

**Linguagem: início da *Kehre* no pensamento
de Heidegger ainda em *Ser e tempo*
Language: begin of *Kehre* in Heidegger's thought
from *Being and Time***

Eder Soares Santos

Doutor em Filosofia pela Universitat Freiburg (Albert-Ludwigs) e pela Unicamp e professor adjunto e coordenador do programa de pós-graduação em Filosofia na Universidade Estadual de Londrina.

E-mail: edersan@hotmail.com

Mizael Martins

Graduado em Letras e Filosofia, especialista em Filosofia moderna e contemporânea, mestre em Filosofia contemporânea pela Universidade Estadual de Londrina e professor do Instituto Federal do Amazonas (Ifam).

E-mail: mizaelmartins82@gmail.com

Resumo: Este artigo mostra que a tão investigada *Kehre* do pensamento heideggeriano não se inicia com a leitura e a análise da obra de Jünger e o tema da técnica no início da década de 1930. A *viravolta* no cerne do pensamento de Heidegger, a partir da incompletude do tratado *Ser e tempo* em apontamentos incisivos sobre o tema da *linguagem*, irá reverberar em todo o restante de sua obra, até as análises da linguagem como essência do *Dasein* e da linguagem filosófico-poética.

Palavras-chave: Heidegger; linguagem; essência do *Dasein*; *Ser e tempo*; *Kehre*.

Abstract: This article shows that the much investigated *Kehre* of Heidegger's thought does not begin with the reading and analysis of the work of Jünger and theme by the early 1930s. The *Kehre* at the heart of Heidegger's thought from the incompleteness of the same treatise *Being and Time* in notebooks incisors on the subject of language that will reverberate throughout the rest of his work, to the analysis of language as the essence of *Dasein* and language philosophical-poetics.

Keywords: Heidegger; language; essence of *Dasein*; *Being and Time*; *Kehre*.

I

A *questão do ser* e de seu sentido (*Sinn*), desde a análise do início da filosofia com os pensadores originários, é considerada por Heidegger uma questão de linguagem. No Heidegger de *Ser e tempo*, essa asserção é latente se considerarmos as bases fenomenológico-hermenêuticas reelaboradas a partir do texto husserliano. No entanto, antes mesmo da década de 1930, *falar* da linguagem *já* conduz à questão do ser. Heidegger, ao promover tal condução, objetiva as leituras de fragmentos dos filósofos originários, principalmente de Heráclito e Parmênides – característicos de um período anterior à metafísica, posto não se vincularem ao pensamento dialético-metafísico de Sócrates e Eurípides – e, depois, de Platão, algo comparável somente com as leituras tardias e as análises filosófico-linguísticas da poesia de Hölderlin.

Heidegger não trabalha com significado (*Bedeutung*) ou significação, termos que confeririam ao enunciado uma ênfase gramatical e semântica contemporâneas demais a seus intentos, como no caso da análise linguística do *signo* saussureano, pautada no dualismo significante-significado. O *sentido* retoma algo mais originário e que se perdeu ao longo da própria análise metafísica do ser.¹ Fica evidente que, no início de *Ser e tempo*, Heidegger quer registrar que Platão institui considerações linguístico-morais das formas do ente. Ao longo dos *Diálogos*, essas considerações educam os atenienses segundo a linguagem idealista das virtudes que estão dentro de poucas escolhidas almas de ouro. Os discursos homéricos, que tomam por força e potência falas iradas e comportamentos lascivos dos deuses, são excluídos da *República* platônica. Na retomada da filosofia originária de Heráclito e Parmênides, Heidegger procura elaborar um distanciamento da tarefa explicativa do fundamento da formação material da *physis* para adentrar no “jogo da *linguagem*” sem, no entanto, incorrer em uma metafísica. A filosofia de ambos mostra a lógica linguística que confere a seus escritos o início do pensar o sentido do ser como conhecimento centralizado na palavra e margeando a *physis*.

Provindo do chamado em que o pensamento se mantém, esses apelos não se deixariam determinar mediante apreciações ou comparações sobre quais os pensadores que conseguiram alcançá-los. Os esforços concentram-se, ao contrário, em nos colocar mediante a conversa com

¹ Cf. Saussure, F. (1997). *Cours de linguistique générale*. São Paulo: Cultrix.

um pensador originário numa maior proximidade do que nos cabe pensar. (Heidegger, 2008, p. 230)

Há diferença significativa entre dizer: “Tudo é água”, como o fez Tales, e dizer: “Pois o mesmo é pensar e ser”, tal qual Parmênides. As implicações do dito do filósofo de Mileto, segundo Nietzsche², residem em três pressuposições: a máxima identifica um princípio primeiro para todas as coisas, fato que não a distancia dos atributos divinos contidos nos poemas homéricos; ela apresenta o fundamento por intermédio de uma substância (a água) sem a presença do imaginário e da fábula, o que a faz integrar-se à análise da natureza; e, por fim, está contido nela, germinalmente, o pensamento sobre a unidade: tudo é um, pressuposto que confere a Tales a fundamentação filosófica.

A análise heideggeriana do escrito mencionado de Parmênides deixa de lado a passagem da consideração mítica para a filosófica. Tampouco tem-se a partir da linguagem parmenídea o questionamento sobre a *physis*: a filosofia está entregue à análise discursiva do sentido da essência, do sentido do ser. O pensar o sentido do ser carrega desde *Ser e tempo* a essência da linguagem implícita dos *falares* fundantes relativos à filosofia de dada época ou autor específico, pensar esse diferenciado pela origem e essência da linguagem. Na conferência “Moira”, presente nos mesmos *Ensaaios e conferências*,³ Heidegger mostra três interpretações do pensar igualado ao ser, interpretações essas promovidas ao longo da história da filosofia metafísica.

A primeira interpretação, superficial, coloca o pensar ao lado de todos os outros entes existentes e, quando em unidade, estes formam “algo” que não exclui um único ente, a saber, o ser. Segundo Heidegger, isso constitui um modo de pensar pré-filosófico. A segunda interpretação apresenta a leitura promovida pela filosofia moderna ao relacionar ser e pensar aos moldes de Descartes. *Res cogitans* ao relacionar-se com o ser transforma este em realidade. A metafísica moderna apresenta a percepção do sujeito como primaz à constituição filosófica, porém, essa percepção é externa ao sujeito em si e posta no objeto: a representação iguala-se ao ser em Descartes. A partir daqui, tem-se uma explicação que justifica o pendore da linguagem científica moderna para apresentar “a verdade”, que é sempre definitiva, clara e distinta. Uma representação igualada ao ser exige uma nova compreensão do pensar como

² Cf. Nietzsche, F. (2011). *A filosofia na era trágica dos gregos* (G. V. Silva, Trad.). Porto Alegre: L&PM.

³ Heidegger, M. (2008). Moira (M. S. C. Schuback, Trad.). In M. Heidegger, *Ensaaios e conferências*. Petrópolis: Vozes.

conhecimento epistemológico e científico, isentando-se de modo pleno da possibilidade de falseamento. Por outro lado, *ser* igual *repraesentatio* torna o sujeito representado, objeto. A representação representa-se a si mesma como em um jogo de espelhos,⁴ e o *Dasein*, nesse caso, torna-se equiparável a todos os outros entes explicáveis pelas ciências, fazendo da percepção *o mesmo* que representação e deflagrando o vazio da subjetividade.

Percipiti (percebido) como *repraesentatio* (representado) erige a subjetividade moderna cartesiana e torna-se o causador da supressão da compreensão que o sujeito poderia formar de si mesmo: desaparece o que funda a pura representação no próprio mostrar-se da subjetividade, ou seja, o sujeito é elidido. Porém, a modernidade prosseguiu sustentando a subjetividade como inteireza do sujeito cognoscente, como ponto nodal da ligação com o objeto, um ente externo qualquer, sem aperceber-se que o método científico de Descartes já havia transformado o sujeito em objeto ao enfatizar sua duplicação representacional mediante a dúvida metódica: o *cogito* iguala-se ao ser e atribui existência à *res extensa* alheando-a do pensamento e transformando-a em objeto da *res cogitans*.

O retorno à filosofia grega pré-metafísica por Hegel intenciona evidenciar as peculiaridades do presente histórico. O conhecimento hegeliano produz uma alienação, uma diferença entre o saber e o ser. Se se entende o conhecer dessa maneira, faz-se proliferar essa diferença e essa alienação. Eliminar a alienação levou Hegel a formular uma noção diferenciada de conhecimento. A consciência leva o conhecimento a se constituir como um saber fora do ser. Não é porque a consciência não é o objeto do conhecimento que a apreensão do ser produz outra coisa que não o próprio ser. Mesmo quando a consciência *re-flecte-se*,⁵ ela se toma como se fosse outra e, portanto, seu saber sobre si ainda é um saber diferente do que ela é. Mas Hegel não proporá que eliminemos a consciência para evitar a alienação. Isso significaria afirmar que o verdadeiro conhecimento deve ser operado por outras modalidades que não aquelas próprias da consciência – como o sentimento ou a emoção e o belo: “O abstrato é a primeira manifestação que permanece puramente junto de si, é o mais universal de todo ente, o ser enquanto resplendor imediato e simples. Tal resplendor, porém, constitui o

⁴ Cf. Foucault, M. (2007). *Las Meninas*. In M. Foucault, *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas* (S. T. Muchail, Trad.). São Paulo: Martins Fontes.

⁵ *Flectire* (lat.): dobrar-se sobre algo. *Reflectire*: dobrar-se sobre si mesmo, para se autoconhecer.

traço fundamental do belo” (Heidegger, 1973, p. 407).⁶ A consciência deve ser conduzida a um estágio no qual não haja mais a alienação, mas isso deve ser produto do esforço da consciência, não uma negação sua.

A subjetividade é como *ego cogito*, a consciência que algo representa, retro-refere o representado a si mesmo e assim o recolhe junto a si. Recolher significa, em grego, *légein*. Recolher o múltiplo para o eu levando-o para dentro dele significa, expresso na voz média, *légesthai*. O eu pensante recolhe o representado, enquanto por ele passa, e o perpassa, na sua representabilidade. “Através de algo” quer dizer em grego: *diá*. *Dialégesthai*, dialética, significa aqui que o sujeito num tal processo e enquanto o é faz surgir sua subjetividade, a produz. (Heidegger, 1973, p. 405)

Na filosofia moderna, o conhecimento, o pensamento é anterior a todos os outros entes, até mesmo ao ser ao qual se chega como objeto. Tudo é atribuído ao pensar, que se apresenta como realidade que se constitui no interregno do pensar ao re-reflectir-se, ou seja, dobrar-se sobre si e pensar-se a si mesmo. Enquanto a primeira perspectiva concebe o pensamento como simplesmente dado, a segunda “concebe modernamente o ser, no sentido da representabilidade dos objetos enquanto objetividade para o eu da subjetividade” (Heidegger, 2008, p. 211). Nessa passagem, Heidegger se esquece de afirmar que a representação que garante a subjetivação dos objetos para o eu da subjetividade também objetifica o sujeito, transformando-o em objeto do conhecimento pela reduplicação ideativa. Na modernidade, ser é o objeto do conhecimento apreendido pelo pensar sob a forma de *ideia*.

A terceira perspectiva retoma a determinação da filosofia idealista platônica com as bases da metafísica a partir da Antiguidade. Todo o pensamento ocidental posterior a Platão analisa a sentença de Parmênides do interior da linguagem metafísica. Para Heidegger o problema não está em igualar pensar ao ser, mas no descuido com que as “opiniões doutrinárias posteriores” (Heidegger, 2008, p. 212) geram interpretações concernentes à sentença originária relevante a pensar e a ser. O pensar é a compreensão alcançada pelo questionamento interpretativo filosófico promovido pelo *Dasein*; compreensão essa de que, sem metafísica, pode-se somente perguntar – interpretando –

⁶ Heidegger, M. (1973). Hegel e os gregos. In M. Heidegger, *Conferências e escritos filosóficos* (E. Stein, Trad.). São Paulo: Abril Cultural.

pelo sentido do ser. Segundo Heidegger, o ser em geral é definível somente na metafísica tradicional. Logo, o intuito heideggeriano não é definir, dizer *o que é (was)*, mas dizer *o como (wie)*, o sentido. O conceito de metafísica em Heidegger, portanto, funda-se na linguagem que extrapola os limites do ente e fazem-no ser confundido, após Platão, com o próprio ser. Tudo o que irá se referir ao ser, a partir de então, remeterá ao pensar e às ideias, ao suprassensível. Nessa pressuposição, a sentença de Parmênides toca somente o pensamento, nunca o sensível.

O recair do sentido linguístico que, por gerar ideia, se dá somente no pensamento como leituras metafísicas posteriores, sem buscar o sentido da linguagem própria parmenídea – seja pela leitura platônica, de Plotino por intermédio de Platão, ou a hegeliana, antes de interpretar a representação –, mostra todos os entes do ser, deflagrando todos esses entes possíveis ao mostrar que o ser (dos entes) não é apenas igual à totalidade do ser, mas, como igual e também como o que unifica, é até mesmo o ente máximo. “Para a representação, tudo se torna um ente” (Heidegger, 2008, p. 213).

II

O destino da filosofia da modernidade, antes do ultrapassamento metafísico promovido por Heidegger, é representado pelo crepúsculo da metafísica ocidental e sua tentativa de transvaloração de todos os valores nas linhas da filosofia nietzscheana. O ultrapassamento visa o uso de uma linguagem que distinga o *Dasein* dentro de um âmbito diferenciado ou rebuscado, a saber, o poético. A modificação das ideias acerca do encaminhamento que se dá ao pensar sem metafísica inicia-se com uma sentença analisada linguisticamente de maneira errônea por muito tempo, pois apresenta um conteúdo semântico vastíssimo: *Deus está morto*.

O anúncio da “morte de Deus” está necessariamente associado à pretensão suprema de ter superado a metafísica, pois, como afirma Heidegger, antes de se referir a Deus em sentido religioso e cristão, “Deus é o nome para o âmbito das ideias e dos ideais. Esse âmbito do suprassensível vale como mundo verdadeiro e autenticamente real desde Platão ou, dito mais exatamente, desde a interpretação grega tardia e cristã da filosofia platônica. Diferenciando-se dele, o mundo sensível é apenas o mundo do aquém, o mundo mutável e, por isso, o

mundo meramente aparente, não real. O mundo do aquém é o vale de lágrimas, diferenciando-se do monte da felicidade eterna no além. Se, tal como acontece ainda em Kant, chamamos mundo sensível ao mundo físico em sentido lato, o mundo suprassensível é o mundo metafísico”. (Giacioia Junior *apud* Imaguire, 2007, p. 13)

A percepção heideggeriana desvela o intento de Nietzsche: transformar uma simples oração na primeira tentativa de derrocada do ideário metafísico. Após as interpretações do Nietzsche destruidor da religião, e não do Nietzsche crítico, questionador, e após deixar de lado o Nietzsche antisemita e nazista, como fez perdurar a apresentação de sua obra por Elisabeth Nietzsche, são derribadas a rigidez, a busca por certezas definitivas e o afã cartesiano por legar clareza e distinção às ideias, possibilitando a construção de ciências que trazem a segurança de verdades indubitáveis. Esse fato conduzirá primariamente ao apogeu do idealismo (ou secundariamente, como no caso dos empiristas) e da representação do próprio homem, não se atendo unicamente ao dualismo sujeito-objeto, mas considerando o homem como objeto de si mesmo para a representação: a subjetividade ou o sujeito cognoscente como outra marca cartesiana.

O castelo que é amplamente abalado é o cartesiano, já que mesmo o criticismo de Kant mantém suas bases dentro da hermenêutica por intermédio da exegese que aparece, por exemplo, em *A religião nos limites da simples razão* e em *O único argumento possível para a demonstração de Deus*, pertencente ao então chamado período pré-crítico.

Em seu artigo denominado *A tese de Kant sobre o ser* (1961), Heidegger procura evidenciar, buscando luzes desde o período pré-crítico até a *Crítica da Razão Pura*, o sentido do ser na filosofia kantiana, expondo o desenvolvimento que nela a questão alcançou. Para tanto, inicialmente Heidegger aponta a importância que há na tradição, hoje desvalorizada, uma vez que ela “[...] não recebe de nossa parte em situação alguma a atenção que propriamente merece” (Heidegger, *A tese de Kant sobre o ser*, 2008, p. 454). No opúsculo *Que é isto – a filosofia?*, Heidegger já lembrava a necessidade de se enxergar a tradição como algo positivo, ainda que em *Ser e tempo* ele aponte para deficiências presentes nela quando relegou ao

esquecimento a questão do ser (ontológica) e substituiu-a por questões ônticas particulares. (Maia & Lima Filho, 2012, p. 13)

O conceito de subjetividade fica fragilizado com o perspectivismo genealógico de Nietzsche e é enterrado com a *viravolta*⁷ (*Kehre*) no âmago do discurso ontológico de Heidegger, *que pode ser considerada uma virada linguística na filosofia*. Nas ciências, a teoria kuhniana do paradigma científico, envolvendo, por muitas vezes, elementos aleatórios e completamente exteriores ao próprio fazer do cientista, abala mais ainda a construção moderna embasada no constructo de uma verdade que se solidifica pela própria estruturação clara e distinta de sua linguagem interna.

[...] embora obviamente existam regras (e métodos – RCS) às quais todos os praticantes de uma especialidade científica aderem em um determinado momento, essas regras não podem por si mesmas especificar tudo aquilo que a prática desses especialistas tem em comum. A ciência normal é uma atividade altamente determinada por regras [...]. As regras, segundo minha sugestão, derivam de paradigmas, mas os paradigmas podem dirigir a pesquisa mesmo na ausência de regras. (Kuhn, 1989, p. 66)

III

A linguagem embasa vários conceitos capitais para se compreender a estrutura do pensamento do primeiro Heidegger. Pode-se dividir sua relação com a linguagem em duas hipóteses proeminentes: em uma perspectiva, lidar com o tema no Heidegger de *Ser e tempo* limita-se à crítica da linguagem como fundadora da racionalidade estada no *logos* da metafísica tradicional e instaurada na analítica existencial do *Dasein*, modificando-se somente após a “Carta sobre o humanismo” (1946). Essa hipótese é sustentada, por exemplo, por Jean Beaufret e Beda Allemann⁸, muito provavelmente por não conhecerem os *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, que são de 1936-1938 e foram publicados postumamente. Nesse sentido, a terminologia fenomenológico-hermenêutica lida com a linguagem, principalmente com a linguagem poética, de

⁷ Seguimos a sugestão de tradução de Giacoia Jr. em seu livro *Heidegger urgente* (2013).

⁸ Cf. Beaufret, J. (1974). *Dialogue avec Heidegger*. Paris: De Minuit e Allemann, B. (1959). *Hölderlin e Heidegger – recherche et la relation entre poésie et pensée* (F. Fédier, Trad.). Paris: PUF.

maneira abstraída do pensamento, visto que a intenção de Heidegger seria dar à fenomenologia o lugar de método que garante acesso à questão do sentido do ser em geral.

Outra perspectiva de compreensão considera que a linguagem dentro de *Ser e tempo*, mesmo abordada superficialmente, já conteria em gérmen um prenúncio das noções desenvolvidas na “Carta sobre o humanismo”. Certo é que a fenomenologia-hermenêutica continuou sendo a orientação metodológica heideggeriana ainda após a década de 1930, embora a terminologia específica tenha sido abandonada em nome de uma linguagem que passou então a investigar sua própria essência a partir da busca da origem não só da filosofia, mas do pensamento humano originário, encontrando-o na poesia, principalmente na poética hölderliniana.

Por complemento a essa segunda hipótese, pode-se sustentar que o inacabamento de *Ser e tempo* anuncia o início da *Kehre* no pensamento heideggeriano *antes* de 1930, consolidando-se com as análises de Hölderlin, Herder e Nietzsche no decorrer dessa década e não apenas com as obras de Jünger a partir da temática da técnica.

Tendo por base a continuidade do pensamento de Heidegger dentro da temática aqui abordada, pode-se relacionar o tratado *Ser e tempo* com os seminários e conferências posteriores ministrados por ele. No § 34 do *Tratado*, intitulado “Presença e fala. A linguagem”, encontram-se várias formulações que serão retomadas posteriormente por Heidegger em análises que esmiúçam o tema da linguagem, principalmente na obra *A caminho da linguagem*.

Que *somente agora* se tematize a linguagem, isso deve indicar que este fenômeno se radica na constituição existencial da abertura da presença. *O fundamento ontológico-existencial da linguagem é a fala*. Embora tenhamos excluído esse fenômeno de uma análise temática, dele nos servimos constantemente nas interpretações feitas até aqui da disposição, do compreender, da interpretação e do enunciado. (Heidegger, 2006, p. 223)

Pode-se dizer que essa passagem do tratado reverbera em registros da maturidade de Heidegger, isentos da terminologia fenomenológica, passagem que buscava a fundamentação de uma ontologia existencial. A *abertura* como âmbito constitutivo do *Dasein* tornar-se-á o grande tema de Heidegger após a “Carta sobre o

humanismo”, pois esse ente diferenciado de qualquer outro aí se desvela e vela-se em seu silêncio. Em “A linguagem”, conferência de 1950, Heidegger assevera, aparentemente de modo simplório e desprezioso: “A linguagem fala” (Heidegger, 2003, p. 11). O filósofo não reconhece na linguagem a mera expressão da interioridade humana, ou seja, a partir dela não se dá somente a diferenciação entre um dentro e um fora do homem (por expressão subentendida daquilo que se pode depreender logicamente de um enunciado qualquer). Sob essa forma, o discurso encontra-se no campo da lógica enunciativa, da qual conteúdos verdadeiros são aferidos racionalmente. Isto constitui certo âmbito da filosofia da linguagem e da lógica. Expressar algo, externalizar um enunciado como expressão, encobre a necessidade de se analisar a linguagem em si mesma e tão somente por si. Por isso Heidegger diz que a frase “a linguagem fala” é o norteador de sua reflexão no início da conferência “A linguagem” (1950). Heidegger não quer negar o fato de que o homem fala, ele quer apresentar a essencialidade da linguagem não mais reconhecida apenas como uma das esferas que conformam o homem, mas tida agora como cerne da constituição do humano e determinadora da destinação do homem garantida por sua história. “Para que a história seja possível, foi dada ao homem a linguagem. Ela é um bem para o homem” (Heidegger, 1998, p. 36). A linguagem é necessariamente criada e desenvolvida. Dentro de uma obra eminentemente ateuista como a de Heidegger, não se pode conceber a forma verbal *dada (esgibt)* como ato da bonomia divina direcionada aos homens. A linguagem *dada* deve ser compreendida como desenvolvida e entregue do *homem existencial* para o *Homem Historial*.

Com isso, a linguagem no início da obra heideggeriana deve ser entendida como o preâmbulo para a construção do *Dasein* do ponto de vista histórico-existencial, ao retomar o estudo do ente e da história do sentido do ser em busca da origem daquilo que o *Dasein* pode compreender e da compreensão da própria essência do *Dasein*, que é a busca de si mesmo junto aos dizeres dos filósofos originários, como se pode averiguar com o escrito de Parmênides.

Do ponto de vista existencial, a fala é igualmente originária à disposição e ao compreender. A compreensibilidade já está sempre articulada, antes mesmo de qualquer interpretação apropriadora. A fala é a articulação da compreensibilidade. Por isso, a fala se acha à base de toda interpretação e enunciado. Chamamos de sentido o que

pode ser articulado na interpretação e, por conseguinte, mais originariamente ainda já na fala. Chamamos de totalidade significativa aquilo que, como tal, se estrutura na articulação da fala. Esta pode desmembrar-se em significações. (Heidegger, 2006, p. 223)

Posteriormente, enquanto as conferências e seminários reunidos na obra *A caminho da linguagem* irão ligar intimamente a linguagem à fala, não é o homem que se expressa colocando para fora sua interioridade, mas a linguagem que se dá ao homem como necessidade intrínseca de sua existência. Em *Ser e tempo*, a linguagem amalgama-se à fala e à compreensão como possibilidade de realização do *Dasein* enquanto facticidade. A compreensão dessa “concretização” do *Dasein* será denominada por Heidegger como “hermenêutica da facticidade”.

Portanto, quando se trata de tematizar as condições de possibilidade da linguagem humana, entram necessariamente em jogo a existência, a fala e, conseqüentemente, o silêncio e a escuta. Silêncio não significa privação de fala: “A *escuta* e o *silêncio* pertencem à linguagem falada como possibilidades intrínsecas” (Heidegger, 2006, § 34, p. 224). Ontologicamente, o silêncio é anterior à fala, e o silenciar pode ser tomado como tendência ou inclinação para a capacidade de falar.

Uma outra possibilidade constitutiva da fala, o *silêncio*, possui o mesmo fundamento existencial. Quem silencia na fala da convivência pode “dar a entender” com maior propriedade, isto significa, pode elaborar a compreensão por oposição àquele que não perde a palavra. Falar muito sobre alguma coisa não assegura em nada uma compreensão maior. Ao contrário, as falas prolixas encobrem e emprestam ao que se compreendeu uma clareza aparente, ou seja, a incompreensão da trivialidade. Silenciar, no entanto, não significa ficar mudo. Ao contrário, o mudo é a tendência “para dizer”. O mudo não apenas não provou que pode silenciar, como lhe falta até a possibilidade de prová-lo. (Heidegger, 2006, pp. 227-8)

Porém, mais do que isso, silenciar e, em decorrência, escutar, aprofundado pelo *ouvir* originário, são necessários para o empreendimento da fala, visto que, em Heidegger, falar não se configura pela simples emissão de um conjunto de palavras ordenadas e compreendidas pelo interlocutor. Mesmo assim, esse processo se

caracteriza, e é denominado por Heidegger *falatório* (*Gerede*), como compreensibilidade cotidiana do ser pelo *Dasein*.

O nexó da fala com o compreender e sua compreensibilidade torna-se claro a partir de uma possibilidade existencial inerente à própria fala, que é a escuta. Costumeiramente, dizemos que não compreendemos quando não escutamos bem o que foi dito. A escuta é constitutiva da fala. E, assim como a articulação verbal está fundada na fala, a percepção acústica está fundada na escuta (Cf. Heidegger, 2006, p. 226).

No estudo “Heidegger e a linguagem em *Ser e tempo*”, Schneider considera:

A ação de significar articula intermitentemente as referências ao modo da compreensão. Familiarizado com e caracterizado pelo exercício da compreensão, então, o [Da-sein] possibilita significar a si mesmo o seu ser e o seu poder-ser numa situação de compreensão originária, uma totalidade originária que é aquilo que é pela ação de significar (*bedeuten*). (Schneider, 2011, pp. 121-2)

Os entes manifestam-se com base em uma determinada compreensão do mundo, interpretados *como* isto ou *como* aquilo, ou seja, postos em relação com outros entes em um determinado contexto prático. Segundo Heidegger, a interpretação encontra-se determinada pela estrutura do “como” (*Als*), e é exatamente nessa interpretação de algo *como* algo que os entes adquirem significado.⁹

Como é possível notar, já está presente em *Ser e tempo* e é recorrente na “Carta sobre o humanismo” a tematização da linguagem, que passa a fazer parte de muitas preleções e seminários que Heidegger ministrou durante a década de 1930 sobre Nietzsche, Herder e Hölderlin. Nas preleções do semestre de inverno de 1933 e 1934, publicadas sob o título “Sobre a essência da verdade”, podem ser extraídos pensamentos como estes: “O calar-se é um modo de poder e saber falar”; “É o que se mostra já no fato de, muitas vezes, o silêncio poder dizer coisas muito mais determinadas e precisas do que a fala mais prolixa”; e “O poder calar como silêncio, é a origem e fundamento da linguagem”¹⁰. Assim, poder-se-ia formular as questões: não seria a essência da poesia também o silêncio? Não é cada criação poética uma cristalização criativa do ser humano

⁹ Cf. Silva, R. S. (2004). A linguagem em *Ser e tempo*. In I. B.-D.; F. Henriques; & I. M. Dias (orgs.) *Heidegger, linguagem e tradução*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

¹⁰ Heidegger, M. (1973). Sobre a essência da verdade. In M. Heidegger. *Conferências e escritos filosóficos* (E. Stein, Trad.). São Paulo: Abril Cultural.

à espera de alguém que se disponha a ouvir o não-dito no dito e assim lhe dar um novo sentido? A partir dessas questões, talvez seja possível entender e compreender propriamente o que seja a essência da linguagem e, mais estritamente, da poesia.

A linguagem possui um lugar essencial dentro da filosofia de Heidegger e em seu modo de compreender a destinação do homem e do ser de maneira fugaz em *Ser e tempo*, referindo-se sempre à analítica existencial. A poesia é posta em um âmbito correlacionado à linguagem, porém separado completamente do pensamento. A poesia tomará corpo teórico como parte integrante da linguagem e do pensamento de modo fundamental, como cerne da *Kehre*, já em textos da década de 1930.

IV

Para entender a importância da linguagem na obra heideggeriana, deve-se compreender o processo que tornou a *interpretação* conhecida como *hermenêutica* e reconhecida como procedimento metodológico fundamental do pensamento filosófico, sendo, por conseguinte, do pensamento em geral. A ideia de uma hermenêutica universal, que ficará conhecida como “hermenêutica da facticidade” em Heidegger, apresenta-se como a interpretação global capaz de abranger metodologicamente o conjunto dos problemas relevantes do pensamento filosófico.

O uso do termo “hermenêutica” remonta ao século XVII e está associado inicialmente a uma perspectiva civilizacional dos problemas relativos à compreensão e interpretação dos significados de textos, sinais, símbolos, práticas sociais, ações históricas e formas de arte. Mas, enquanto disciplina autônoma, a hermenêutica tem suas origens no século XIX, com os esforços sobretudo de Schleiermacher e, posteriormente, de Dilthey, no que diz respeito à formulação de uma teoria da interpretação ampliando o alcance da compreensão hermenêutica do campo teológico e dos textos clássicos para a compreensão objetiva de qualquer tipo de texto ou expressão humana. Sob uma perspectiva diltheyana, a teoria hermenêutica poderia ser considerada a base para as ciências humanas, um modo de acesso privilegiado ao significado em geral.

Em sua obra *Verdade e método*, Gadamer distingue dois caminhos diversos nos quais se desenvolveu, inicialmente, a doutrina da arte da compreensão e da interpretação: o teológico e o filológico. No primeiro, ligado ao contexto teológico, a hermenêutica designava a arte de se compreender o conteúdo verdadeiro da Bíblia e se

alicerçava no sentido unívoco que deveria ser interpretado por ela mesma, em uma relação cíclica entre o todo e as partes. No segundo caminho, a partir do fim do século XVIII, a hermenêutica libertou-se dos enquadramentos dogmáticos e passou a ser utilizada também pela filologia, como a arte de se compreender a literatura clássica e, pela jurisprudência, como a arte de se compreender as leis do direito.

[...] retrair-se ou “liberar-se” da tradição não pode ser a nossa primeira preocupação em nossos comportamentos em face do passado do qual, nós, seres históricos, participamos constantemente. (Gadamer, 1997, p. 455)

Assim, já não existia qualquer diferença entre a interpretação dos textos sagrados e profanos e, portanto, só haveria uma hermenêutica que acabaria sendo não só uma arte de interpretação correta das fontes escritas como também uma atividade da historiografia.

[...] coisa só se torna cognoscível objetivamente somente [...] quando ela é suficientemente morta para não apresentar senão um interesse historiográfico. (Gadamer, 1998, p. 44)

Durante o século XIX, os teóricos alemães da chamada Escola Histórica estenderam a ideia de compreensão para o domínio da história: a hermenêutica passou então a designar o método da interpretação dos produtos históricos, tornando-se, assim, um método relativo ao que hoje se conhece por ciências sociais. Essa fase da hermenêutica é normalmente denominada hermenêutica romântica. Já no século XX, a hermenêutica assume um caráter filosófico, no sentido de que compreender e interpretar não devem ser considerados apenas como empreendimentos metodológicos e, portanto, relativos à ciência, mas devem ser vistos como algo que diz respeito ao todo da experiência dos seres humanos no mundo, experiência esta que tem na linguagem uma dimensão fundamental.

A busca da hermenêutica moderna foi sempre deixar para trás o criticismo kantiano e aumentar ainda mais a distância existente entre a exegese bíblica e a pura interpretação filosófica. No entanto, Dilthey, em sua biografia sobre Schleiermacher, registra Kant como base, de maneira indireta, da hermenêutica moderna, principalmente

a partir do texto *A religião nos limites da simples razão*. A interpretação filosófica da facticidade que desponta no século XX com os escritos heideggerianos é a culminância de todo o trabalho de lidar de maneira crítica com o pensamento, maneira esta que apresenta por intuito primeiro a predisposição do pensar metafísico de ir em busca de um fundamento epistemológico, idealista, fenomênico ou moral, estabelecendo, em contrapartida, o pensar sobre o pensar como o cerne mesmo do procedimento filosófico, ou seja, a respeito da busca pelo sentido do ser, esquecido pela tradição metafísica.

A preservação do jargão fenomenológico na primeira fase da obra de Heidegger dificulta a percepção de que ele constitui o ponto culminante do desenvolvimento da hermenêutica moderna. Já em *Ser e tempo*, a hermenêutica é anunciada como o procedimento metodológico característico da filosofia:

Ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas distintas da filosofia ao lado de outras. Ambas caracterizam a própria filosofia em seu objeto e em seu modo de tratar. A filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica da presença, a qual, enquanto analítica da *existência*, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele *brota* e para onde *retorna*. (Heidegger, 2006, p. 78)

Por meio da comprovação de que o pensamento heideggeriano é herdeiro da tradição hermenêutica que se inicia explicitamente com Friedrich Schleiermacher (1768-1834), possuindo como eventuais precedentes Johann Georg Hamann (1730-1788) e Johann Gottfried von Herder (1744-1803), passando por Wilhelm Von Humboldt (1767-1835) e chegando finalmente em Wilhelm Dilthey (1833-1911) e Edmund Husserl (1859-1938), é notório constatar que tanto para Heidegger como para esses pensadores, os temas da fala e do silêncio são diretamente relacionados ao tema da linguagem, e isso sem se excluírem reciprocamente.

No último parágrafo da seção final de seu ensaio póstumo *Beiträge zur Philosophie – Vom Ereignis (Contribuições à Filosofia – Do acontecimento apropriativo – 1936/1946)*, vislumbra-se a articulação entre *linguagem* e *acontecimento apropriativo*. Essa articulação revela seu sentido próprio. No que concerne a esse intuito, o próprio título do parágrafo nos fornece um primeiro horizonte de tematização. O parágrafo intitula-se “A linguagem (sua origem)”. O que Heidegger pretende com

origem da linguagem não é, absolutamente, determinar o modo de ser da linguagem por meio de uma investigação prévia do caráter intrínseco à sua constituição originária e de uma análise correlata de suas propriedades simplesmente dadas. Pelo contrário: tudo aponta para a *essência da linguagem*, entendida como condição de sua possibilidade efetiva. O discurso heideggeriano trata, em outras palavras, do que funda a linguagem e a torna possível. Assim, pode-se começar a considerar através de uma leitura atenta do texto mencionado em que medida a essência da linguagem mostra-se em relação direta com um certo *acontecimento apropriativo*.

V

A linguagem funda-se no silêncio. O silêncio é a mais velada contenção em uma medida. O silêncio *retém* a medida, conquanto instaura pela primeira vez os critérios de avaliação. Desta feita, a linguagem é instauração de medida no que há de mais interno e amplo, ou seja, instauração de medida como essencialização da junção e do acolhimento do que se junta (*acontecimento apropriativo*). Uma vez que a linguagem é o fundamento do *Dasein*, reside no *Dasein* a assunção plena de uma medida e, também, como o fundamento da contenda entre mundo e terra (Cf. Heidegger, 1998, p. 61).

Os elementos contidos nessa passagem das *Contribuições* condicionam a compreensão heideggeriana da origem da linguagem e carecem, conseqüentemente, de uma consideração. Antes de se explicitar cada um deles, porém, não é difícil percebermos a presença de uma tensão entre duas concepções de linguagem concorrentes no texto. Por um lado, temos a linguagem associada com o *acontecimento apropriativo* e com a “desantropomorfização mais originária do homem enquanto *ser vivo simplesmente dado*” (Heidegger, 1998, p. 510); por outro, vê-se a suposição de que ela aponta, inversamente, para a mais originária e ampla antropomorfização do ente.

Desde o começo da filosofia, a linguagem é assumida como um ente simplesmente dado. Essa assunção aponta para a compreensão da linguagem como uma dimensão a princípio já constituída e no interior da qual várias palavras se dão simplesmente em conjunto. As palavras e as combinações de palavras estão aí presentes como entes simplesmente dados. No entanto, a presença da linguagem não se perfaz em total isolamento e sem nenhum ponto de conexão com os outros entes em geral. Ao contrário, a própria unidade desse conjunto está fundada em uma ligação entre a linguagem e os entes, entre as palavras e as coisas. Toda *fala é fala sobre algo*. Dessa

forma, a linguagem se enraíza na possibilidade de alcançar, por meio das palavras e das combinações de palavras, os entes em questão. De início, os entes aqui não são outros senão os entes que se oferecem à percepção e determinação do *Dasein* enquanto entes simplesmente dados.

A partir da suposição do caráter originário do conhecimento para a explicitação das relações entre os homens e o mundo, toma-se a ligação entre a percepção e o ser, o sujeito e o objeto, como estrutura primária para a concepção da linguagem. A linguagem tende a ser pensada como um *instrumento* de ligação entre essas duas instâncias, como uma ponte entre percepções ou representações internas e a realidade exterior. Com isso, ela passa a funcionar, desde o princípio, como uma espécie de aparato de tradução da realidade em termos do ente simplesmente dado que o homem agora pensa ser, como uma roupagem antropomórfica ao ente (Cf. Casanova, 2002). Concepções tradicionais da linguagem, como a contradição *physis-nomos* ou *physis-thesis*, apresentada por Platão no *Crátilo*, ou a linguagem designativa, ostensiva agostiniana, apresentam o molde da pressuposição dos entes na exterioridade como a origem do processo de constituição dos signos linguísticos. O mundo exterior é pensado, então, como produzindo o surgimento de afecções nas almas dos homens, à medida que sua fenomenalidade atua sobre essas almas e as mobiliza na formação de seus arranjos específicos. Esses arranjos não são da mesma natureza dos objetos exteriores, pois as afecções da alma não são idênticas aos entes que provocam seu aparecimento. Pode-se analisar com Heidegger:

Com a linguagem habitual que hoje é usada e esgarçada até o desgaste, a verdade do ser não se deixa dizer. Essa verdade pode ser afinal imediatamente dita, se toda linguagem é linguagem do ente? Ou pode ser inventada uma nova linguagem para o ser? Não. E mesmo se isto acontecesse e até sem a cunhagem de palavras artificiais, essa linguagem não seria uma que diz. Todo dizer precisa deixar surgir conjuntamente a possibilidade da escuta. Ambos precisam ter a mesma origem. Assim, só resta uma coisa: dizer a linguagem que cresceu maximamente nobre em sua unidade e força essencial, a linguagem do ente enquanto linguagem do ser. (Heidegger, 1998, p. 78)

O contínuo trabalho de transformação no interior da linguagem heideggeriana

mostra a possibilidade de criação de um *falar o ser*, tentativa frustrada e reconhecida por Heidegger ao analisar de maneira filosófica a linguagem poética, principalmente a de Hölderlin, ausentando-se da linguagem metafísica que diz, sempre e só, o ente. Vê-se, na passagem anterior, a superação do pressuposto corrente de que a “linguagem é a primeira e mais ampla antropomorfização do ente”. O texto inicia-se com a menção ao solo de enraizamento dessa superação: o fato de a verdade do ser não se deixar dizer pela linguagem habitual em sua ligação com os entes. A razão de ser desse fato repousa sobre um limite constitutivo da linguagem como tal. A linguagem só está realmente em condições de dizer o ente porque ela só pode dizer *o que de algum modo é*. Como o ser não se confunde com um ente entre outros nem se diferencia, tampouco, dos entes apenas em função de seu caráter supremo, a linguagem não pode dizer o ser.

Essa questão diz respeito não apenas à linguagem habitual em seu esmaecimento particular, mas a toda e qualquer possibilidade de concretização da linguagem. Dessa forma, a impossibilidade de a linguagem habitual “dizer o ser” não pode implicar a criação de uma nova linguagem. Não é possível pensar em nenhuma linguagem que pudesse efetivamente dizer o ser, uma vez que essa linguagem o transformaria imediatamente em um ente entre outros. Mas isso não significa que precisamos nos contentar com a linguagem habitual e decair no âmbito da linguagem corrente, a saber, na *decaência* e no *fatalório* (*Gerede*). O que se tem não é a contraposição extrínseca entre uma linguagem decaída da qual precisamos escapar e outra, autêntica, que precisamos buscar, nem a mera constatação fatalista da unicidade da linguagem habitual. O que há é uma mudança que acontece em outro âmbito e envolve elementos constitutivos de toda linguagem. Heidegger elucida isso: “Todo dizer precisa deixar surgir conjuntamente a possibilidade da escuta. Ambos precisam ter a mesma origem. Assim, só resta uma coisa: dizer a linguagem que cresceu maximamente nobre em sua unidade e força essencial, a linguagem do ente enquanto linguagem do ser” (Heidegger, 2006, § 9, p. 87).

A partir do que foi analisado, não se trata, absolutamente, de criar uma nova linguagem que viesse finalmente trazer o ser para o interior de suas possibilidades de nomeação. Ainda que se procurasse por uma nova possibilidade de determinação da linguagem com vistas ao ser, essa linguagem não conseguiria efetivamente *dizê-lo*. Como pensar, então, a linguagem do ente enquanto linguagem do ser? A resposta a essa pergunta aponta para o cerne da compreensão heideggeriana do *Dasein*. O *Dasein* não é um ente simplesmente dado entre outros e que possui como diferença específica o fato

de possuir linguagem ou de ser racional. Muito pelo contrário: ele se mostra como um ek-sistente que sempre precisa conquistar uma vez mais a si mesmo enquanto o vir-a-ser ou poder-ser que é. Exatamente como se encontra formulado no nono parágrafo de *Ser e tempo*:

A “essência” da presença está em sua existência. As características que se podem extrair deste ente não são, portanto, “propriedades” simplesmente dadas de um ente simplesmente dado que possui esta ou aquela “configuração”. As características constitutivas da presença são sempre modos possíveis de ser e somente isso. Toda modalidade de ser deste ente é primordialmente ser. Por isto, o termo “presença”, reservado para designá-lo, não exprime a sua quiddidade como mesa, casa, árvore, mas sim o ser. (Heidegger, 2006, pp. 85-6)

Tal passagem coloca essa análise diante de dois caminhos de concretização do *Dasein*, os quais possuem uma ressonância de fundo com aquelas duas dimensões da linguagem. Em primeiro lugar, o conceito de *Dasein* implica essencialmente certo enraizamento no mundo. Tudo o que o *Dasein* é e pode ser surge necessariamente da abertura de possibilidades que têm lugar a cada vez em seu mundo. Contra isso, o *Dasein* não pode nada. No entanto, essa facticidade do mundo não impõe um modo de ser único e homogêneo a todo *Dasein*. Ao contrário, o *Dasein* sempre pode se perder no âmbito impessoal das relações e referências já cristalizadas em seu mundo cotidiano, ou assumir sobre si o fardo do *Dasein* que é em sintonia com o que está silenciado em seu mundo e que, ao mesmo tempo, espera para ser despertado.

O que se tem no interior da linguagem do ser é realmente uma interpenetração plena entre *dizer* e *escutar* relacionada ao que já se mencionou correlativamente: o falar e o silenciar. O dizer acolhe o envio do ser ao mesmo tempo em que anui ao seu necessário recolhimento: ele diz por um lado o ente, mas retira, por outro, o poder de mostraçã do ente do silêncio abismal inerente ao ser. Nesse momento, a linguagem que diz e precisa dizer somente o ente passa a se mostrar como linguagem do ser. Isso não porque ela trouxe finalmente o ser à expressão, mas porque a força de nomeaçã do ente aqui nasceu do escutar ao silêncio.

A linguagem do ser não possui nada em comum com o aparecimento de uma nova linguagem; ao contrário, ela se constrói por meio de uma determinada

transformação que tem lugar no interior da própria linguagem do ente. A linguagem do ente repousa sobre “a primeira e mais ampla antropomorfização do ente” (Heidegger, 1998, p. 510). Isso se dá em virtude de uma compreensão específica da natureza da linguagem. A linguagem é tradicionalmente assumida como o âmbito de articulação entre dois entes simplesmente dados e não propicia senão a superação do abismo radical que separa esses entes a princípio: o sujeito e o mundo. A superação tem lugar por meio de uma incessante tradução do fenômeno em linguagem perceptiva subjetiva, e traz consigo necessariamente uma certa antropomorfização do ente. Essa antropomorfização enraíza-se primariamente em uma assunção da percepção (alma, subjetividade) como determinante para a constituição do ser do homem. O que dá sustentação a essa concepção da linguagem, porém, não é senão seu ponto de partida hipotético. Nesse contexto, a linguagem é derivada de uma estrutura dicotômica aparentemente originária: a posição de um ente perceptivo simplesmente dado em face do mundo (Cf. Casanova, 2002). O que Heidegger tem em vista com essa desantropomorfização aponta para a ruptura com o modo tradicional de colocação da questão sobre o ser do homem.

O mundo é a abertura em movimento, a abertura das decisões simples e essenciais no destino de um povo histórico. A *terra* é o vir à tona impelido do que constantemente se fecha e, dessa forma, oculta. *Mundo* e *terra* são essencialmente diversos um do outro, mas jamais se encontram separados. O mundo funda-se na terra e a terra transpassa o mundo com sua vigência. Mas a ligação entre mundo e terra não se define absolutamente em meio à unidade vazia dos contrapostos que não se deixam afetar em nada um pelo outro. Em seu repouso sobre a terra, o mundo aspira elevar-se para além dela.

“A linguagem funda-se no silêncio”. Com essa sentença, Heidegger não procura marcar a supressão total da linguagem em meio à sua fundação. A linguagem não se funda na ausência completa de palavras, mas no calado constitutivo de toda linguagem do ser. No que concerne a esse silêncio, o autor nos fala a princípio de um certo clamor dos deuses pela terra e da ressonância desse clamor no mundo. Os deuses constroem no interregno sua morada, em meio à contenda originária entre mundo e terra. Mas os deuses não são aqui entidades religiosas simplesmente dadas, que surgem para diminuir a ferida humana da existência. Como o deus heraclíteo, esses deuses são o ponto de unificação de uma tensa harmonia de dois contrários: velamento e desvelamento.

O encobrimento determina aqui o modo em que o homem deve

vigorar entre os homens. Pela forma de seu dizer, a língua grega anuncia que o encobrir e, respectivamente, o manter-se desencoberto possui uma posição privilegiada frente aos demais modos em que vigora algo vigente. O traço fundamental da vigência como tal consiste em manter-se encoberto e manter-se desencoberto. Não é necessário fazer primeiro uma etimologia aparentemente insustentada da palavra [*aletheia*] para se experienciar que, por toda parte, a vigência do que é vigente só vem à linguagem no brilho, no anúncio, no pro-por-se, no surgir, no pro-duzir, no aspecto. (Heidegger, 2008, p. 232)¹¹

Nesse sentido, o que temos em seguida é a abertura de um determinado horizonte na totalidade e a exposição existencial do *Dasein* para ele: uma decisão do *Dasein* em seu comum pertencimento a mundo e terra, à expansão e retração. Através dessa decisão, o *Dasein* apropria-se de si mesmo enquanto *Dasein*, ao mesmo tempo em que se deixa apropriar pelo ser em um de seus envios possíveis. Dessa dupla apropriação, o dizer ganha, conseqüentemente, a dimensão da “palavra histórica, fundadora de história”, e isso não porque o *Dasein* altera especificamente um estado de coisas previamente dado e constituído, mas porque a existência singular do *Dasein* passa a vigorar em meio à articulação com o poder historial. Dessa dupla apropriação surge, finalmente, a linguagem do ente enquanto linguagem do ser.

Heidegger explicita o caráter próprio dessa linguagem em outra passagem do *Contribuições*: “Todo e qualquer dizer do ser precisa nomear (portanto) o acontecimento apropriativo, aquele *entre* característico da relação entre deus e ser-aí, mundo e terra, alçando, ao mesmo tempo, decisivamente, *entre-sentidos*, o entre-fundamento enquanto ab-ismo em meio à obra afetivamente afinadora” (Heidegger, 1998, p. 484). Descreve, assim, em última análise, o despontar de uma dupla apropriação: a apropriação de si mesmo por parte do homem enquanto *Dasein* e a conseqüente apropriação do *Dasein* pelo ser na historicidade de seus envios. No momento em que essa dupla apropriação tem lugar, “a linguagem se mostra como palavra histórica, fundadora de história” (Heidegger, 1998, p. 510). Isso não porque promove de fora certas transformações na realidade simplesmente dada, mas porque se mostra como o campo de jogo das decisões originárias do ser em meio à contenda entre

¹¹ Heidegger, M. (2008). *Aletheia*. In M. Heidegger, *Ensaio e conferências* (E. C. Leão, G. Fogel, & M. S. C. Schuback, Trad.). Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Edusf.

mundo e terra. A linguagem do acontecimento apropriativo implica, com isso, a história do ser, exatamente como requisita o destino aberto para os desdobramentos dessa história. A tão conhecida e mencionada *viravolta* (*Kehre*) do pensamento heideggeriano vive da força dessa articulação e não é senão virada em direção a certa linguagem.

VI

Na obra *A caminho da linguagem*, estão reunidos seminários e conferências a respeito da origem e essência da linguagem e sobre sua ligação com a poesia. Heidegger não normatiza a linguagem. “Não temos aqui nenhuma pretensão de apresentar uma nova concepção da linguagem” (Heidegger, 2003, p. 26). Diferentemente do trato heideggeriano, Platão e Santo Agostinho discutem ou apresentam definições sobre como enquadrar a origem da linguagem em uma vertente do pensamento. Em seu diálogo *Crátilo*, Platão introduz a controvérsia *physis-nomos* ou *physis-thesis*. Nele, Crátilo defende que “cada coisa tem por natureza um nome apropriado, e que não se trata da denominação que alguns homens convencionaram dar-lhes” (Platão, 1972, *Crát.*, 383a). Já Hermógenes, ao contrário, considera os nomes das coisas estabelecidos por convenção humana. Na última década do século IV, Santo Agostinho assenta a origem da linguagem na função designativa a partir dos pressupostos estabelecidos nas *Confissões*, aqui parafraseados segundo a visão de Wittgenstein: 1) cada palavra “possui um significado”; 2) todas as palavras são nomes, isto é, são sucedâneos de objetos; 3) o significado de uma palavra é o objeto do qual é um sucedâneo; 4) a conexão entre as palavras (nomes) e seus significados (referentes) se estabelece por uma definição ostensiva, que determina uma associação mental entre palavra e objeto; e 5) as sentenças são combinações de nomes. Já as consequências daí retiradas são as seguintes: 6) a única função da linguagem é representar a realidade: as palavras referem e as sentenças descrevem; e 7) a criança só é capaz de estabelecer a associação entre uma palavra e um objeto por meio do pensamento, o que deve possuir de antemão uma linguagem privada, para que possa aprender a pública (Wittgenstein, 1999, § 1, pp. 27-8).

A dualidade platônica e o dualismo maniqueísta e fisiológico agostiniano na consideração da linguagem são consequências de suas estruturações do pensar internas às respectivas filosofias. Platão não pode sustentar a tese de Hermógenes, pois, se a linguagem é convencionalizada pelos homens, o mundo das ideais ficaria enfraquecido em

sua vigência sobre o mundo fenomênico. Em Santo Agostinho, por outro lado, a função da linguagem designativa e ostensiva é meramente externa, ou seja, representativa da realidade. A tese agostiniana sustenta implicitamente que a *linguagem pública* e externa está atrelada ou é incondicionalmente dependente de uma anterior *linguagem privada* baseada no pensamento que, em Santo Agostinho, não é senão produto puro do que anima os corpos: a *alma*, o reduto implícito no texto agostiniano que faz da linguagem produto divino.

Em “A linguagem”, conferência inédita de 1950 e abertura da obra *A caminho da linguagem*, Heidegger não trata de nada externo à linguagem, a saber: a convenção humana por conta de suposto fisiologismo; a criação da natureza entregue ao homem, sem qualquer convencionalismo; e a origem divina da linguagem, posto que o pensamento seria alicerçado na alma, ligação autêntica do homem com a divindade. O pressuposto heideggeriano é o de que a origem e a essência da linguagem *são internas* à própria linguagem.

A linguagem *fala*. Isso significa primeiro e antes de mais nada: *a linguagem fala*. A linguagem? Não o homem? O que a frase nos acena agora não será ainda mais provocador? Queremos negar o homem enquanto ser dotado de fala? De modo algum. Não negamos isso como também não negamos a possibilidade de subordinar os fenômenos da linguagem à rubrica “expressão”. Perguntamos então: em que medida fala o homem? Perguntamos: o que é falar? (Heidegger, 2003, p. 15)

O que Heidegger quer dizer com a *linguagem é dada*? Ou, então, com a linguagem *fala* ou, ainda, com a *linguagem fala*? Heidegger possui uma obra primeira, baseada na estruturação hermenêutico-fenomenológica da linguagem de *Ser e tempo*, e outra que se insere na busca pela origem e pela essência da linguagem atreladas, *sempre*, à poesia, não só à poesia de Hölderlin, mas principalmente à dele. Heidegger possui uma forma específica para designar a poesia em seu sentido amplo: *Dichtung*, palavra alemã que se origina de *dichten*, cujo significado corresponde a “criar, juntar, concentrar, colher”, adquirindo assim uma conotação muito mais abrangente do que *Poesie*. Com essa definição, Heidegger sugere que a linguagem é criativa, é aquela que nomeia as coisas pela primeira vez (*Dichtung*), contrariando a noção de linguagem

como instrumento de comunicação do que já se encontra descoberto, formulação essa que se aproximaria da concepção agostiniana de linguagem.

Tudo parece apontar para que a *Kehre* heideggeriana não seja mais vista como tendo por ponto fulcral apenas a *técnica*, mas também a *linguagem*: a primeira permeia a passagem da década de 1920 – sendo *Ser e tempo* a obra que melhor expressa o pensamento do primeiro Heidegger – para o início da de 1930. O sentido da linguagem deve ser buscado na forma originária de sua expressão: a poesia. Ao analisar o poema “Uma tarde de inverno”¹², de Georg Trakl, Heidegger diz sobre o *falar* da linguagem:

Na janela a neve cai

Prolongado soa o sino da tarde. (Heidegger, 2003, p. 15)

“Essa fala nomeia a neve, que à tarde, no final do dia, enquanto soa o sino vespertino, atinge silenciosa a janela. No cair dos flocos de neve, tudo o que perdura, perdura de maneira prolongada” (Heidegger, 2003, p. 15). Heidegger mostra como o evento enunciado no poema referencia diretamente o tempo transcorrido e limitado. Tal fala nomeia tempo e espaço: uma tarde de inverno. *O que é esse nomear?* Será apenas atribuir palavras de uma língua aos objetos já conhecidos e representáveis, como anunciou Agostinho e daí suscitou a crítica wittgensteiniana ao modelo ostensivo de linguagem? Não. Não basta à linguagem nomear, mas *evocar* a palavra. Nomear evoca. Nomear aproxima o que se evoca, pois o nomeado não se faz presente, mas, quando evocado, presentifica-se, torna-se vigente mesmo que encoberto. “A evocação convoca. Desse modo, traz para uma proximidade a vigência do que antes não havia sido convocado” (Heidegger, 2003, p. 15). Por se fazer distante, o evocado se recolhe como ausência, desencobrendo-se pela linguagem que o presentifica: a linguagem do poema.

Provocar é evocar uma proximidade. Mas evocar é retirar o que se evoca da distância que o resguarda quando é evocado. Evocar é sempre provocar e invocar, provocar a vigência e invocar a ausência. O cair da neve e o soar do sino da tarde nos falam aqui e agora no poema. Eles existem em uma evocação. Eles não vigoram, porém, como o que está aqui e agora neste local. Assim, que vigência é mais elevada, essa do que está aqui e agora diante de nós ou aquela do que se evoca?

¹² “Uma tarde de inverno”, de Georg Trakl: “Na janela a neve cai,/ Prolongado soa o sino da tarde,/ Para muitos a mesa está posta/ E a casa bem servida./ Alguns viandantes da errância/ Chegam até a porta por veredas escuras./ Da seiva fria da terra/ Surge dourada a árvore dos dons./ O viandante chega quieto;/ A dor petrificou a soleira./ Aí brilha em pura claridade/ Pão e vinho sobre a mesa”.

O nomear da linguagem é sempre um deixar mostrar o que aparece ou desaparece, o que vem ou não à presença e à aparência no dizer que mostra e indica. Como evocação, a linguagem fala na medida em que abarca toda a dimensão do que se apresenta e, a partir daí, deixa que algo se apresente ao aparecer ou desaparecer na clareira historial do ser. Do mesmo modo, escuta-se a linguagem quando se deixa que o seu ser evocador e revelador diga.

Escutar a linguagem em seu caráter evocador mais próprio é sempre um deixar-se dizer, um deixar-se perpassar pelo poder revelador e silencioso da linguagem, pois só então será possível um dizer significativo, um falar que mostre e não apenas reproduza, e passe adiante o que já sempre se disse. Esse é o sentido essencial de “a *linguagem* fala”. Ela deixa-se dizer e mostra a essencialidade de seu ente propalador, ou seja, humaniza o homem em seu caráter de *Dasein* que se constitui na possibilidade de reverenciar o silêncio e saber cessá-lo em nome de algo valioso, diverso por completo do banal cotidiano.

Referências

Capistrano, P. (2006). Heidegger, poesia e nostalgia. *Vivência*, 30, 87-96.

Casanova, M. (2002). A linguagem do acontecimento apropriativo. *Natureza humana*, 4(2), 315-339. Recuperado em 17 março, 2015, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302002000200003

Gadamer, H-G. (1997). *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes.

Gadamer, H-G. (1998). *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: FGV Editora.

Giacioia Jr., O. (2013). *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três Estrelas.

Hamlin, C. L. (1999). *A hermenêutica romântica de Wilhelm Dilthey*. Recife: UFPE.

Heidegger, M. (1973). *Conferências e escritos filosóficos* (E. Stein, Trad.). São Paulo: Abril Cultural.

Heidegger, M. (1979). *Que é metafísica?*. São Paulo: Abril Cultural.

Heidegger, M. (1998). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 61). Frankfurt: Klostermann.

Heidegger, M. (2003). *A caminho da linguagem* (M. S. C. Schuback, Trad.). Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Edusf.

Heidegger, M. (2006). *Ser e tempo* (M. S. C. Schuback, Trad.). Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Edusf.

Heidegger, M. (2007). Da essência da verdade. In M. Heidegger, *Ser e verdade* (E. C. Leão, Trad.). Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Edusf.

Heidegger, M. (2008). *Ensaio e conferências*. (E. C. Leão, G. Fogel, & M. S. C. Schuback, Trad.). Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Edusf.

Imaguire, G. (Org.). (2007). *Metafísica contemporânea*. Rio de Janeiro: Vozes.

Kuhn, T. (1989). *A estrutura das revoluções científicas* (3a. ed., B. V. Boeira, & N. Boeira, Trad.). São Paulo: Perspectiva.

Maia, A. G. B.; & Lima Filho, J. E. (2012). Entre Kant e Heidegger: considerações sobre o *ser*. *Kalagatos – Revista de Filosofia*, 9(11), 11-34.

Platão. (1972). *Crátilo*. São Paulo: Abril Cultural.

Santos, E. S. W. (2006). *Winnicott e Heidegger: a teoria do amadurecimento pessoal e a acontecimento humana*. Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, SP, Brasil.

Schneider, P. R. (2011). Heidegger e a linguagem em *Ser e tempo*. *Problemata – Revista Internacional de Filosofia*, 2(2), 115-136.

Wittgenstein, L. (1999). *Investigações filosóficas*. São Paulo: Nova Cultural.