presença* [ser-aí] deixa claro que a essência do ser-aí é sua própria existência. “A ‘essência’ desse ente [ser-aí] está em seu ser”. [...] “A ‘essência’ do ser-aí está em sua existência” (HEIDEGGER, 2008c, p. 85). Na *Introdução ao Que é metafísica?*, texto de 1949, o filósofo ainda escreve o seguinte: “Somente o homem existe. O rochedo é, mais não existe. A árvore é, mas não existe. O anjo é, mais não existe; de nenhum modo significa apenas que o homem é um ente real, e que todos os entes restantes são irrealis e apenas uma aparência ou a representação do homem. A frase: ‘o homem existe’, significa: o homem é aquele ente cujo ser é assinalado pela in-sistência existente no desvelamento [*alétheia*, verdade] do ser a partir do ser e no ser. A essência existencial do homem é a razão pela qual o homem representa o ente enquanto tal e pode ter consciência do que é representado” (HEIDEGGER, 1996, p. 83).

O ser-aí habita e *insiste*¹⁰⁸ na irrupção do ser no ente. É nessa habitação que ele se junta aos demais elementos da quadratura. Nada pode *ser* onde não há linguagem, e esta enquanto residência do ser tem o seu esteio no cerne da verdade. Ambas se dão *revelando* o ente, cada uma, claro, a seu modo. Verdade e linguagem são o mesmo.

A primeira parte desse capítulo deverá esclarecer a formulação tradicional da verdade de modo a marcar, com clareza, o predomínio ao longo da tradição filosófica da enunciação¹⁰⁹, pautado especialmente na apreensão subjetiva de um indivíduo, em detrimento da mostração – entendida em âmbito originário, como se mostrou nos demais capítulos. O enunciado se define expressamente na tradição metafísica como a própria linguagem e esta, também pelo viés da tradição, como um conjunto de proposições. Desde a Antiguidade, com Aristóteles¹¹⁰, em especial, caminhando na contramão dos antigos gregos (os pensadores da origem como Anaximandro, Heráclito e Parmênides), o enunciado foi entendido como o pilar da linguagem e esta, em certa medida, da verdade. O que Heidegger propõe é justamente restaurar o sentido fundamental da *alétheia* como desvelamento. Para melhor compreensão desse tema, este capítulo será dividido em três momentos: o primeiro relativo ao problema da tradução do termo grego, especialmente para entender a maneira na qual ela nos foi legada; o segundo condizente a justificativa de interpretação de Heidegger da *alétheia* enquanto desvelamento; e a terceira, por fim, referente à interpretação tradicional dessa palavra originária.

A segunda parte desse capítulo versará sobre a primeira estrutura constitutiva da *alétheia*, aquilo que perfaz a modulação fundamental que possibilita o ser-aí participar de sua essência: a liberdade e o deixar-ser. Esses fenômenos são estruturas co-constituivas, portanto, inseparáveis. Esclarecer-se-á a noção heideggeriana de liberdade, noção essa muito distinta daquela da tradição, e a sua vinculação ao deixar-ser, fenômeno fundamentalmente essencial à estrutura da *alétheia*.

¹⁰⁸ Essa *insistência* não se dá mediante um querer consciente. Não é o ser-aí que escolhe insistir em uma determinada ocupação, mas, como poder-ser, este é constantemente lançado em sua facticidade de modo a realizar a sua existência. Existir, assim, não é nada pronto, já de antemão prescrito, mas, um jogo constante do ser-aí se enviar persistentemente para as próprias possibilidades que o constituem.

¹⁰⁹ Cf. HEIDEGGER, M. “Sobre a essência da verdade”. In: *Ensaaios e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996, pp. 149-170 (Coleção *Os pensadores*).

¹¹⁰ Cf. KELKEL, Arion L. *La légende de l'être – langage et poésie chez Heidegger*. Paris: Vrin, 1980, pp. 241-290. IV Capítulo, cujo título é *Linguagem e existência*.

Para se compreender bem o que significam liberdade e deixar-ser, deve-se evidenciar, em uma terceira parte desse capítulo, qual é a estrutura central da *alétheia*. Esta é a *clareira*. A *clareira* é a própria abertura do mundo, articulação que possibilitará à verdade se mostrar sempre indissociada ao seu ocultamento originário. Chama-se de *ocultamento originário* justamente a função arcaica da *alétheia*. Esta traz em seu nome a sua negação. *Léthe* significa esquecimento, retiro, *ocultamento*, forma na qual essa experiência está sendo nomeada ao longo dessa dissertação. Esse esquecimento é ainda duplamente negativo. Além da maneira aludida enquanto esquecimento, a *Léthe*, ademais, possui acoplada a si um $-\alpha$ privativo em sua origem semântica quando passa a *a-létheia*¹¹¹. O vigor de realização da *a-létheia* reside resguardado nesse traço separador, entre o $-\alpha$ privativo e o radical da palavra. Esse traço é a *liberdade* (Cf. HEIDEGGER, 1996, pp. 160 ss): a essência da verdade.

Por fim, o quarto passo proposto para o presente capítulo reside na relação fundamental que existe entre verdade e linguagem, de modo a justificar a compreensão de que tais fenômenos são de grande semelhança. Por isso mesmo deve-se atentar para um fator crucial: o presente capítulo se propõe a buscar pela constituição da verdade, mas essa, radicalmente, se converterá em se dirigir ao encontro da essência mesma da linguagem. Segue-se nesse estudo uma indicação de Heidegger presente na *Carta sobre o humanismo* de que a essência da linguagem é a *morada da verdade do ser* (HEIDEGGER, 2008b, p. 331). Assim, se alcançará a quarta forma de realização da *essência* da linguagem, somando-se ao dizer, ao acontecimento apropriativo¹¹² e à Poesia, obrigando-nos a, com isso, enveredar na explicação sobre a verdade, a fim de chegarmos a uma compreensão aceitável da afirmação proferida pelo filósofo.

3.1. Primeira ponderação sobre a verdade: a justificativa da interpretação heideggeriana e a predominância do enunciado sob a *alétheia*

Foi possível verificar anteriormente o modo como o filósofo alemão buscou compreender a noção de verdade em sua relação fundamental com o termo grego *alétheia*, a fim de esclarecer o esquecimento do sentido deste termo no decorrer da tradição filosófica. Esta noção foi

¹¹¹ Nesse capítulo, tratar-se-á apenas desse primeiro modo de esquecimento do ser, a saber, o primeiro retiro enquanto *esquecimento-ocultação* da verdade do ser.

¹¹² Deve-se indicar, contudo, que esse fenômeno ainda será interpretado por Heidegger como algo mais originário que a linguagem.

reduzida, com o transcorrer dessa tradição, em um entendimento por demais subjetivista de verdade, questão que foi “tratada como tema no sentido de uma teoria do conhecimento ou do juízo” (HEIDEGGER, 2008c, p. 283), como Heidegger afirma em *Ser e Tempo*. Dessa forma, o tratamento dado à expressão *alétheia* tomada conforme sua acepção no medievo, segundo o filósofo, já não apresenta qualquer relação com o referido termo grego¹¹³. Fica colocado, portanto, o primeiro problema: como traduzir *alétheia*?

3.1.1. O problema da tradução

A questão que se apresenta é o que para o grego significa *alétheia*. Na maior parte das traduções tradicionais dos fragmentos dos pensadores pré-socráticos em que aparece esse termo, já vem inscrito verdade. Para citar apenas dois casos, tem-se o fragmento 112 de Heráclito, doxografado por Estobeu, que na tradução de Hermann Diels e Walther Kranz pode-se ler: “Pensar sensatamente (é) virtude máxima e sabedoria é dizer (coisas) *verídicas* [*alethea*] e fazer segundo (a) natureza, escutando”¹¹⁴. Outro exemplo encontra-se em Parmênides, em seu poema filosófico *Sobre a Natureza*, I, doxografado por Sexto Empírico, VII, que na tradução de Diels-Kranz consta: “(...) Pois não foi mau destino que te mandou perلustrar/ esta via (pois ela está fora da senda dos homens),/ mas lei divina e justiça; é preciso que de tudo te instruas,/ do âmago inabalável da *verdade* [*Aletheies*] bem redonda” (PRÉ-SOCRÁTICOS, 2000, p. 122 – grifo nosso). Esse termo, verdade, é utilizado e pronunciado tantas vezes que, em seu uso ordinário, já não se pensa em seu significado¹¹⁵, quiçá *alétheia*, palavra tão pouco meditada até mesmo pela Filosofia.

¹¹³ Essa questão, conforme Heidegger, já vem pensada desde Platão, como se lê em *A teoria platônica da verdade*, texto de 1943 (HEIDEGGER, 2008b, pp. 215-250). Segundo o filósofo, “três teses caracterizam a apreensão tradicional da essência da verdade e a opinião gerada em torno de sua primeira definição: 1. O ‘lugar’ da verdade é o enunciado (juízo). 2. A essência da verdade reside na ‘concordância’ entre o juízo e seu objeto. 3. Aristóteles, pai da lógica, não só indicou o juízo como o lugar originário da verdade, como também colocou em voga a definição da verdade como ‘concordância’” (HEIDEGGER, 2008c, p. 284).

¹¹⁴ PRÉ-SOCRÁTICOS. *Vida e obra*. Trad. José Cavalcante de Souza e outros. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 99 (Coleção *Os pensadores*) – grifo nosso.

¹¹⁵ Quanto à filosofia, na medida em que seus autores tratavam do problema da verdade, estes a caracterizam, de modo geral, relacionada à utilização de algo, quer da política, da vida econômica dos indivíduos, da religião, etc.

Cf. ENGEL, Pascal; RORTY, Richard. *Para que serve a verdade?*. Trad. Antonio Carlos Olivieri. São Paulo: UNESP, 2008; RORTY, Richard. *Verdade e progresso*. Trad. Denise R. Sales. Barueri: São Paulo, 2005.

Em uma primeira aproximação desse problema, Heidegger não pensava a referida palavra de maneira diferente: *alétheia* significa, grosso modo, verdade (Cf. HEIDEGGER, 1996, p. 155). A questão é compreender como e por que *alétheia* é verdade, e assim como e por que verdade é verdade, e não se deve confundir essa colocação com uma simples redundância ou pleonasma, de modo que também não se aceita passivamente um entendimento por demais inquestionado, como fez a tradição metafísica. Mas, como e por que verdade? O que isso significa? Qual o sentido da verdade moral, da verdade artística, da verdade científica, da verdade religiosa, da verdade da reflexão técnica? *Alétheia* é o modo da verdade se desvelar nessas diferentes instâncias?

Inicialmente, deve-se esclarecer que *alétheia* como verdade não é apenas uma questão de tradução do termo grego¹¹⁶. A tradução que Heidegger fez desse termo foi *desvelamento* (*Unverborgenheit*), uma tradução a contrapelo da tradicional. Não há por parte do pensador nenhuma má-fé para com a filologia ou com a maneira pela qual se traduz certas palavras do pensamento antigo, e isso, porque o filósofo não visava traduzir um termo tal como o compreendiam em sua época histórica, ou mesmo literalmente, ao pé da letra. Sua tentativa permeia o esforço de entender como aquela palavra e o sentido evocado pela mesma ganham corpo, encarnam uma experiência em nossa época, em nossa existência cotidiana. Por consequência, isso leva à necessidade de esclarecer o modo pelo qual uma tradução, quer literal ou não, desempenha funções tão vastas e profundas no próprio percurso de pensamento desse autor. Não se trata, destarte, de arbitrariedade ou violência com a tradução, mas, de buscar na palavra um sentido que nela reside e que está, por vezes, esquecido ou até mesmo deixado de lado.

Com isso, deparamo-nos com a seguinte questão: tentar compreender *alétheia* como verdade seria um modo mais fiel, mais seguro, mais literal ou algo totalmente diferente de toda e qualquer forma conveniente de se problematizar o termo grego? Se essa investigação seguir tais delineamentos, deparar-se-á com o irrevogável problema de que há uma relação

¹¹⁶ Cf. PESSOA, Fernando Mendes. *O assunto e o caminho do pensamento de Heidegger*. Vitória: EDUFES, 2003.

Segundo Zarader, “Não nos podemos abster de jogar o ‘jogo do texto’ quando um pensador, como é o caso de Heidegger, joga com regras novas, propõe uma nova sintaxe, e abre novos espaços ainda inexplorados, tanto de pensamento como de escrita. Esta nova sintaxe, não sendo nada evidente, convém não só praticá-la, mas torná-la praticável, quer dizer clarificá-la e isolar as suas leis” (ZARADER, 1990, p. 25).

muito íntima entre essas duas experiências, a saber, *alétheia* e verdade¹¹⁷. O que se deve buscar é particularmente o ponto em que ambas (se são duas experiências distintas e separadas, como afirmaria a tradição) se fazem uma mesma e única questão, que verdade é e só pode ser *como e enquanto alétheia*.

3.1.2. A reviravolta do problema e o posicionamento de Heidegger

Heidegger começou sua conferência intitulada *Sobre a essência da verdade*¹¹⁸ com a seguinte frase: “O que, pois, se entende ordinariamente por ‘verdade?’” (HEIDEGGER, 1996, p. 155). Ao refletirmos sobre a frase supracitada, a própria formulação dessa questão já acena para o fato de que não se trata de uma interpretação propriamente histórica do problema da verdade. Não está em jogo, na mencionada conferência, somente uma exposição do conceito filosófico de verdade, a fim de esclarecer que sua concepção tradicional (*veritas*)¹¹⁹ não é a mais antiga, como se esse fato já desse seu critério de validade ou de importância. O mote da conferência foi evidenciar que há outra noção mais originária que funda a tradicional. Conforme Marlène Zarader, em sua obra *Heidegger e as palavras da origem*:

Não é a interpretação da palavra ἀλήθεια [alétheia] que nos faz retroceder para fora da nossa verdade moderna; é o *retrocesso para alguém da verdade* que pode permitir-nos “reencontrar” a ἀλήθεια, compreendê-la num sentido mais original – esse sentido que foi talvez (mas nem isso é certo) percebido no começo (ZARADER, 1990, pp. 62-63 – grifo nosso).

Quando Zarader escreve “retrocesso para alguém da verdade”, como na passagem anterior, está subentendendo que o movimento empreendido por Heidegger para chegar à constituição essencial da verdade transcende a noção comum desse termo. É um *retrocesso*

¹¹⁷ Conferir especialmente essa questão no decorrer de *Sobre a essência da verdade*. Heidegger, ainda no início dessa conferência, já assinala que se deve entender verdade, em seu sentido originário, como *alétheia*, e não como uma forma de representação, uma vez que a verdade não é, a princípio, um modo de representação, questão que será esclarecida adiante (Cf. HEIDEGGER, 1996, p. 155).

¹¹⁸ Essa conferência foi proferida pela primeira vez em 1930. Contudo, foi publicada apenas em 1943.

¹¹⁹ Quando se menciona a concepção tradicional da verdade, pensa-se essa questão especialmente por meio da terminologia de Aristóteles exposta no livro IV de sua *Metafísica*, bem como, e fundamentalmente, na concepção de Tomás de Aquino em seus textos sobre a verdade, como nas *Questões discutidas sobre a verdade – Questões I*.

Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica II*. Trad. Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002, pp.129-185; AQUINO, Tomás de. *Questões discutidas sobre a verdade*. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultura, 1996, pp. 55-126 (Coleção *Os pensadores*).

porque o filósofo desconstrói o conceito de verdade, *devolvendo* sua constituição à sua experiência (Cf. ZARADER, 1990, pp. 28-29). Essa *experiência* não é derivada somente de um conhecimento adquirido pela prática, por estudos, por observação¹²⁰, etc. Experiência aponta, antes, para a força originária de realização do fenômeno que está em questão, no caso, o fenômeno da experimentação. Tal experimentação não é realizada pelo pensamento, nem entendida como derivada da consciência¹²¹. A experiência é o que deixa permanecer o lastro do evento do ser. Esse *lastro* é a experiência; é o que *permanece* remetendo o ser-aí para a situação que se abriu. Em sua explicação da noção, Alexandre Marques Cabral escreveu o seguinte:

(...) Vejamos a caracterização de experiência por meio da análise de dois termos: *empeiria* e *Erfahrung*.

Empeiria, como os grandes termos do vocabulário filosófico, é uma palavra grega. Apesar de *empeiria* ter sido utilizada para designar algo ôntico, ela pode significar, como vimos em Aristóteles, algo originário. Basta ouvirmos o significado dos termos que a estruturam – *em* e *péras*, ao pé da letra, *em* = dentro e *péras* = limite. *Empeiria* é o estar dentro do limite, da delimitação. Experiência é o estar no limite e, desde o limite, “movimentar-se”, isto é, “mover-se” desde o limite. *Empeiria* é o termo grego para experiência.

Por sua vez, *Erfahrung*, termo alemão, significa viagem, ou melhor, tem o mesmo sentido para Heidegger que aquele expresso pelo gerúndio do verbo viajar: é o viajando, ou seja, o em viagem, o a caminho. Seja *empeiria*, seja *Erfahrung*, experiência dá-se como movimento, um envio, uma destinação. Sem perdermos as diferenciações que vimos na análise dos dois termos, podemos dizer que experiência é viagem, a destinação ou o envio desde limite, dentro de limite¹²².

Com a linguagem, no dizer ou na Poesia, por exemplo, se faz a experiência da palavra nomeadora e reveladora do ente, não se referindo a um ente que se opõe a um sujeito como na representação, mas a um ente que *é* a palavra, ou seja, que ganha o seu estatuto de *ser* quando a palavra vem à tona, dispondo o Homem no encaicho de seu caminho. Por isso, na *experiência originária da linguagem*, não há separação do falante e do falado, do significante e do

¹²⁰ Cf. ARISTÓTELES. 2002, pp. 03-08. Livro A (Primeiro). §1. *A sapiência é conhecimento pelas causas*. Segundo Aristóteles, a experiência nasce na memória, mediante uma série de recordações. Não é um saber universal, sendo, portanto, uma forma de saber particular das coisas, acima da pura sensação e da memória, mas, abaixo da arte e da ciência.

Cf. CASTRO, Susana de. *Três formulações da Metafísica de Aristóteles*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

¹²¹ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 7ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

¹²² CABRAL, Alexandre Marques. *Heidegger e a destruição da ética*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Mauad Editora, 2009, p. 70.

significado – como expressam linguistas como Ferdinand de Saussure¹²³, Roman Jakobson¹²⁴, Louis T. Hjelmslev¹²⁵ e Noam Chomsky¹²⁶, bem como filósofos que se dedicaram à linguagem, como Roland Barthes¹²⁷ e Rudolf Carnap¹²⁸ –, mas o sentido instaurado mediante o acontecimento da fala já é a própria irrupção do ser no ente, não havendo qualquer separação de um sujeito e de um objeto. A *palavra* não se esvai. Isso, sob qualquer hipótese, significa que essa experiência assim descrita seja uma metafísica da presença. Pelo contrário: nenhum ente existe, com exceção do Homem, e nem mesmo este ganha o seu vigor de ser fora da linguagem – por isso o Homem *mora na linguagem*. A verdade, por assim dizer, é a experiência de *desvelamento* do ente em seu ser – não sendo *presença* previamente. Não somente o desvelamento da *coisa em si*, mas, fundamentalmente, do sentido que tal ente ganha em um dado horizonte aberto de mundo (Cf. ZARADER, 1990, p. 28-29). A *alétheia* é a experiência de realização da verdade. Em momento nenhum da tradição filosófica a noção de verdade foi articulada com a possibilidade de abertura fundamental do mundo – muito menos entendida por meio da *clareira*, como logo se evidenciará.

Quando Heidegger se presta a estudar os fragmentos dos pensadores originários (os chamados Pré-Socráticos, em especial, Heráclito de Éfeso e Parmênides de Eleia), tem em vista que esses pensadores, possivelmente, conheciam a dimensão fundamental do questionamento acerca da verdade como *alétheia*, embora não tivessem tematizado a palavra dessa forma (Cf. ZARADER, 1990, p. 63). Essa experiência acontece pelo fato de, em nosso cotidiano mais próximo e habitual, não perguntarmos sobre aquilo que nos é comum. Na introdução de *Sobre a essência da verdade*, o filósofo alemão iniciou sua reflexão questionando sobre o que o senso comum acredita ser verdadeiro e o modo como a filosofia desconstrói o mesmo, afastando de si seu caráter de obviedade. Disposto cotidianamente no

¹²³ SAUSSURE, Ferdinand de. *As palavras sob as palavras*. Trad. Carlos Vogt e outros. São Paulo: Nova Cultural, 1985, pp. 1-54 (Coleção *Os pensadores*).

¹²⁴ JAKOBSON, Roman. *Fonema e fonologia*. Trad. Carlos Vogt e outros. São Paulo: Nova Cultural, 1985, pp. 55-148 (Coleção *Os pensadores*).

¹²⁵ HJELMSLEV, Louis Trolle. *A estratificação da linguagem: prolegômenos a uma teoria da linguagem*. Trad. Carlos Vogt e outros. São Paulo: Nova Cultural, 1985, pp. 149-226 (Coleção *Os pensadores*).

¹²⁶ CHOMSKY, Noam. *Aspectos da teoria da sintaxe*. Trad. Carlos Vogt e outros. São Paulo: Nova Cultural, 1985, pp. 149-281 (Coleção *Os pensadores*).

¹²⁷ BARTHES, Roland. *Elementos de semiologia*. Trad. Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2006.

¹²⁸ CARNAP, Rudolf. *Significado e sinonímia nas linguagens naturais*. Trad. Pablo Rubém Mariconda. São Paulo: Nova Cultural, 1975, pp. 135-149 (Coleção *Os pensadores*).

mundo, o Homem não problematiza os acontecimentos que lhe são corriqueiros, quiçá a origem e proveniência de uma palavra (no caso, da palavra *alétheia*) ou o modo de ser da mesma acontecer.

Nesse sentido, não medita acerca do sentido de que as palavras são nomes que apresentam um mundo (Cf. HEIDEGGER, 2008a, p. 178); aparecem e desaparecem em uma dada época histórica, e nascem quer de forma originária (como, por exemplo, na palavra poética), quer de forma decadente (como no uso das palavras na fofoca e no falatório, por exemplo). Atentemo-nos ao que escreve Fernando Mendes Pessoa sobre a *alétheia*:

Distinto de nossa concepção metafísica da verdade, o grego antigo compreendia *alétheia* como a descoberta do que, surgindo dentro de si, reúne o que aparece na totalidade de uma conjuntura; *alétheia* constitui a relação de *logos* e *physis* que mostra o ente perfeito em seu ser, isto é, no sentido de sua verdade. Podemos indicar como Heráclito compreende a relação entre *logos* e *physis* como *alétheia*, através de uma interpretação de seu fragmento 112: (Na tradução de Bruno Snell) “O pensamento é a máxima completude e a sabedoria é dizer e fazer o verdadeiro, segundo a essência das coisas, obedecendo-lhe” (PESSOA, 2003, p. 75).

O próprio Heidegger em *Heráclito – Lógica. A doutrina heraclítica do logos*, preleções publicadas em 1967, traduz esse mesmo fragmento da seguinte forma: “E assim o saber propriamente dito consiste em dizer e fazer o que se desvela, numa escuta pertinente, ao longo e de acordo com o que se mostra surgindo a partir de si mesmo”¹²⁹. A tradução mais adotada dos fragmentos, a de Hermann Diels e Walther Kranz, por sua vez, legou-nos o seguinte (como já escrito acima): “Pensar sensatamente (é) virtude máxima e sabedoria é dizer (coisas) verídicas e fazer segundo (a) natureza, escutando” (PRÉ-SOCRÁTICOS, 2000, p. 99). Segundo Pessoa, a tradução de Snell (e acrescentamos a de Diels-Kranz) trai a originariedade do pensamento grego bem como as próprias palavras, além de presumir que verdade é uma coisa evidentemente clara e distinta na medida em que é exposta como algo que já conhecemos desde sempre. As traduções tradicionais não expõem as experiências que as palavras deveriam trazer, amortizando o sentido originário das mesmas.

Não obstante, é por esse viés que a tradição filosófica lidou com palavras essenciais do pensamento: *alétheia*, que outrora designava “o desvelado”, tal como podemos ler na tradução de Heidegger, refere-se – conforme as traduções tradicionais – apenas à verdade; apenas, porque todos, de antemão, presumem conhecer previamente o que seja a verdade, destituindo,

¹²⁹ HEIDEGGER, M. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental: lógica: a doutrina heraclítica do logos*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998, §4. *Preparação para a escuta do logos*, item B. *O acesso à possibilidade de escuta do logos. A questão da compreensão originária. Referência aos fragmentos 32 e 112*, p. 261.

consequentemente, a necessidade de se questionar o sentido desse fenômeno. Cabe, no momento, buscar esclarecer decisivamente em que consistia a verdade para a tradição filosófica.

3.1.3. A interpretação tradicional da verdade

Seria errôneo afirmar que a palavra originária *alétheia* sustenta e funda nossa concepção tradicional de verdade, uma vez que o conceito em questão, em sua interpretação canônica, está à parte de sua essência originária¹³⁰. Sua estruturação, conforme Heidegger, possui as suas raízes em Platão e Aristóteles, como se pode conferir em *A teoria platônica da verdade*¹³¹. No entanto, sua formulação clássica provém da escolástica medieval e é confirmada pela modernidade. Retroceder à origem do conceito em voga, contudo, não nos fará considerar outra dimensão da verdade que não seja a tradicional.

Fazendo reverência a Agostinho em seus *Solilóquios*, Tomás de Aquino (1225-1274) inicia sua obra *Questões discutidas sobre a verdade* com a seguinte citação: “O verdadeiro é aquilo que é”¹³². Ao valer-se de tal afirmação, Tomás de Aquino critica a posição de Agostinho que tem em vista que o verdadeiro consiste no ente subsistente. A proposição de Agostinho não está errada, contudo, é insuficiente. Em sua própria formulação do problema, Aquino admite que a verdade *coincida* com o ente, mas, de maneira a existir uma total identidade do ente ao seu conceito, entendendo por conceito o *significado* que é expresso por sua definição. Aquino entende por ente tudo aquilo do qual se pode fazer uma proposição afirmativa, ainda que tal proposição não acrescente nada à coisa. Ao apoiar-se na *conceituação* de ente, conceituação essa estritamente ligada à noção de significado, Aquino está subentendendo que o verdadeiro reside no ente, porém, de maneira que essa verdade está no ente por causa da proposição. Ora, o ente sequer pode ser compreendido se apartado dele sua condição de verdade, ou melhor, aquilo que confere toda e qualquer possibilidade de verdade: a sua essência. A partir do estudo de *O ente e a essência*, entende-se por essência

¹³⁰ Cf. HEIDEGGER, M. *Introdução à Filosofia*. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 52.

¹³¹ Cf. HEIDEGGER, M. “A teoria platônica da verdade”; In: *Marcas do caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008b.

¹³² AQUINO, Tomás de. “Questões discutidas sobre a verdade”. In: *Tomás de Aquino – Vida e obra*. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 57 (Coleção *Os pensadores*).

aquilo que é comum a toda espécie de ente de mesma natureza, ou seja, é a quiddidade, significando literalmente aquilo que uma coisa é: nas palavras do próprio Aquino no Artigo I de *Questões discutidas sobre a verdade*, é a “‘entidade’ do ente” (AQUINO, 1996, p. 61).

Conforme Tomás de Aquino, o questionamento acerca da essência só ganha sentido quando se pergunta pelo ente, sendo precisamente o ente e a essência aquilo que primeiramente são concebidos pela inteligência humana¹³³. Nesse sentido, a inteligência passa a ser o que apreende as condições de possibilidade de afirmar se algo é verdadeiro ou não, claro, desde que esteja concordando com a quiddidade do ente. Ao assegurar que “o ente se compreende como ente pelo fato de ser verdadeiro”, como Tomás de Aquino escreve em *Questões discutidas sobre a verdade* (AQUINO, 1996, p. 57), o pensador busca explicitar que o “ser” do verdadeiro está no *conceito*, em algo que é duplo: é primeiramente material, uma substância, mas, que ganha seu sentido na medida em que concorda com o intelecto, isto é, com a imagem mental que se tem do mesmo. Em terminologia moderna, o ente que subsiste (conceitualmente) é verdadeiro quando é representado pelo intelecto. Ente é uma coisa, e não um acontecimento.

Ao pensar a relação entre um ente e outro (e o ente deve ser entendido a partir de sua quiddidade, sua configuração essencial que permite identificá-lo tal como é), uma das formas que Aquino conclui que seja possível diferenciar os entes é mediante a concordância do mesmo com o indivíduo que os apreende. A inteligência humana se mostra, por conseguinte, à medida que é aquilo que se apresenta como a melhor coisa a concordar com o ente, já que é ela que possibilita a criação dos enunciados. O filósofo italiano se baseia no tratado *De anima*, de Aristóteles, a fim de buscar pelo elemento que permita compreender o verdadeiro, sendo esse elemento o intelecto.

Retomando as *Questões discutidas sobre a verdade*, Tomás de Aquino afirma algo que será mote de toda a filosofia a partir de então no final do Artigo I intitulado *Que é a verdade?*: “Em contrapartida, a concordância do ente com a inteligência (faculdade cognoscitiva) está expressa no termo ‘verdadeiro’” (AQUINO, 1996, p. 61). Na citação de Heidegger: “*Veritas est adaequatio rei et intellectus*” (HEIDEGGER, 1996, p. 156) – a verdade é a adequação

¹³³ O primeiro parágrafo da obra *O ente e a essência*, Tomás de Aquino escreveu o seguinte: “[...] as primeiras coisas que se concebem na inteligência são o ente e a essência, por isso, a fim de que o desconhecimento desses conceitos não conduza a erro, e para remover as dificuldades que lhes são inerentes, cumpre explicar o que se entende pelos termos *essência* e *ente*, e, além disso, se concretizam nas diversas coisas [...]” (Cf. AQUINO, Tomás de. “O ente e a essência”. In: *Tomás de Aquino – Vida e obra*. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 25 – Proêmio (Coleção *Os pensadores*)).

(concordância) da coisa ao intelecto. Conforme Aquino, a concordância é a relação própria que se estabelece do ente com a cognição humana. É uma correspondência ou adequação, “sendo nisto que se concretiza formalmente o conceito de verdade” (AQUINO, 1996, p. 62).

É nessa relação de concordância entre a coisa e o intelecto que se fundamenta a noção tradicional de verdade. Em Immanuel Kant (1724-1808) não é muito diferente, embora esses elementos estejam diametralmente colocados em lugares opostos (Cf. CABRAL, 2009, p. 91-96). O que Kant empreende é justamente trocar a ordem dos elementos em jogo na estrutura objeto x intelecto – como em Tomás de Aquino. Com a chamada *revolução copernicana*, Kant procurou dar critério científico à metafísica. E para isso, era necessário inverter a ordem do conhecimento. Não deveria, então, a fim de se realizar o ato de conhecimento, supor que o sujeito devia girar em torno do objeto, uma vez que dessa forma muitas coisas não poderiam ser explicadas. A revolução copernicana refere-se precisamente em retirar o objeto de seu posicionamento privilegiado em torno do sujeito. Esse nome se dá mediante a semelhante revolução empreendida por Nicolau Copérnico (1473-1543), porém, na ordem cosmológica, mantendo o Sol firme em detrimento da terra que em torno daquela estrela gira. Sem qualquer uso de metáfora, Kant não entende que é o sujeito, no ato de conhecimento, que descobre as leis intrínsecas aos objetos, mas, de modo oposto, que é o objeto, quando é conhecido, que se adapta às leis do sujeito – ser por determinação ou posicionamento.

Isso o leva a recolocar o problema da verdade. Na segunda parte da *Crítica da razão pura*, chamada de *Lógica transcendental*, ainda na introdução, III, *Da divisão da lógica geral em analítica e dialética*, Kant escreve que:

A velha e famosa pergunta pela qual se supunha levar à parede os lógicos, tentando forçá-los a enredar-se em lamentável dialeto ou a reconhecer a sua ignorância e, por conseguinte, a vaidade de toda a sua arte, é esta: *Que é verdade?* A definição nominal do que seja a verdade, *que consiste na concordância do conhecimento com o seu objeto*, admitamo-la e pressupomo-la aqui¹³⁴.

Entretanto, em que medida o conhecimento, para Kant, se coloca na dimensão de tal concordância? O que possibilita a concordância do conhecimento com o ente é a *representação*. A representação, conceito fundamental na tradição filosófica moderna na qual se desenvolveu a noção tradicional da verdade, é, para Kant, uma apreensão conceitual, intuitiva ou ainda ideal dos objetos externos à consciência (KANT, 2010, p. 88): é a

¹³⁴ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 7ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, p. 93 – grifo nosso.

receptividade das impressões. O conhecimento, segundo Kant, provém, assim, de duas fontes: primeiro por meio das representações, e, a partir delas, pela capacidade de conhecer algo mediante essas representações. A noção de representação, por seu turno, era associada ao enunciado.

O enunciado foi entendido como o proferimento verbal de pensamentos oriundos dessas representações, só podendo um sujeito representar uma coisa depois que esta se mostrou em seu ser, já que representar significa deixar a coisa encontrar-se em separado do homem como um objeto, de forma que esteja de acordo com a ideia que se tem da mesma (Cf. HEIDEGGER, 2008c, p. 215-223, § 33. *O enunciado como modo derivado da interpretação*). Ainda conforme Kant, é na relação entre a representação e o enunciado que reside a noção tradicional de verdade, sendo esta uma *verdade predicativa*, uma vez que se efetiva mediante a concordância do objeto à inteligência de um sujeito: *adaequatio rei ad intellectum* (HEIDEGGER, 1999, p. 156).

Heidegger afirma que essa definição consta no *Livro das definições*, de Isaak Israelis, entretanto, foi divulgada por Tomás de Aquino (Cf. HEIDEGGER, 2008c, §44). Ao longo da tradição filosófica, a definição de verdade como *adaequatio rei et intellectus* chegou as duas diferenciações anteriormente explicadas, uma referente a adequação da coisa ao intelecto, e outra o contrário, a adequação do intelecto à coisa (Cf. CABRAL, 2009, p. 91). Não obstante, trata-se de um mesmo e único conceito de verdade.

Heidegger, levando às últimas consequências essa questão, explicita que o paradoxo condizente à concordância do objeto à inteligência (ou vice-versa) dissolve-se ao se entender que na representação “a coisa está, decerto, ‘diante de’, mas só na medida em que está primeiro ‘nela mesma’” (ZARADER, 1990, p. 68), como observa Zarader. Ao valerem-nos mais uma vez de Kant, quando este afirma que a representação é a “receptividade das impressões” (KANT, 2010, p. 88), assegura também que já existe, previamente, uma consciência sempre pronta a criar imagens mentais, faculdades que não existem previamente no ser-aí. O ser-aí é mais originário que tais faculdades. Em um segundo momento, pode-se entender a crítica heideggeriana na medida em que ente nenhum acontece apartado do ser. Em Kant, pelo contrário, a ideia que ele nos passa é que justamente o ente já é o ser, não havendo qualquer contraposição entre ser e ente: não há diferença. Por isso, a representação é insuficiente na esteira heideggeriana para sustentar que apenas a partir dela existe a verdade. A verdade do ente realizada pela enunciação representativa é fundamentalmente derivada da

verdade do desvelamento, uma vez que só se pode fazer representação de algo na medida em que se apreende sensivelmente um ente manifesto, ou ainda mais radicalmente, e esta é a compreensão de Heidegger, quando se participa do acontecimento que desvela esse ente em seu ser. Sem o evento do ser, não há sequer ente. Isso destrói qualquer tentativa de afirmação de que a verdade é a adequação (concordância, correspondência) do intelecto à coisa.

O que se chamou em *Sobre a essência da verdade de comportamento* (e não se deve ter em vista qualquer acepção psicológica ou antropológica do termo) é esse modo geral de se relacionar com os entes. A representação, por exemplo, é um modo de ser possível entre outros no comportamento, fenômeno esse que ganha corpo, segundo Heidegger, na abertura, acontecimento explicado no primeiro capítulo dessa dissertação¹³⁵. Esta primeira noção de verdade é chamada de *verdade predicativa*, a verdade do enunciado sobre a coisa.

Pelo exposto, a verdade não pode residir na proposição, no enunciado. Isso porque o enunciado deve antes dizer respeito a algo que, anteriormente ao ato de fala, deixou-se mostrar para, depois dessa “mostração”¹³⁶, poder chegar à palavra. Quanto a esse fato conclui Marlène Zarader:

Vemos assim mais claramente em que é que a verdade da enunciação é necessariamente segunda em relação à da aparição. O ente só pode ser enunciado tal como é (verdade predicativa) se já surgiu como tal, quer dizer como aberto-revelado, para um comportamento ele próprio aberto. Só o ente assim *descoberto* pode tornar-se modelo ou medida de uma representação adequada. Portanto, é efetivamente a ordem do ente que, mais originalmente que a ordem do juízo, deve ser tida por “lugar” da verdade: esta é o que Heidegger chama a verdade ôntica (ou antepredicativa), verdade que é de fato a da “coisa”, mas que já nada tem de uma conformidade: é o estar-descoberto (*Entdecktheit*) do ente como tal. Compreende-se assim a formulação decisiva de *Sobre a essência da verdade*: “A verdade não tem sua residência original na proposição” (ZARADER, 1990, p. 69 – grifo nosso).

A verdade originária, a verdade antepredicativa, reside no desvelamento do ente em seu ser. Para compreender essa questão, cabe retomar rapidamente o problema do enunciado. O enunciado possibilita mostrar a coisa por e a partir de si mesma, de maneira que esta possa aparecer em uma determinação a fim de ser comunicada. Isso exige, de antemão, um desvelamento, uma manifestação do ente ao qual se articula o enunciado, de maneira que esse ente se mostre mediante certo comportamento do ser-aí. Dito de maneira bem objetiva: para afirmar que isso que está diante de mim é um computador, por exemplo, esse objeto tem que,

¹³⁵ Esse fenômeno ainda será reelaborado integralmente logo à frente quando se falará sobre a clareira.

¹³⁶ Pode-se conferir essa noção em *O caminho para a linguagem*, de 1959, e em *A palavra*, texto publicado em 1958 (Cf. HEIDEGGER, 2008a). Além desses textos, *Ser e Tempo* (2008c, §33, p. 217) também contém uma problematização acerca dessa noção.

antes, ter se desvelado, apresentado nessa configuração, nesse modo de ser específico, e não simplesmente enunciar algo nessa direção.

Dessa maneira, é como desvelamento que a verdade se mostra no pensamento heideggeriano. Foi traçado um caminho para se chegar a essa noção. Compete, agora, entender melhor em que ela consiste.

3.2. Segunda ponderação sobre a verdade: a liberdade e o deixar-ser

Para compreender a noção de *desvelamento* anunciada anteriormente, é preciso que se regrida um passo a mais. Afinal, para que o ente se mostre como isso o que é, torna-se necessário que o ser-aí deixe o mesmo ser. E, para que esse acontecimento seja possível, a verdade, enquanto desvelamento se mostra perpassada por um fenômeno fundamental, isso que se nomeou de *deixar-ser* do ente, fenômeno que caracteriza a essência da *liberdade*. Entretanto, se a verdade originária é pensada *como e a partir* da liberdade, é porque a liberdade é refletida mediante uma verdade mais originária, uma verdade ontológica, isso que se chamou acima de verdade enquanto desvelamento.

Até esse ponto foi possível compreender duas caracterizações distintas de verdade, e outras duas já despontam, nesse momento, requerendo interpretação. A primeira noção analisada foi relativa à *verdade predicativa*, a verdade enquanto acordo, como concordância, modo pelo está estritamente ligada ao juízo, ao enunciado, à adequação. É nessa concepção que se sustenta a noção tradicional de verdade, cunhada no medievo e sustentada pela modernidade.

A segunda forma de análise da verdade já se revelou como uma primeira especificação oferecida por Heidegger, que é uma verdade ôntica¹³⁷. Na terminologia própria a esse pensador, essa noção de verdade foi nomeada em *Sobre a essência do fundamento*¹³⁸, texto de 1929, como “verdade antepredicativa”, a verdade que é de fato da coisa, do ente enquanto tal. Já não é a verdade como um derivado de uma representação proferida por um enunciado; nada tem a ver com conformidade, mas está ligada apenas à manifestação de um ente.

¹³⁷ Cf. HEIDEGGER, 2008c. pp. 47-51. Segundo o § 4 de *Ser e Tempo*, cujo título é *O primado ôntico da questão do ser*, o termo *ôntico* (derivado do grego *to ón*, o ente), refere-se especificamente ao ente, isto que está determinado, sem nenhuma referência ao ontológico, o *ser acontecendo* no ente deixando-o mostrar-se como isso o que é.

¹³⁸ Cf. HEIDEGGER, M. “Sobre a essência do fundamento”. In: *Ensaio e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996, pp. 109-148 (Coleção *Os Pensadores*).

As outras duas noções que se insinuam dizem respeito justamente à verdade ôntica. Esta se funda naquilo que Heidegger nomeou em *Sobre a essência da verdade de liberdade*. Por fim, o último modo da verdade se revelar acontece, como exposto nessa mesma conferência, como uma verdade mais originária, quer dizer, a “única verdade verdadeiramente essencial” (HEIDEGGER, 1996, p. 161), distinta das demais. Uma verdade ontológica não é mais uma verdade do ente, mas unicamente uma verdade do ser, verdade enquanto o próprio desvelamento.

Dessa maneira, declara-se a verdade em dois níveis: o primeiro referente à verdade do ente enquanto tal, e o segundo condizente a verdade ontológica, uma verdade do ser, notadamente marcada pelo deixar-ser, pela essência da liberdade, entendendo, nesse contexto, por essência, a possibilidade de um ente se revelar na medida em que vigora como tal, sendo, portanto, a experiência de realização de um modo de ser do ente não tendo qualquer relação com a noção tradicional de essência como quiddidade¹³⁹. Uma vez que há uma verdade do ente enquanto tal, e uma verdade do ser, algo deve intermediar ambas as formas da verdade. Esse intermédio que possibilita a transição entre as formas da verdade é o que Heidegger chamou de *deixar-ser* do ente.

Para a realização do deixar-ser, precisa-se deixar isso que se acha no interior do mundo *ser tal como é*, pois, fundamentalmente nessa condição, o mundo, enquanto âmbito descerrado de possibilidades pode vir a se instaurar enquanto campo de realização do ser-aí. Esse deixar se realiza na medida em que a coisa se mostra em uma configuração específica de ser, no interior de um horizonte de mundo manifesto. Projetar-se no mundo¹⁴⁰, estar disposto no horizonte das suas possibilidades, por fim, é jogar-se no cerne desse poder-ser que o ser-aí se constitui propriamente: “A presença (ser-aí=*Dasein*) sempre traz consigo o seu ‘pre’ [o seu ‘Da’, a sua abertura, o seu *aí*] e, desprovida dela, ela não apenas deixa faticamente de ser, como deixa de ser o ente dessa essência. *A presença é a sua abertura*” (HEIDEGGER, 2008c, p. 192).

¹³⁹ Esse termo é oriundo da escolástica medieval e refere-se, de maneira sintética, àquilo que uma coisa é, utilizado para evidenciar qual a essência de tal coisa.

¹⁴⁰ O *ser-aí* é um ente cuja constituição fundamental é ser jogado em um espaço que se *abre* a fim de possibilitar as suas relações, espaço esse que não é físico, mas, puramente relacional. Tal espaço é o *mundo*. Projetado nele, o ser-aí é constitutivamente um *ser-no-mundo*, dado a concretizar-se em cada ato cotidiano da sua existência. Quanto a essa questão, conferir o primeiro capítulo dessa dissertação.

A relação que se estabelece com o mundo apresenta-se, pois, como uma condição imprescindível à existência do ser-aí. Ocupar-se com os entes é uma condição da qual não se pode abrir mão; somos absorvidos pelo mundo e, disso, não podemos prescindir, uma vez que não há como renunciar à relação com os entes. Em tudo aquilo que se faz, que se pensa, que se vive, que se ama ou, ainda, qualquer outra forma possível de relação, é do ente que não se pode prescindir, já que é nessa condição que o ser-aí está constantemente inserido, de maneira que não lhe é dado escolher não se relacionar ou atuar no mundo. O acontecimento ser-aí irrompe inicialmente *nesta e a partir* desta condição intransferível e irrevogável. Consequentemente, não há forma de separar o “deixar” (deixar disponível) e “ser”, uma vez que o ser-no-mundo testemunha esse mesmo acontecimento do deixar-ser do ente, que configura a essência da liberdade¹⁴¹.

A liberdade sobre a qual Heidegger se debruça em *Sobre a essência da verdade*, não se confunde com aquilo que o senso comum e até mesmo a filosofia logo se presta a falar. Não é uma liberdade referente às ações, de modo que esse fenômeno pudesse se confundir com alguma forma de ser independente de algo, liberto. De maneira inadvertida e fora do âmbito filosófico, acredita-se que a liberdade é fazer o que se bem desejar ou ainda uma forma de direito de proceder conforme a conveniência, contanto que esse direito não vá contra o direito de outrem. Na *Consideração prévia* da obra *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia*¹⁴², preleção ministrada no semestre de verão de 1930, especificamente em seu § 1, *A aparente contradição entre a questão “particular” acerca da essência da liberdade humana e a tarefa “geral” de uma introdução à filosofia*, Heidegger se presta a explicar os dois preconceitos básicos sobre a liberdade. Deve-se atentar para o fato de que o filósofo busca elucidar o problema da essência da liberdade do *homem*, um ente dentre outros.

O primeiro desses preconceitos refere-se ao problema da má compreensão do fenômeno do mundo, e o segundo, para corroborar esse entendimento, declara que Deus é o fundamento do mundo. Este, diferente da concepção heideggeriana, não passa de uma totalidade de entes, estando expresso na melhor das hipóteses como natureza. O homem, imerso no interior dessa totalidade, é apenas uma partícula, haja vista o tamanho e complexidade do mundo e, logo, o tamanho de seu criador, estando sua história e destino

¹⁴¹ Sobre o problema da liberdade em Heidegger, Cf. FIGAL, Günter. *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

¹⁴² Cf. HEIDEGGER, M. *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.

descritos e delimitados pelo mesmo. Tal criador seria Deus. O homem *possui* a liberdade como propriedade, não importando, nesse contexto, quais são suas outras “faculdades” – isso para se valer da terminologia própria da tradição filosófica, como em Immanuel Kant.

Tendo em vista esse pressuposto, surge uma noção de liberdade cunhada por Mestre Eckhart (1260-1328) (Cf. HEIDEGGER, 2012, p. 20), filósofo medieval alemão, que expressa: “A coisa é livre, quando ela não está atrelada a nada e quando nada se liga tampouco a ela”. Subsiste nessa proposição uma noção de liberdade como *independência*. Essa não dependência do homem em relação à outra coisa, segundo Heidegger, possibilita o surgimento de uma “liberdade negativa”, que significa a independência do homem, tanto da natureza, quanto da história, o que configura um primeiro equívoco referente ao conceito de mundo, já que este seria a junção de natureza e história. Ademais, tal independência refere-se à autonomia do homem frente a Deus, autonomia essa que permite ao homem relacionar-se com o ente divino. A independência perante Deus possibilita ao homem sua liberdade frente ao mesmo. Nesse sentido, o conceito de liberdade negativa calca-se na independência do homem em relação ao mundo e a Deus.

No decorrer da tradição filosófica, a liberdade ganhou outras acepções. Em Agostinho, por exemplo, a liberdade parte de uma vontade livre concedida por Deus para o proveito humano, o livre-arbítrio, em Agostinho¹⁴³, a partir do qual deriva toda a criação do mal moral, isto é, o pecado. A vontade humana, conforme Agostinho, “destrona a alma das alturas de onde domina, afastando-a do caminho reto” (AGOSTINHO, 1995, p. 66). Com essa noção, Agostinho retira a responsabilidade de Deus transferindo-a para o homem, este que age de modo livre mediante sua vontade¹⁴⁴. Em Jean-Paul Sartre, por sua vez, a liberdade é uma condição ontológica que marca a existência do homem, possibilitando que o indivíduo possa, no interior de sua realidade, assumir a responsabilidade por si mesmo e pelos outros. Essa é uma liberdade situada. A ausência marcante de Deus ou qualquer outro apoio obriga o homem a ser responsável por suas escolhas, característica essencial da liberdade sartreana. Não possuindo um sentido determinado, o homem cria sentidos para a sua existência. Não

¹⁴³ Cf. AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

¹⁴⁴ Esse problema se estende ainda por muitos séculos, como se pode conferir a discussão de René Descartes com seus opositores em *Objções e respostas*.

Cf. DESCARTES, René. *Descartes – vida e obra*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1996, (Coleção *Os pensadores*).

havendo natureza humana, o sujeito escolhe resignificar-se, sendo essa a confirmação máxima de que “o homem está condenado a ser livre”, já que “o homem é livre, o homem é liberdade”¹⁴⁵.

Distinto da tradição, a liberdade em Heidegger não coincide com nenhuma forma de ser livre, no sentido do ser-aí estar entregue aos seus desejos e vontades, até porque, pensado dessa forma, já se presume o que seja ser livre. Heidegger pensa sobre a “liberdade do *ser*” (Cf. ZARADER, 1990, p. 72) de duas maneiras distintas, embora complementares. A primeira consiste na liberdade do ser-aí em relação ao ser e, na segunda, a liberdade do ser concedida ao ser-aí, a que Zarader chamou de “liberdade de ser na verdade” (Cf. ZARADER, 1990, p. 72). É nesse sentido que a liberdade se liga ao ser-aí: não é uma propriedade desse ente (diga-se de passagem, que esse ente não tem propriedade alguma), mas, é algo que configura o modo em que o ser-aí está dado acontecer no interior do ser.

Pensada radicalmente, a liberdade constitui a essência do ser-aí. Se delimitássemos através da “fria audácia do conceito” (HEIDEGGER, 2004, p. 34) a liberdade, dir-se-ia que esse fenômeno é o traço que liga o “ser” ao “aí” (*Da – Sein*): ser-aí. A liberdade consiste naquilo que possibilita a revelação do ser no ente de maneira a instaurar uma compreensão, ou seja, é a condição de possibilidade de abertura *para* o ente. Nas palavras de Heidegger: “Liberdade é a condição de possibilidade da manifestabilidade do ser no ente, da compreensão do ser” (HEIDEGGER, 2012, p. 343). De acordo com Günter Figal, essa concepção de liberdade é justamente a possibilidade de abertura para o ente (Cf. FIGAL, 2005, p. 89). Liberdade, como exposto, é o traço de união que conecta e que deixa o ser acontecer no aberto – fenômeno realizado pelo próprio ser. A liberdade é o que possibilita ao ser-aí ligar-se ao aberto do acontecimento que deixa irromper, desvelar a verdade. Dessa maneira, a liberdade aparece como a própria essência da verdade, essência do desvelamento do ser no ente. A existência do ser-aí, por exemplo, é o que Heidegger chamou de ente disposto na clareira da liberdade, abandonado na *clareira do aberto*¹⁴⁶, tendo esse abandono um sentido de doação, de ser entregue à sua própria liberdade. Tal entrega é a essência mesma do deixar-ser.

¹⁴⁵ Cf. SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Trad. Rita Correia Guedes. São Paulo: Nova Cultural, 1984, p. 09 (Coleção *Os pensadores*).

¹⁴⁶ Sobre a questão da clareira, logo a retomaremos.

O deixar-ser se caracteriza por possibilitar que o ente seja justamente isso o que é. Este acontecimento permite a entrega do ente ao mundo de maneira a perfazer o campo semântico que envolve o ser-aí. No deixar-ser, enquanto acontecimento de doação do ente ao ser-aí e simultânea entrega do ser-aí ao ente, consente no evento no qual o ser-aí possa se valer do ente destituído de qualquer interesse. Não há a princípio nenhuma potência ou desejo de fazer desse ente outra coisa, mas, se lida com o mesmo empenhando-se no ser que nele se desvela. Não se altera sua configuração, nem material, nem ontológica, mas *deixa-o ser*. Nessa lida, o ser-aí deixa esse ente entregue a sua configuração mesma, de modo a consentir que esse seja *o que é*. Utilizando o giz como exemplo, Heidegger escreve o seguinte no final do § 13 de *Introdução à filosofia*, preleção de 1928-29, parágrafo intitulado de *Modo de ser e manifestação. Diversos modos de ser do ente*:

Deixamos esse ente ser, não tiramos nada dele e não damos nada a ele. Não o repelimos para longe de nós nem o atraímos para perto de nós; entregamos esse ente a si mesmo e justamente nessa entrega sucede ao giz o que e como ele é como esse giz (HEIDEGGER, 2009, p. 107).

Toda adequação e correspondência, como expostas acima, só podem vigorar na forma de um deixar-ser, uma vez que esse fenômeno acontece na exposição do ser-aí ao ente em um comportamento. O deixar-ser, assim, funda toda possibilidade de uso do ente, já que só pode se valer do mesmo na medida em que o *utiliza* como tal. Porém, o deixar-ser está além do simples uso, como, por exemplo, no comportamento estético, quando ao se contemplar uma obra de arte, não se utiliza (no sentido manual e material) da mesma. O deixar-ser, como essência da liberdade, está dissociado de qualquer interesse particular e indiferença. É a entrega das coisas ao seu ser. Em toda lida utilitária com os entes, por conseguinte, já se encontra o deixar-ser.

Deve-se atentar, não obstante, para as duas formas do aberto até aqui expostas: primeiramente escrevemos sobre se manter no aberto do comportamento e, segundo, no deixar-ser da liberdade, fenômeno definido pelo filósofo como abandono ao aberto (HEIDEGGER, 1996, p. 162). O aberto sustenta o comportamento e este último se funda na liberdade. Porém, ambos (comportamento e liberdade) são determinados pelo aberto, embora não tenham a mesma relação com este fenômeno.

Conferiu-se acima que a liberdade é o ato de abandono ao aberto mediante a própria constituição do ser-aí que se caracteriza por estar sempre em débito em relação a sua própria existência, impelindo-se à necessidade cotidiana de se redimensionar em suas possibilidades de ser-no-mundo. Liberdade, portanto, se inscreve como um liberar-se para uma ocupação

junto ao ente que se desvela, de modo que o comportamento só pode ganhar vigor no campo aberto do deixar-ser da liberdade. *A liberdade é o fenômeno que possibilita o acontecimento de revelação do ser-aí em seu ser, abrindo-o à possibilidade deste compreender a irrupção do ser no ente.* Lida-se com o ente em um comportamento porque a liberdade possibilita essa dimensão do aberto, ou seja, todo comportamento se efetiva no modo de uma disposição junto aos entes na realização própria do ser-aí. Essa disposição junto aos entes se realiza na forma de um total abandono.

Este abandono não remete a desprezo, renúncia ou negligência em relação a algo que simplesmente se deixa em algum lugar, mas, é a constatação de que na liberdade, o ser-aí está disposto no cerne do aberto. É mediante esse aberto que o ente lhe acomete, se lhe insinua, entendendo esse aberto como a região que se descerra a fim de instaurar um mundo possível. Abandonar-se ao ente significa deixar que o desvelado sinalize como o ente que é, de maneira que possibilite ao ser-aí assumir a tarefa de se autorrealizar na medida em que a sua existência não se mostrará pronta e acabada com significados previamente constituídos e que, por isso, jamais se alterará (Cf. ARISTÓTELES, 2002, Livro G (Quarto), p. 149). Essa é a perspectiva tradicional desse problema.

A título de exemplo, a realidade, para Aristóteles, se mostra sempre mediante uma teia de significados que não se altera de imediato. Por isso, todo significado é determinado, embora sejam múltiplos. Nisso, Heidegger não discorda do estagirita: “O ser se diz em múltiplos significados”, escreveu Aristóteles no começo do Livro Quarto de sua *Metafísica*. Entretanto, isso não quer dizer que esses significados possam mudar na medida mesma em que seu ser se altera. Segundo Aristóteles:

Com efeito, não ter significado determinado equivale a não ter nenhum significado; e se as palavras não têm nenhum significado, tornam-se impossíveis o discurso e a comunicação recíproca e, na verdade, até mesmo um discurso consigo mesmo. De fato, não se pode pensar nada se não se pensa algo determinado; mas se é impossível pensar algo, então pode-se também dar um nome preciso a esse determinado objeto que é pensado. Fique, portanto, estabelecido, como dissemos no início, que o nome exprime um e só um significado determinado (ARISTÓTELES, 2002, p. 149).

Pelo que foi dito, deve-se entender a liberdade como o próprio abandonar-se ao ente, na medida em que esse se desvela como tal. Heidegger escreve em *Sobre a essência da verdade* que “(...) a liberdade é o abandono ao desvelado do ente como tal. O caráter de ser desvelado do ente se encontra preservado pelo abandono [do ser-aí ao mundo]: graças a este abandono, a abertura do aberto, isto é, o ‘ser-aí’ (o ‘aí’), é o que é” (HEIDEGGER, 1996, p.

162). Este abandono configura ainda o deixar-ser na perspectiva que libera o ser-aí na ocupação junto ao ente que já se manifestou em um modo específico de ser. Essa experiência é o desvelado, o acontecimento da própria verdade.

O desvelamento, a *alétheia*, é o vigor do verdadeiro, aquilo que torna possível a enunciação apresentativa, a conformidade, a representação e a liberdade: “(...) a verdade é o desvelamento do ente graças ao qual se realiza uma abertura” (HEIDEGGER, 1996, p. 162). O desvelado instaura a abertura, e a partir da abertura que o ente vem ao encontro do ser-aí em uma possibilidade de ocupação, sendo o fenômeno que – mediante um comportamento – permite e libera esse ente a toda e qualquer relação com os entes intramundanos.

Salienta-se que a abertura é a dinâmica inaugural pela qual o mundo irrompe enquanto dimensão existencial do ser-aí. A abertura é o espaço no qual se torna possível o acesso ao mundo que, nessa perspectiva, se evidencia como campo de jogo no aberto, o espaço próprio de realização das relações. Esse fenômeno não se limita à liberdade, mas a liberdade (o ser-aberto do ente) se realiza como modo de ser possível na abertura, sendo-lhe, portanto, co-constitutiva. Não obstante, a própria abertura não aconteceria se a liberdade não a deixasse ser: “*Dasein* [ser-aí] é liberdade para ser tomado por possibilidades” (CABRAL, 2009, p. 71).

Este é um ponto crucial de *Sobre a essência da verdade*. Na mencionada conferência, Heidegger afirma: “A liberdade somente é o fundamento da possibilidade intrínseca da conformidade porque recebe sua própria essência da essência mais original na *única verdade verdadeiramente essencial*” (HEIDEGGER, 1996, p. 161). Para descobrirmos o que consiste essa “verdade verdadeiramente essencial” temos que imergir no último passo da regressão, e esse passo chama-se *alétheia*.

3.3. Terceira ponderação sobre a verdade: a última regressão – *alétheia* e clareira

Evidenciou-se que, para haver a verdade predicativa (a verdade do ente), o ente precisa já se ter mostrado. A experiência do ente, assim manifesto, ganhou o nome na origem do pensamento ocidental de *aléthes*, e isso não tem nenhuma relação com o ente que estava à vista, simplesmente dado no mundo, porém refere-se ao ente que se revela. *Alétheia* significa desvelamento, a dinâmica que traz à presença, à luz o ente em seu próprio ser. A *alétheia* aponta para a experiência que se funda no deixar-ser constitutivo da liberdade. O deixar-ser, a essência da liberdade, perfaz a experiência na qual o ser-aí se encontra resguardado, a saber,

estar em meio aos entes sem os quais não se pode existir. Contudo, essa relação essencial com o ente não significa exclusivamente uma forma de ocupação ou qualquer modo de proteção junto às coisas, mas, é o fato de o ser-aí recolher-se no aberto, que corresponde ao apelo de manifestação do próprio mundo. Este aberto, tal como Heidegger escreve em *Sobre a essência da verdade*, é a própria alétheia. É manifesto que o mundo se abre como espaço de realização do ser-aí. Des-velado significa aquilo que está “sem véu”, isto é, aquilo que se mostra como efetivamente é.

Nesse sentido, a liberdade que ocorre no interior do desvelamento não pode ser outra dinâmica senão o movimento de autoexposição ao mundo, uma vez que só isso é permitido ao ente que tem o caráter de poder-ser, sendo esse mesmo poder-ser constitutivo do ser-aí como o seu caráter de possibilidade. Ser as próprias possibilidades é estar disposto no interior de todo acontecimento do real, isto é, acontecimento de ser isso o que se é. Este mesmo acontecimento que deixa a coisa ser, que doa a sua propriedade, é o deixar-ser da liberdade que acontece por meio do desvelamento. Em suma: desvelamento é o entregar-se do ente à possibilidade de ser, melhor, de vir a ser. Mas, para que esse movimento de entrega aconteça, o ente deve, antes, estar resguardado no mundo circundante do ser-aí. É no seio do mundo circundante que o ente desvela-se, isto é, sai de seu ocultamento, sendo este o primeiro retiro do esquecimento do ser. Mas que retiro é esse? Nada mais que um velamento. O velamento (léthe), a dinâmica na qual o ente se oculta, é uma condição primordial ao próprio evento da alétheia. Esse ocultamento não é algo apenas oposto ao desvelamento da alétheia, mas, é uma parte da qual o mesmo desvelamento não pode ficar sem: é o outro lado da mesma moeda.

Aquilo que se deixa mostrar no desvelamento, na ἀλήθεια, só pode acontecer à medida que sai da ocultação. Essa ocultação é, em grande escala, tão importante quanto, senão a parte mais fundamental da alétheia. Isso porque, na maior parte das vezes, o ser está nessa condição, na léthe, ou seja, está retraído em seu ser, está oculto. A verdade só ocorre quando o ente se mostra a partir desse velamento, como Heidegger reflete em *A teoria platônica da verdade* (Cf. HEIDEGGER, 2008b, pp. 215-250), texto de 1940. Não obstante, essa ocultação não foi pensada pelos gregos, embora fosse algo possibilitado por seu idioma (Cf. ZARADER, 1990, p. 80). Não obstante, a própria palavra a-létheia (ἀ-λήθεια) já traz em sua origem sua negação, o α- privativo. Porém, esse α- privativo é duplamente positivo: primeiro porque aponta para o ente que está desvelado ao passo que este só pode ser quando foi tirado do velamento. De outra maneira, e essa é a segunda positividade do α- privativo, a presença

determinante da *létthe* (λήθη - velamento-ocultação) na *a-léttheia*, já que, para os gregos, segundo Heidegger, *é na ocultação que se funda a essência do ser*, como se pode conferir em *A teoria platônica da verdade*.

Nessa configuração, temos então uma presença e uma prevalência do desvelamento constitutivo da dupla positividade do α -privativo da *a-léttheia*. Para alcançar a essência da *alétheia*, Heidegger nos conduz para o seu contrário constitutivo, a *létthe* (λήθη): a *létthe* é a essência da *alétheia*, a *ocultação* é a essência do desvelamento (entendendo a essência como o vigor da realização de um modo de ser, e não como quiddidade); é mais que uma parte constitutiva, é seu modo mais próprio de ser, uma vez que, para o desvelamento vir a acontecer, o ente tem antes de estar resguardado em sua *ocultação*. A *ocultação* só pode ser pensada a partir da verdade enquanto desvelamento. Velamento, *ocultação* é não-desvelamento, a mais autêntica não verdade. É importante frisar que não verdade, no entendimento de Heidegger, não corresponde à mentira e falsidade. Velamento não se refere à falta de conhecimento em relação ao ente. Ao contrário, perfaz essencialmente a *ἀλήθεια*, o modo no qual o ente está primeiramente resguardado e, ao aparecer como isso o que é, deve retornar para o seu velamento, o ocultamento no qual o (ser do) ente está primeiramente abrigado. *O ocultamento é o pilar do abrigo do ser*.

Enquanto não verdade, o velamento do ente pode se apresentar como dissimulação. A dissimulação, para Heidegger, nada tem a ver com fingimento, disfarce ou engodo. Ao deixar o ente ser, o desvelamento já dissimula, contudo o faz na medida em que instaura uma “parcela de verdade”, uma vez que, ao desvelar-se, o ente se mostra apenas em um modo de ser, deixando ocultas muitas formas possíveis de ainda vir a manifestar-se. É nesse âmbito de aparecimento-ocultação do ente que o ser-aí reside¹⁴⁷, já que a dissimulação refere-se à maneira pela qual, ao abrir-se em uma dada configuração, o ser do ente se fecha para outra. Dessa forma, a dissimulação é ainda mais antiga que o deixar-ser, já que este, ao desvelar, já sempre dissimula e mantém o ser-aí posto no interior dessa dissimulação. Na medida em que existe, o ser-aí está na não verdade, e disso advém o erro.

O erro pode ocorrer em atos muito simples, a exemplo de um equívoco de cálculo na compra dos pães pela manhã, um engano ao parcelar uma compra, um embuste do cambista

¹⁴⁷ Esse *aparecimento-ocultação* é justamente o modo de ser tanto da verdade, quanto da linguagem. É nesse fenômeno, o modo arcaico-originário da verdade, que essas duas experiências, verdade e linguagem, enviam o ser-aí para o seu resguardo no mundo.

ao vender o ingresso da partida de futebol, aos mais difíceis, como perder-se em decisões pessoais as mais fundamentais. Para a tradição do pensamento filosófico, o erro é a não adequação do juízo à conformidade do intelecto, ou seja, é justamente a não verdade. Para Heidegger, contudo, o erro, a errância é parte constitutivamente essencial do ser-aí, na medida em que perfaz o modo primeiro no qual esse ente está disposto no mundo. Persistente e insistente em seu próprio fazer, isto é, realizando e concretizando seu poder-ser, o ser-aí erra no mundo. A errância é isso que nasce na simultânea irrupção do desvelamento e da dissimulação. É no vigor do deixar-ser da liberdade que o ente *tenta* o ser-aí, pois, o mundo, no vigor da sua irrupção, sempre se mostra sedutor, desviante, quer dizer, disposto no erro. A tentação decadente acossa o ser-aí instigado, *tentado* a errar, *aprimado* ao erro, *alienado* no erro e *tranquilizado* no erro. Erro é desvio. O mundo se apresenta na medida em que o deixar-ser do ente irrompe enquanto dimensão própria da existência. E, no mais das vezes, essa irrupção do mundo é dissimulada. Na errância, ao ser-no-mundo, o ser-aí constantemente se esquece e se engana.

O questionamento sobre o ponto de união entre o desvelamento e o velamento permite concluir que um é gerado a partir do outro, com o ser-aí em seu entre. Heidegger não pensa simplesmente que, para haver desvelamento, deve existir a ocultação, mas, um desvelamento que nasce da ocultação é propriamente um desvelamento *da* ocultação (Cf. ZARADER, 1990, p. 82). Desvelamento da ocultação é a evidenciação do caráter de possibilidade de toda e qualquer possibilidade, ou seja, de toda e qualquer configuração do real. Contudo, como isso acontece? Nesse caso, surgem-nos dois problemas: o primeiro é relativo ao desvelamento do ente a partir do ser mesmo, e, o segundo, condizente à revelação do próprio ser. A dificuldade nessa distinção é que o próprio Heidegger não a explicita; passa de um modo ao outro sem explicar como esse fenômeno ocorre.

Todavia, pelo que foi expresso nesse capítulo, entende-se que o desvelamento além de manifestar-se a partir do ocultamento é, ademais, a revelação do próprio ocultamento. Na medida em que o ente se desvela em sua verdade, já está constitutivamente imerso em um movimento de ocultação. Conforme Zarader:

Noutros termos, a claridade é regida pela obscuridade, *não* só porque vai beber nela aquilo que ela é, a sua condição de aparição, *mas ainda* porque é certo modo de aparição do próprio obscuro: retirando-se em proveito da claridade que o eclipsa, o obscuro, de certa maneira, destina-se.

É nessa direção que devemos esforçar-nos por compreender a palavra “desvelamento *da* ocultação”. O desvelado é arrancado a uma ocultação, mas neste

arrancamento revela-se, quer dizer desvela-se, essa mesma ocultação, e desvela-se como condição (inaparente) de aparição de todo o desvelado. É neste sentido que a expressão “desvelamento *da* ocultação” contém todo o mistério do ser. Ela é a forma invertida da expressão “ser *do* ente”: desvelamento *da* ocultação, quer dizer desvelamento do ente, permitido pelo retiro do ser – e, portanto, desvelamento do ser *como* retiro (ZARADER, 1990, pp. 82-83).

Não obstante, qual a constituição do “desvelamento da ocultação” que perfaz a essência da alétheia? Heidegger mostra essa estrutura por meio do termo *clareira* (*Lichtung*). Essa é uma noção que aparece já no começo dos seus escritos (como podemos notar em *Ser e Tempo* nos § 28 e § 36), mas, apenas no final da sua produção filosófica, especialmente em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*¹⁴⁸, de 1964, que essa noção será melhor desenvolvida. Como compreender a noção *clareira*? E qual o propósito de Heidegger ao se valer dessa metáfora para dizer a essência da alétheia? Além disso, há alguma relação entre *clareira* e linguagem?

Escreve o filósofo em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*: “A *clareira* garante, antes de tudo, a possibilidade do caminho em direção da presença e possibilita ela mesma o apresentar-se” (HEIDEGGER, 1996, p. 105). Ao aproximar essa noção da definição de linguagem dada por Heidegger em *Hölderlin e a essência da poesia*, qual seja, “A linguagem é isso que, em geral e antes de tudo, garante a possibilidade de se achar em meio à abertura do ente” (HEIDEGGER, 1962a, p. 48), pode-se afirmar que ambas são fenômenos cuja função, no interior do pensamento de Heidegger, é a mesma.

É a experiência do aberto que o termo *clareira* tenta evidenciar. Em alemão, *clareira* é *Lichtung*. Esta palavra deriva de *lichten*, cujo sentido fundamental naquele idioma era de abrir caminho no meio da floresta. Não se refere primeiro a luz, mas remete ao espaço tornado livre no qual a claridade e a escuridão podem aparecer. É no sentido de, como nas pastagens do interior, abrir um caminho pelo campo, uma trilha, um clarão no meio do mato. A grande questão é que *Lichtung*, *clareira*, não remete imediatamente ao termo luz, como tão rápido pressupomos, mas, é a luz que, para se espalhar em um determinado campo, precisa de uma *clareira*, ou seja, de uma região aberta. É a luz que se difunde na *clareira* que torna visível tudo aquilo que carece aparecer. *Clareira* tem uma íntima relação com revelar. É aquilo que permite que o ente venha a se manifestar. É a partir do campo aberto na *clareira* que a luz aparece fazendo que o ente se desvele, saia de seu encobrimento, de sua ocultação. Mas, como *clareira* é alétheia?

¹⁴⁸ Cf. HEIDEGGER, M. “O fim da filosofia e a tarefa do pensamento”; In: *Ensaios e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996, pp. 89-108 (Coleção *Os pensadores*).

Mostrou-se que a alétheia aponta para o desvelamento do ente que sai da sua ocultação e que, por isso mesmo, acena para essa mesma ocultação, sendo essa dinâmica a essência mais fundamental da verdade. Entende-se por clareira a maneira pela qual se pode tornar desvelado aquilo que se mostra no aberto. É o desvelamento do presente, a abertura na qual tudo que ao se manifestar, *é* (deixa-ser) tal como é. Assim, clareira indica mais do que apenas claridade, pois, aponta também para o seu oposto, aquilo que se chamou de ocultamento. É apenas no interior da clareira que todo ente pode ser e perdurar *no* e *como* presente, isto é, vir a ser na medida em que se manifesta, em que chega a ser em sua verdade. A clareira é a própria evidenciação da dinâmica plena entre ser-aí e o aí que é o seu. Essa relação, ao ser completada, deixa aparecer o caráter de possibilidade fundamental que é o do mundo.

A clareira, que se realiza como abertura, é o fenômeno que possibilita o ente se desvelar, de maneira que, de antemão, deixa o ser-aí dispor-se no mundo que é o seu. Encontrar-se no mundo mediante um *posicionamento fundamental*, do modo como pensado na passagem citada no início do capítulo anterior, aponta para a existência mesma do ser-aí. A existência já é por si só a essência desse ente, na medida em que esse é o único existente. Entretanto sua existência é caracterizada pelo estar-lançado que se efetiva por meio das tonalidades afetivas, *disposições expositivas* do ser-aí ao mundo. A existência acontece quando a linguagem instaura um horizonte de sentido, quando faz o mundo se tornar palavra, e essa, transmuta-se em coisa, melhor dito, na coisidade, no ser dos entes.

Tal posicionar-se no interior da rede referencial na qual o ser-aí está sempre jogado é a confirmação de que esse ente está radicalmente lançado no mundo a partir do qual se desenrola a sua realização, o seu poder-ser. Estar em meio aos entes intramundanos, em sua totalidade, é ser projeto e, enquanto um projeto já lançado, isto é, disposto nisso que se rasga e se mostra como fundamental, deixa que irrompa a liberdade – e liberdade, a sua essência. Já escrevia Heidegger na passagem aqui citada dos *Hinos de Hölderlin*:

Mais uma vez fala-se do Homem e, mais concretamente, em relação ao seu posicionamento fundamental no meio do ente, da sua liberdade e ao poder de mandar e de cumprir; da sua ação criativa e destrutiva, do seu ocaso e do seu regresso à Mestra e Mãe – à Terra (HEIDEGGER, 2004, p. 64).

A existência do ser-aí é sempre fática, já que é *como* e *a partir* de um horizonte de possibilidades que estas se abrem como suas. Por isso, a existência é um lançar-se para fora, sempre ekstática, projetada e disposta. É, portanto, ex-posição. Esse projeto conjuntamente à

disposição de abrir-se para o poder-ser que é o seu¹⁴⁹ se lança à criação do mundo. “Criar mundo”, para utilizar uma expressão de *Hölderlin e a essência da poesia*, significa nesses termos dispor-se em meio à totalidade do ente – sendo isso mesmo o deixar-ser do ente, a essência da liberdade, que, por sua vez, é a essência da verdade. A verdade é o abandono ao aberto – à clareira – de maneira que o ente se desvele em seu ser. Toda abertura é clareira, e toda clareira ilumina o ser no ente que logo retrai. Segundo Benedito Nunes em seu ensaio *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*: “Abertura só há como clareira do que ilumina em sua retração; o não velamento do aberto tem por fundo o que se vela, e que por si mesmo se desvela na criação, no abandono do ser-aí ao próprio ente” (NUNES, 2012, p. 252).

3.4. O salto para a linguagem: a quarta possibilidade de sua essência

Como exposto até aqui, o que fica subdito é que a verdade e a linguagem, cada uma ao seu modo, expressam dimensões muito semelhantes, senão as mesmas – mas, deve-se levar em consideração os meandros por demais particulares do fenômeno da verdade, como a errância e a dissimulação. Para Heidegger, a relação entre esses dois fenômenos vai ainda mais longe, a ponto de o filósofo chamar a verdade “essência da linguagem”. A frase do autor, que se encontra em *Carta sobre o humanismo*, é a seguinte: “A linguagem ainda nos nega a sua essência: qual seja, o fato de ela ser a morada da *verdade do ser*” (HEIDEGGER, 2008b, p. 331 – grifo nosso). O que significa afirmar que a verdade é a essência da linguagem? Significa que enquanto permite que o ente venha à tona, sobrevenha em seu desvelar, a verdade mesma se confunde com a *mostração* própria da linguagem, quer do dizer, quer da Poesia – sendo particular, nesse sentido, o acontecimento apropriativo, como mostrou-se no primeiro capítulo desse estudo. A verdade é a dinâmica que possibilita a instauração da linguagem, e esta é o advento do ser. Entretanto, a verdade, o dizer, e a Poesia são intimamente conectadas. E o traço de união desses fenômenos é a possibilidade de manifestação do ser. No entanto, esses fenômenos são a mesma coisa? Não há como

¹⁴⁹ Como exposto no primeiro capítulo dessa dissertação, não se entende disposição (ou tonalidade afetiva) como uma predisposição ou mesmo uma habilidade, mas como um colocar-se em algo à medida que se é tocado, tomado pela manifestação do ente; é uma tonalidade afetiva em que o ser-aí é afetado pelo o que se mostra em seu mundo.

reduzirmos fenômenos distintos a um só. Contudo, é inegável que as palavras fundamentais até aqui analisadas têm um índice remissivo em comum, qual seja, *a mostração*.

A mostração é o campo que permite irromper um horizonte semântico. Mostração significa justamente a “grandeza do inaugural, do começo irruptivo”, como escreve Benedito Nunes (NUNES, 2012, p. 248). *Começo irruptivo* deve ser entendido a partir do elo das palavras originárias tratadas até aqui. Dizer, *Ereignis*, Poesia e alétheia são delimitadas e circunscritas enquanto *começo*. Palavras fundamentais são palavras do começo, apontando sempre para a possibilidade de irrupção de um mundo. Por isso são *palavras arcaicas*: palavras da origem do pensamento, e mais que isso, criadoras de mundo. Acenam todas para a gênese do horizonte significativo do ser-aí, e, portanto, para a sua existência, e, ainda, e fundamentalmente, para o acontecimento do ser. A mostração peculiar à estrutura ontológica da linguagem é o fato de serem todas *expositivas*, acontecendo cada uma, ao seu modo, no interior ou perpassada por uma tonalidade afetiva, instaurando, assim, uma atmosfera de um mundo aberto.

Na exposição desse capítulo, por fim, precisou-se dissolver a linguagem na verdade. Destarte, fez-se isso a fim de melhor evidenciar a estrutura mesma da verdade e de como essa se pauta em uma palavra fundamental, a saber, alétheia. Mas, como palavra, e possuindo sua dinâmica mais radical como desvelamento, *a verdade não pode ser interpretada senão como modo de realização da linguagem*. O desvelamento, tal como elucidado, é um modo de mostração. Contudo, com um fino detalhe até então não identificado nas demais palavras fundamentais, qual seja, a possibilidade e a necessidade de seu ocultamento. Na verdade, o ser se desvela se ocultando. Isso é o mesmo que afirmar que o ser *acontece*. Segundo o próprio Heidegger, seguindo uma indicação oferecida no começo da *Carta sobre o humanismo* na primeira nota de rodapé¹⁵⁰, acontecimento apropriativo é identificado à saga (de um dizer). Dimensionada no cerne do acontecimento apropriativo, entende-se que a linguagem é a abertura para a instauração da verdade.

¹⁵⁰ Nessa nota vem escrito o seguinte: “1ª ed. 1949. O ser como acontecimento apropriativo, acontecimento apropriativo: a saga; pensar: renunciar a saga do acontecimento apropriativo” (HEIDEGGER, 2008b, p. 328).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação visou investigar alguns aspectos relativos à questão da linguagem no pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger. Para compreendê-la, estudou-se essa questão mediante alguns de seus traços fundamentais, quais sejam, o dizer (cujo traço fundamental é a Poesia) e logos, acontecimento apropriativo e verdade. Além disso, buscou-se evidenciar a relação entre a linguagem e o fenômeno do mundo, fenômeno esse que acontece de forma essencial como quadratura, ou seja, a unidade originária na qual o Homem está resguardado.

Partimos do pressuposto clássico que entende a linguagem como forma de expressão do pensamento humano. A linguagem se articula na maior parte das vezes como esse modo de expressão, quer dizer, como forma de comunicação e/ou fala, para assim se referir ao modo moderno, em especial, de se referir à linguagem. Não obstante, examinou-se como a linguagem consiste em um fenômeno que possibilita a revelação do mundo em um acontecimento instaurador do ser.

O prosseguimento dos capítulos foi elaborado de acordo com os objetivos a que a pesquisa se propôs. A dissertação almejou entender em que medida a linguagem se mostra como o acontecimento que possibilita a manifestação e o retraimento do ser. Após a elucidação desse acontecimento, fez-se necessário em um primeiro momento de nosso estudo, compreender como a linguagem é abordada como dinâmica que instaura o mundo, além de entender a própria constituição desse mundo. A partir desse ponto, nossa meta incidiu em esclarecer como a linguagem é considerada a morada do Homem, evidenciando em que medida esse ente habita poeticamente o mundo.

Colocada assim a questão, o mundo foi examinado, já em um segundo momento da investigação, principalmente como uma “unidade originária”, como quadratura, isso porque nesse modo o mundo é entendido em toda a sua envergadura. A manifestação de terra e céu, deuses e mortais constituintes na quadratura é a base na qual se assenta o dizer poético de alguns poetas estudados por Heidegger, sobretudo Friedrich Hölderlin e Rainer Maria Rilke. A Poesia, contudo, é mais uma forma da linguagem *dizer*. A linguagem fala. O primeiro capítulo dessa dissertação buscou mostrar em qual perspectiva pode-se interpretar essa afirmação de Heidegger. É uma aporia pensar *como* a linguagem fala pela ocular aberta da lógica, mas não pelo método fenomenológico-hermenêutico típico de Heidegger. A

linguagem fala de diversos modos, sendo todos igualmente mostradores do real e instauradores do ser.

Não nos atemos à questão da determinação do mundo. O mundo, claro, sempre já se mostra determinado. Se assim não fosse, sequer seria possível escrever essa dissertação, uma vez que o computador se mostraria sem nenhuma delimitação ou qualquer configuração prévia, isto é, sem referência semântica. O mundo já nos oferece tais delimitações e referências. No entanto, buscamos frisar o horizonte remissivo ao qual esse mesmo mundo passa a ganhar tal referência possível. Como e por qual razão esse objeto, computador, se *mostra* com tal delimitação ontológica? Como, por que motivo todo o mundo se mostra previamente com uma específica orientação prévia? E que orientação é essa? Os problemas que buscamos responder nessa investigação perpassam essas questões.

O mundo se dá sempre determinado, mas antes dele se determinar, teve que se mostrar para o Homem. O que possibilita essa mostra é a linguagem. E pela linguagem o Homem se apropria da coisa mediante uma referência, uma palavra – palavra essa que ele mesmo não deu, mas que nasce no interior de um horizonte de mundo do qual aquele Homem sempre é partícipe.

Buscar pensar essa participação no mundo via linguagem não é uma tarefa simples. Noções comuns ao vocabulário filosófico de Heidegger como coisa, tempo e acontecimento apropriativo, que apareceram no primeiro capítulo, ou ainda Poesia e verdade, como aparecem no segundo e terceiro capítulos, são, sem dúvida, de difícil entendimento. Buscamos interpretar tais noções da melhor forma possível, embora o fato de se “reduzir” noções tão vastas em meras linhas no interior dessa dissertação possa ter custado um entendimento mais nítido sobre as mesmas.

O segundo capítulo, em especial, situou o momento no qual o pensamento poético passa a se tornar filosoficamente relevante às reflexões de Heidegger. Ainda nesse segundo capítulo de nosso estudo, esclarecemos como a linguagem revela o mundo privilegiadamente no dizer poético delimitando o lugar ocupado pelo pensamento sobre o poético na filosofia de Heidegger. Para isso, foi preciso um olhar mais atento para a Poesia de forma a delimitar a linguagem em sua forma essencialmente poética.

O Homem mora na linguagem, na Poesia. Isso significa que a morada do Homem, seu lugar de abrigo e resguardo, não é senão um lugar de exposição, de projeção. Ora, se a linguagem é mostra e a existência do Homem está nessa resguardada mostra, conclui-

se que o Homem é um ente por demais indigente e pobre. Sua finitude o impele a lançar-se para fora de si, já que o Homem não se basta a si mesmo, e isso, por outro lado, por que o mundo o afeta e se mostra como sua residência mais singular. A linguagem é o berço da negatividade e da finitude.

A verdade, a liberdade e o deixar-ser, noções de valor ímpar a Heidegger no segundo momento de sua reflexão, fecham a dissertação. E isso porque a verdade é linguagem. Ambas possuem a mesma estrutura ontológica, ou seja, seu modo de acontecimento do ser.

Dessa feita, é em meio a tais contornos que encontramos a filosofia de Heidegger imersa em um empreendimento crítico que coincide com a tarefa de refletir sobre a recolocação do sentido original do ser, e nessa mesma recolocação intentamos redimensionar o problema da linguagem.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte – um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.
- ARISTÓTELES. *Metafísica II – Texto grego com tradução ao lado*. Trad. Giovanni Reale. Ed. Brasileira. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.
- AQUINO, Tomás de. “O ente e a essência”; “Questões discutidas sobre a verdade”. In: *Tomás de Aquino – Vida e obra*. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultura, 1996 (Coleção *Os pensadores*).
- BARTHES, Roland. *Elementos de semiologia*. Trad. Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2006.
- CABRAL, Alexandre Marques. *Heidegger e a destruição da ética*. Rio de Janeiro: UFRJ; Mauad, 2009.
- CARNAP, Rudolf. *Significado e sinonímia nas linguagens naturais*. Trad. Pablo Rubém Mariconda. São Paulo: Nova cultural, 1975 (Coleção *Os pensadores*).
- CARNEIRO LEÃO, *Os pensadores originários – Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis: Vozes, 2005.
- CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- _____. *Nada a caminho: impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- CASTRO, Susana de. *Três formulações da Metafísica de Aristóteles*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- CHOMSKY, Noam. *Aspectos da teoria da sintaxe*. Trad. Carlos Vogt e outros. São Paulo: Nova cultural, 1985 (Coleção *Os pensadores*).
- CUNHA, Antônio Geraldo. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. 4.ed. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010.
- DASTUR, Françoise. *Heidegger – la question du logos*. Paris: Vrin, 2007.
- _____. *Heidegger e a questão do tempo*. Trad. João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.
- DESCARTES, René. *Descartes – vida e obra*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Coleção *Os pensadores*).
- ENGEL, Pascal; RORTY, Richard. *Para que serve a verdade?*. Trad. Antonio Carlos Olivieri. São Paulo: Unesp, 2008.

FIGAL, Günter. *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

FOGEL, Gilvan. “Vida como um jogo de mando e obediência”. In: BARRENECHA, Miguel Angel, CASANOVA, Marco Antonio; DIAS, Rosa; FEITOSA, Charles (Org.). *Assim falou Zaratustra III: para uma filosofia do futuro*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2001.

_____. “A respeito do fazer necessário e inútil ou do silêncio”. In: *Da solidão perfeita: escritos de filosofia*. Petrópolis: Vozes, 1999.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I – Traços de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flavio Paulo Meurer. Bragança Paulista, SP: São Francisco/Vozes, 2005.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três estrelas, 2013.

HAAR, Michel. *A obra de arte – ensaio sobre a ontologia das obras*. Trad. Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Difel, 2000.

_____. *Heidegger e a essência do Homem*. Trad. Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2008a.

_____. *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.

_____. *A Origem da Obra de Arte*. Trad. Maria da Conceição Costa. Rev. Artur Morão. Edições 70: Lisboa, 1990.

_____. *Aportes a la Filosofía: acerca del evento*. Trad. Dina Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2003.

_____. “Hölderlin et l’essence de la poésie”; “Terre et ciel de Hölderlin”. In: *Approche de Hölderlin*. Trad. de l’allemand par Henry Corbin, Michel Deguy, François Fédier et Jean Launay. Nouvelle édition augmentée. Paris: Gallimard, 1962a.

_____. “Pourquoi des poètes”. In: *Chemins qui ne mènent nulle part*. Trad. Wolfgang Brokmeier. Paris: Gallimard, 1962b.

_____. “Construir, habitar, pensar”; “poeticamente o homem habita...”; “Logos (Heráclito, fragmento 50)”. In: *Ensaaios e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001.

HEIDEGGER, Martin. “O fim da filosofia e a tarefa do pensamento”; “Que é metafísica?”; “Introdução à *Que é metafísica?* – O retorno ao fundamento da metafísica”; “Sobre a essência do fundamento”; “Sobre a essência da verdade”; “Tempo e ser”. In: *Ensaaios e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova cultural, 1996 (Coleção *Os pensadores*).

_____. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental: lógica: a doutrina heraclítica do logos*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

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

_____. *Introdução à Filosofia*. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

_____. *Os conceitos fundamentais da metafísica (mundo – finitude – solidão)*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. “A teoria platônica da verdade”; “Carta sobre o humanismo”. In: *Marcas do caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008b.

_____. *Que é uma coisa?* Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1987.

_____. *Serenidade*. Trad. Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 1959.

_____. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2008c.

_____. *Ser e verdade: a questão fundamental da filosofia; Da essência da verdade*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2007.

HJELMSLEV, Louis Trolle. *A estratificação da linguagem: prolegômenos a uma teoria da linguagem*. Trad. Carlos Vogt e outros. São Paulo: Nova cultural, 1985, p. 149-226 (Coleção *Os pensadores*).

HUMBOLDT, Wilhelm von. *De o'rigine des formes grammaticales et de leur influence sur le développement des idées*. Trad. Alfred Tonnellé. Paris: Frank, 1859.

JAKOBSON, Roman. *Fonema e fonologia*. Trad. Carlos Vogt e outros. São Paulo: Nova cultural, 1985, p. 55-148 (Coleção *Os pensadores*).

JÚNIOR, José Cretella; CINTRA, Geraldo de Uchoa. *Dicionário Latino-Português*. 3.ed. São Paulo: Nacional, 1953.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 7.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

KELKEL, Arion L. *La légende de l'être – langage et poésie chez Heidegger*. Paris: Vrin, 1980.

NUNES, Benedito. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Loyola, 2012.

PESSOA, Fernando Mendes. *O assunto e o caminho do pensamento de Heidegger*. Vitória: EDUFES, 2003.

PRÉ-SOCRÁTICOS. *Vida e obra*. Trad. José Cavalcante de Souza e outros. São Paulo: Nova Cultural, 2000 (Coleção *Os pensadores*).

RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2011.

RORTY, Richard. *Verdade e progresso*. Trad. Denise R. Sales. Barueri: São Paulo, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Trad. Rita Correia Guedes. São Paulo: Nova cultural, 1984 (Coleção *Os pensadores*).

SAUSSURE, Ferdinand de. *As palavras sob as palavras*. Trad. Carlos Vogt e outros. São Paulo: Nova cultural, 1985 (Coleção *Os pensadores*).

SCHNEIDER, Paulo Rudi. *O outro pensar: sobre O que significa pensar? e A época da imagem do mundo, de Heidegger*. Ijuí: Unijuí, 2005.

ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras da origem*. Trad. João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.