



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

LEONARDO BARBOSA ROSSATO

**A CAMINHO DA POESIA EM MARTIN HEIDEGGER -
Uma fenomenologia e hermenêutica da linguagem**

Brasília – DF
Fevereiro, 2020

LEONARDO BARBOSA ROSSATO

**A CAMINHO DA POESIA EM MARTIN HEIDEGGER -
Uma fenomenologia e hermenêutica da linguagem**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade de Brasília, como requisito obrigatório para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes

Brasília – DF
Fevereiro, 2020

LEONARDO BARBOSA ROSSATO

**A CAMINHO DA POESIA EM MARTIN HEIDEGGER -
Uma fenomenologia e hermenêutica da linguagem**

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes (Orientador)
Universidade de Brasília – UNB

Profa. Dra. Glória Maria Ferreira Ribeiro (Examinadora externa)
Universidade Federal de São João Del-Rei (UFSJ)

Professor Dr. Erick Calheiros de Lima (Examinador interno)
Universidade de Brasília – UNB

Agradecimentos

A meus pais, Antônio e Guilhermina, e meu irmão Gustavo.

À minha companheira Patrícia, sempre presente.

A meu orientador, Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes, pelos ensinamentos.

Aos professores e professoras do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília, assim como os técnicos-administrativos, pelos ensinamentos e apoios.

À Biblioteca Central da UnB, pelos livros.

À Universidade de Brasília, que como universidade pública, gratuita e de qualidade, proporcionou o ambiente para a realização deste trabalho e para o aprimoramento da minha formação.

Ao Instituto Federal de Brasília, que me forneceu a oportunidade de uma licença qualificação para a finalização deste trabalho. Assim como, aos meus colegas professores dos cursos técnicos de Produção de Áudio e Vídeo, técnicos-administrativos, terceirizados e a direção do *campus* Recanto das Emas.

Aos colegas e amigos do curso e da vida, pelos diálogos e encontros.

*“Sus
pense entre
o chão e o
signo*

*névoa o
agora
e o próximo pas
so in
certo*

*ser – horizonte –
continua
mente em
aberto”*

(Orides Fontela, Aventura)

Resumo

A presente dissertação apresenta a questão da linguagem e da poesia no pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976). A partir da perspectiva da questão do ser, analisa-se a linguagem em sua dimensão existencial através do método fenomenológico-hermenêutico, tal como pensado pelo autor. O caminho proposto reverbera este recorte a partir de *Ser e tempo* (1927), ao identificar o modo próprio que o ser-áí do ser, o *Dasein*, compreende e pergunta pelo sentido do ser. Há todo um conjunto de *existenciais*, como estruturas ontológicas do *Dasein*, que dimensionam a linguagem em contraposição a uma análise técnico-lógico da mesma. A abertura de mundo na existência do *Dasein* implica em um outro comportamento na linguagem. Por esta via, evidencia-se o modo derivado do enunciado como a linguagem que estratifica o conceito de verdade, ao voltar-se à verdade do ente, “esquecendo” a questão do ser. Esta linguagem é o que institui a filosofia como metafísica. Por outro lado, a linguagem em sua dimensão existencial, ao identificar esta diferença, se corresponde com a questão da verdade do ser. A poesia, apreendida como o *poético* (*Dichtung*), abre-se, assim, como o caminho da linguagem que pode “superar” a filosofia como metafísica e fundar um outro início do pensamento. Pensamento e poesia se aproximam como os modos da linguagem que, evocando a verdade do ser, provocam um possível novo habitar o mundo pelo ser humano.

Palavras-chave: Linguagem; Poesia; Pensamento; Verdade do Ser; Heidegger.

Abstract

This dissertation presents the question of language and poetry in the thought of the German philosopher Martin Heidegger (1889-1976). From the perspective of the question of being, language is analyzed in its existential dimension through the phenomenological-hermeneutic method, as thought by the author. The proposed path reverberates this clipping in the author's work from *Being and Time* (1927), by identifying the proper way that the *being-there*, Dasein, understands and asks for the meaning of being. There is a whole set of existentials, such as Dasein's ontological structures, that dimension language in opposition to a technical-logical analysis of it. The opening of the world in the existence of Dasein implies another behavior in the language. In this way, the derived form of the statement becomes evident as the language that stratifies the concept of truth, when turning to the truth of the entity, "forgetting" the question of being. This language is what institutes philosophy as metaphysics. On the other hand, language in its existential dimension, when identifying this difference, corresponds to the question of the truth of being. Poetry, apprehended as the poetic (*Dichtung*), opens up, thus, as the path of language that can "surpass" philosophy as metaphysics and found another beginning of thought. Thought and poetry come together as the modes of language that, evoking the truth of being, provoke a possible new inhabit the world by the human being.

Key words: Language; Poetry; Thought; Truth of being; Heidegger.

Sumário

Siglas utilizadas das obras de Heidegger.....	09
Introdução.....	11
Capítulo 1 – A caminho da abertura	
1.1 – A caminho do sentido do ser.....	17
1.2 – Fenomenologia e hermenêutica.....	20
1.2.1 – O método fenomenológico no horizonte da questão do ser	20
1.2.2 – Hermenêutica da facticidade.....	23
1.3 – <i>Dasein</i>	26
1.4 – Ser-no-mundo e a significância.....	31
1.5 – Ser-com-os-outros e o impessoal.....	35
1.6 – Disposição e compreensão.....	38
1.7 – A interpretação.....	42
1.8 – O enunciado.....	45
1.9 – Discurso: linguagem.....	49
1.10 – A falação e a ambiguidade.....	53
Capítulo 2 – A caminho da abertura da verdade	
2.1 – A verdade do enunciado.....	56
2.2 – A verdade como <i>alétheia</i>	59
2.3 – A essência da essência.	63
2.4 – A questão do fundamento.....	67
2.5 – A linguagem da metafísica.....	72
2.6 – A metafísica da linguagem.....	76
2.7 – Viragem: linguagem.....	79
Capítulo 3 – A caminho da abertura da verdade da poesia	
3.1 – O acontecimento da verdade na obra de arte.....	82
3.2 – A essência da poesia.....	87
3.3 – A linguagem como morada do ser.....	92
3.4 – O habitar poético.....	97
3.5 – Poesia e pensamento.....	101
3.5.1 – A juntura.....	101
4.5.2 – A espera da juntura.....	106
Conclusão: Por um novo <i>ethos</i> do habitar humano.....	109
Referências bibliográficas.....	115

Siglas utilizadas de textos de Heidegger

CFM – Os conceitos fundamentais da Metafísica: Mundo – Finitude – Solidão (*Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*)

CH – Carta sobre o humanismo (*Brief über den Humanismus*)

CL – A caminho da linguagem (*Unterwegs zur Sprache*)

DEV – Da essência da verdade (*Vom Wesen der Wahrheit*) (1933/34)

EC – Ensaio e conferências (*Vorträge und Aufsätze*)

ED – Da experiência do pensar (*Aus der Erfahrung des Denkens*)

EF – A essência do fundamento (*Vom Wesen des Grundes*)

EPH – Explicações da poesia de Hölderlin (*Erläuterungen zu Hölderlin Dichtung*)

EV – A essência da verdade (*Vom Wesen der Wahrheit*) (1930)

FFP – O fim da filosofia e a tarefa do pensamento (*Das Ende der Philosophie und die Aufgabe*)

HH – Hinos de Hölderlin (*Hölderlyns Hymnen*)

ID – Identidade e diferença (*Identität und Differenz*)

IF – Introdução à Filosofia (*Einleitung in die Philosophie*)

IM – Introdução à Metafísica (*Einführung in die Metaphysik*)

IQM – Introdução a “O que é metafísica?” (*Enleitung zu “Was ist Metaphysik?”*)

LT – Língua de tradição e língua técnica (*Überlieferte Sprache und technische Sprache*)

OA – A origem da obra de arte (*Der Ursprung des Kunstwerks*)

OHF – Ontologia (Hermenêutica da facticidade) (*Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*)

PPF – Os problemas fundamentais da fenomenologia (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*)

PHH – “... poeticamente o homem habita...” (...*dichterisch wohnt der Mensch...*)

PQM – Posfácio a “O que é metafísica?” (*Nachwort zu “Was ist Metaphysik?”*)

QF – O que é isto – a filosofia? (*Was ist das – die Philosophie?*)

QFF – As questões fundamentais da filosofia (*Grundfragen der Philosophie*)

QM – O que é metafísica? (*Was ist Metaphysik?*)

QP – O que quer dizer pensar? (*Was heißt Denken?*)

SA – A sentença de Anaximandro (*Der Spruch des Anaximander*)

SM – A superação da metafísica (*Die Überwindung der Metaphysik*)

ST – Ser e tempo (*Sein und Zeit*)

TS – Tempo e ser (*Zeit und Sein*)

Introdução

*“Por uma vida imortal, minh’alma,
não anseies, mas esgota
o campo do possível”*

(Píndaro, Pítica 3)

Caminho é sobretudo deslocamento. Via de si. Somos caminhanes. Como no poema acima de Píndaro, caminhamos no campo do possível.

Nosso caminho é pensar a dimensão existencial da linguagem, a partir da obra do filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976).

Dado comum na filosofia contemporânea no início do século XX é a preponderância da linguagem como problema filosófico. Esta “virada linguística” abrangeu diversos modos de análise e, segundo Franca D’Agostini, em *Analíticos e continentais*, há, ao menos, entre estes modos um “relativamente compartilhado papel “metafilosófico” da passagem da metafísica a qualquer forma linguística” (D’AGOSTINI, 2003, p. 180).

Metafísica, aqui, é identificada com a própria filosofia e a linguagem é posta como sua via de superação. Mesmo que haja em diversos âmbitos e contextos, de acordo com cada tradição, o que se conceitua como “filosofia” e “linguagem”, nosso método é pensar com Heidegger através do método fenomenológico-hermenêutico, tal como pensado pelo autor. Este método é o modo próprio para se compreender o caráter ontológico da linguagem.

Como continua D’Agostini:

Neste novo horizonte histórico-existencial, que segundo Heidegger é o terreno apropriado da ontologia, emerge o primado da linguagem, entendida não como veículo da expressão humana, nem somente como condição de “inteligibilidade” dos fenômenos, mas como sede do manifestar-se do próprio ser, como “apelo” que o ser dirige ao homem (D’AGOSTINI, p. 185).

Neste sentido, a dimensão existencial da linguagem, como “superação” da filosofia como metafísica, implica em não situar este pensamento “dentro” de uma “filosofia da linguagem”. Logo, em Heidegger, a linguagem não é um problema “metafilosófico”, mas o problema da filosofia em geral.

Segundo o autor, uma “filosofia da linguagem” se fundamenta em uma interpretação lógica da mesma, possuindo acesso restrito a pensar a essência da linguagem.

Isto se dá porque, para Heidegger, o essencial no pensamento se dá através da questão do ser. A linguagem necessita ser pensada, então, em outra chave. Há um outro comportamento que se dá na dimensão existencial da linguagem, conduzida através da questão do ser.

A “superação” da filosofia como metafísica, por esta via, se abre a outro modo de pensar. Modo este que aproxima o pensamento e a poesia.

Nosso caminho é identificar como se dá no pensamento do autor esta aproximação. Não se põe, contudo, como uma análise da filosofia *sobre* a poesia. Ao ser conduzida através da questão do ser, a linguagem se abre em sua modulação própria, essencial. Sendo assim, poesia e pensamento se coadunam como falas que se correspondem e se afinam com o ser.

Como elucida o filósofo alemão Heinrich Rombach (1923-2004): “Poesia e filosofia são as duas direções a partir das quais os círculos infinitos da vida se compõem, respondem e são. Poesia e filosofia são, de certo, somente manifestações exteriores da manifestação total que é, ao mesmo tempo, manifestação da totalidade” (ROMBACH, 1987, p. 49)

Nosso caminho, portanto, é propor um recorte na obra de Heidegger que permita compreender o modo desta questão emergir.

Complexa e multidimensional, a obra de Heidegger não se apresenta como um *sistema*, no sentido científico-moderno, tendo o próprio autor classificado seus textos não como “obras” (*Werke*), mas “caminhos” (*Wege*).

Em *A caminho da linguagem* (1959), Heidegger diz que este caminho se faz ao “trazer a linguagem como linguagem para a linguagem” (CL, p. 192). Nossa pesquisa busca apontar como é o modo deste “trazer” a linguagem na obra do autor. Este “trazer” é um liberar a linguagem da sua análise lógica e gramatical, legada pela tradição.

Assim posto, no *Capítulo 1- A caminho da abertura*, torna-se necessário apresentar como a questão do sentido do ser implica em recolocar o modo como “conceituamos” nós mesmos. O método para este caminho é fenomenológico-hermenêutico.

A fenomenologia, como *conceito de método*, permite descrever o modo do ser do ente deste que pergunta pelo sentido do ser, ou seja, o ser humano. A questão do sentido do ser só pode ser posta por aquele que, sendo, compreende o ser. O ser humano como o *aí do ser*, Heidegger chama de o *Dasein*.

O *Dasein* é um ente cuja essência se comprova como a sua existência. É o modo de ser que se dá como abertura de mundo. Como existente, o *Dasein*, então, já possui uma compreensão do ser, pré-teórica. Este modo de compreensão do *Dasein* enquanto existente é hermenêutico.

Deste modo, a fenomenologia é o método descritivo do fenômeno e a hermenêutica é a chave interpretativa das estruturas ontológico-existenciais do *Dasein*. O método fenomenológico-hermenêutico, portanto, permite-nos compreender a linguagem em sua dimensão existencial, como abertura de mundo do *Dasein*.

Por isto, o capítulo 1 foca na obra capital do autor, *Ser e tempo* (1927), buscando descrever estas estruturas do *Dasein*, chamadas *existenciais*, que clarificam esta compreensão originária da abertura de mundo, vista como totalidade significativa.

A disposição, a compreensão e a interpretação compõem, assim, os existenciais do *Dasein*, que o estruturam como ser-no-mundo e ser-com-os-outros. Ao dispor-se em uma correspondência com o ser, o *Dasein* compreende e interpreta o seu mundo, falando e comunicando os sentidos possíveis desta compreensão.

Dado isto, temos dois modos de investigação da linguagem. A fala, como discurso (*Rede*), apresenta-se como o originário da linguagem em sua dimensão existencial. O enunciado como modo derivado da interpretação da abertura de mundo.

O enunciado é a linguagem que não deixa perceber a abertura existencial do *Dasein*. A essência do enunciado está na sua tríplice função: de demonstração (função apofântica), de predicação e de comunicação no modo da declaração. Ele é derivado da interpretação e, portanto, da compreensão. É uma análise lógico-gramatical que não permite remontar do enunciado à sua origem, como abertura de mundo do *Dasein*.

Esta função apofântica do enunciado é o que fundamenta o ser verdadeiro ou o ser falso dos entes. Esta fundamentação se instituiu como o “lugar” da verdade na história da filosofia. Há verdade quando o ser dos entes se conforma ou não ao enunciado.

A fala como discurso, por sua vez, possui uma estrutura que compreende não apenas o falar, mas também o escutar e o silenciar. A linguagem é pensada originariamente a partir deste tríplice aspecto, nos encaminhando para a questão da poesia. A fala poética, como um dito originário, não pode se dar como o enunciado, porque não se conforma à verdade ou falsidade dos entes, mas se corresponde com a verdade do ser.

É neste ponto que se põe, portanto, o problema da verdade.

Logo, no capítulo 2 – *A caminho da abertura da verdade*, a questão da verdade e da linguagem se interrelacionam.

A verdade do enunciado, então, se apresenta como uma verdade correccional, pois conforma-se ou não ao ente presente. Porém, como o enunciado é um modo derivado da linguagem, vista em sua dimensão existencial, a verdade correccional também apenas é possibilitada por esta anterior abertura de mundo. Se o enunciado comprova o ser verdadeiro ou o ser falso dos entes, a fala como discurso se corresponde, por sua vez, com a verdade do ser.

A verdade do ser em Heidegger é chamada de *alétheia*. A partir de sua etimologia grega, *alétheia* compreende tanto o encobrimento quanto o desencobrimento dos entes. A verdade do ser é o que permite que um enunciado possa desencobrir na linguagem o ser verdadeiro do ente, ou seja, a sua essência.

Como o enunciado é a possibilidade desta fundamentação, há na abertura de mundo uma principialidade na qual o ser se ilumina. A verdade, então, como esta instância, é aberta pela *liberdade* da abertura de mundo.

A liberdade é o cerne do aberto, o que possibilita, por exemplo, que o ser de um ente possa ser fundamentado. O *Dasein* visto, assim, como um ser-lançado no aberto da liberdade, se encontra, ao mesmo tempo, então, tanto na verdade como não-verdade.

A verdade do ser como *alétheia* arregimenta esta co-pertença. A não-verdade, neste sentido, é o que possibilita a falsidade, o ser-falso do enunciado, por exemplo. Ela mesma é *mistério*.

Há uma transcendentalidade do ser que atravessa o *Dasein* para que ele possa falar originariamente deste modo. Assim, a fala poética é aquela possível de adensar estas dimensões da verdade do ser como *alétheia*.

Se o enunciado fundamenta o ser dos entes em sua verdade correccional, a fala poética compõe-se de uma múltipla anunciação.

Assim sendo, a verdade do enunciado é vista por Heidegger como a concepção interna da linguagem que permite ao ser humano perguntar pelo ser dos entes. Assim se dá a instituição da filosofia como metafísica. O perguntar metafísico é aquele que se arregimenta pela presentificação do ente presente para, assim, fundamentar o seu ser.

Neste sentido que, como colocamos acima, o pensamento heideggeriano pensa a questão da “superação” da metafísica, através da centralidade da linguagem a partir da fala poética. Isto porque, como a linguagem da metafísica possui em sua essência este modo da linguagem, as análises possíveis desta temática apenas podem se dar como *metafísicas da linguagem*.

Ao não se corresponder com a verdade do ser, a linguagem da metafísica precisa ser “virada”. A viragem no pensamento, segundo Heidegger, é, assim, experienciar a fala da linguagem.

No capítulo 3 – *A questão da verdade da poesia*, perscruta-se este deslocamento. Se a linguagem da metafísica fundamenta o ser dos entes, a linguagem, na perspectiva da verdade do ser, *funda* esta possibilidade.

Neste ponto agora temos que não é o *Dasein* que “possui” linguagem, mas é a linguagem que permite ao *Dasein* falar o ente no seu ser. O modo próprio da linguagem, então, se põe como o *poético (Dichtung)*. A poesia é a modalidade mais própria do *poético*.

Na viragem do pensamento, a linguagem se apresenta em seu caráter poético-ontológico e a poesia é a fala da linguagem que permite *trazer* a linguagem *como* linguagem *para* a linguagem.

A poesia de Friedrich Hölderlin será, neste momento, o principal diálogo de Heidegger para pensar a linguagem neste âmbito.

Se a filosofia como metafísica abrange o nosso “histórico” (*Geschichte*), no sentido de uma correspondência com a verdade do ser, através da linguagem em seu modo lógico-enunciativo, a fala poética ressoa nosso *tempo histórico autêntico*, como *destino (Geschick)*. A viragem no pensamento como fala poética demarca, desta maneira, um outro início do pensamento. A linguagem neste modo abre-se como a possibilidade mais própria do ser humano.

Nesta esfera que a poesia possui uma função nomeadora da linguagem. Ao nomear, torna visível, traz à luz, adensa no aberto. Por isto, a fala poética, como fala nomeadora, é chamada por Heidegger de *saga (Sage)*, como uma ressonância da verdade do ser falada poeticamente.

É deste modo que Heidegger compreende, então, a linguagem como *morada do ser*. Os poetas e os pensadores são os “guardiões” desta morada. Visto assim, *habitamos*

poeticamente o mundo. O pensar e o poeatar aproximam-se como destino deste outro início do pensamento.

O caminho da poesia abre-se como a possibilidade mais própria de habitarmos nosso mundo. Um outro pensar é possível quando a poesia diz o mais simples: o ser.

Capítulo 1 – A caminho da abertura

“Fala –
Mas não separa o não do sim.
Dá ao teu falar também o sentido:
dá-lhe a sombra”

(Paul Celan, *Fala também tu*)

1.1 – A caminho do sentido do ser.

Em *Introdução à filosofia (1928-29)*, preleções realizadas em Freiburg, para se pensar a relação entre filosofia, ciência e visão de mundo, Heidegger, no primeiro capítulo: §1. *Ser homem já significa filosofar*, fala:

Mesmo que não saibamos expressamente nada sobre filosofia, já estamos na filosofia porque a filosofia está em nós e nos pertence; e, em verdade, no sentido que já sempre filosofamos. Filosofamos mesmo quando não sabemos nada sobre isso, mesmo que não “façamos filosofia” (IF, p. 03).

Heidegger aponta que antes de poder conceituar, ou seja, de “fazer filosofia”, o ser humano já possui uma compreensão de si e do mundo. Esta compreensão é uma abertura primeva que faz com que já estejamos, *enquanto existentes*, na filosofia.

Neste sentido, *filosofia* é o modo essencial como nos encontramos no mundo. Neste encontro, falamos. “Falamos porque falar nos é natural. Falar não provém de uma vontade especial. Costuma-se dizer que por natureza o homem possui linguagem” (CL, 07).

Nosso caminho, deste modo, se inicia investigando como se dá este encontro entre ser humano e linguagem, a partir da questão do ser.

Por início, este questionamento se dá quando Heidegger contesta a universalidade vazia do “ser” na história da filosofia. Em sua obra capital, *Ser e tempo (1927)*, o autor aponta que após Platão e Aristóteles, a questão do sentido do ser se emudece “como questão temática de uma real investigação” (ST, p. 37).

O *ser* é o conceito mais universal, logo o mais indefinível e, por isto, o mais evidente. Esta indefinibilidade do ser não supre, todavia, a compreensão do que se diz quando algo é, isto quer dizer, falamos o ser das coisas a todo momento, mesmo não se atendo ao que

especificamente *ser* significa. O *ser* “deixa” tudo que é lhe pertencer. O que é no *ser*, a história da filosofia chamou de *ente*. Todo ente é no *ser*.

Logo, ao constatar que *ser* não pode ser, em si mesmo, um “ente”, há na linguagem um *esquecimento do sentido de ser* que se impõe. A partir desta averiguação, é possível pesquisarmos como se dá a questão entre linguagem e *ser*, com vistas à sua dimensão existencial.

Em *Introdução à Metafísica*, Heidegger aponta que se o *ser* humano não compreendesse propriamente o *ser*, “já não haveria simplesmente linguagem alguma. O ente já não se nos manifestaria, como tal, em palavras. Já não haveria nem quem nem o que se pudesse falar e dizer” (IM, p. 109).

A própria existência do *ser* humano abre-se, então, de um modo tal que, no seu próprio exercício, já sempre compreendamos o *ser*, como uma adesão “pré-reflexiva” ao mundo. Ao sermos lançados na existência, somos impelidos a uma forma de compreensão de nós mesmos e das coisas no mundo, ainda que inseridos em uma tradição, entes históricos que somos.

A doação da existência nos faz compreender o *ser* sem explicitá-lo tematicamente. Isto permite que sejamos entes falantes. Quando falamos o *ser*, na verdade, falamos o *ser* dos entes.

Sendo assim, como o *ser* não pode ser determinado por um ente, possui um modo próprio de investigação. Modo este que implica, metodologicamente, na autocompreensão que temos do *ser*. Logo, este método passa por tornar transparente aquele que pode perguntar pelo seu sentido, o *ser* humano.

Como coloca o autor na preleção *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)* (1923), o conceito de “homem” legado pela tradição, como *ser* vivo dotado de razão, é uma pressuposição. Este “pressupor” se dá porque o ente é a visualização preliminar do *ser*. É necessário compreender, desta maneira, o modo que somos para que possamos algo como “pressupor”. Este modo, aqui, é a própria abertura da existência.

A existência, aqui chamada *facticidade*, é o que distingue o caráter ontológico do *ser* humano. É neste sentido que se pode dizer que *já sempre filosofamos*, porque esta prévia compreensão do *ser* pelo *ser* humano é “o modo de conhecer que se dá na vida fática, o modo como o *ser*-aí (*Dasein*) fático se arranca de si sem precisar olhar para si mesmo e coloca-se de modo inexorável para si mesmo” (OHF, p. 25).

A retomada da pergunta pelo *ser*, como colocada por Heidegger, necessita, portanto, compreender as estruturas de nossa existência, aqui colocada como *facticidade*. A possibilidade de podermos questionar sobre o sentido do ser se dá porque nos *posicionamos* inevitavelmente nesta abertura. Há um modo de compreensão próprio que se dá na vida fática.

Ao sentido do ser podemos investigar, pois somos *o aí do ser* (*Da-sein*¹). E por isto “a colocação explícita e transparente da questão sobre o sentido do ser requer uma explicação prévia e adequada de um ente (*Dasein*) no tocante a ser ser” (SZ, p. 43).

É por isto que o autor coloca que há um *primado do Dasein* na pergunta pelo sentido do ser. Tornar-se o *interrogado* é o caminho para clarear a compreensão do *ser* em geral. Somos o nosso próprio caminho para compreender ser.

Isto porque “*Dasein* não é apenas um ente que ocorre entre outros entes. Ao contrário, ele se distingue onticamente pelo privilégio de, em seu ser, isto é, sendo, *estar em jogo* seu próprio ser” (ST, p. 48).

Este “estar em jogo” se dá porque o ser que somos se compreende a partir da abertura da própria existência. Voltar-se a esta abertura não visa, por sua vez, apenas a investigação de uma fundamentalidade última do ser humano, mas permite através da pergunta pelo sentido de ser, liberar a possibilidade de fundamentar.

Pensar a linguagem em sua dimensão existencial passa, primeiramente, por analisar como a abertura da existência implica em um modo próprio de saber. Este saber próprio da existência é chamado de *hermenêutica*. Há, então, uma hermenêutica da facticidade. Ao compreendermos a existência, somos atravessados pela pergunta do sentido do ser.

Este saber é analisado através das estruturas da existência. O método fenomenológico é modo próprio de apreensão.

¹ Analisaremos especificamente o conceito de *Dasein* no subcapítulo 1.3. Utilizaremos citações de traduções em português que vertem o termo tanto como “ser-aí”, quanto “presença”, as principais traduções do termo em nossa língua. Entretanto, ao longo do texto, não traduziremos *Dasein*.

1.2 – Fenomenologia e Hermenêutica.

1.2.1 – O método fenomenológico no horizonte da questão do ser.

Há, portanto, uma dupla tarefa: a investigação pelo sentido do ser, possibilitada a partir da descrição das estruturas de quem pergunta por este sentido.

Deste modo, Heidegger aponta que o método fenomenológico não lida com estruturas pré-determinadas, pois seu modo de apreensão é imposto pelas “coisas mesmas”. Nas preleções *Os problemas fundamentais da fenomenologia (1927)*, ele assinala: “Discutir os problemas fundamentais da fenomenologia não significa outra coisa senão fundamentar radicalmente a afirmação de que a filosofia é uma ciência do ser e estabelecer como ela o é” (GPL, p. 22).

Assim, no § 7 de *Ser e tempo, O método fenomenológico de investigação*, pensa a fenomenologia como um *conceito de método*. Não caracteriza a sua função, a investigação da quididade real dos objetos, tomados pelos entes presentes, mas o seu *como*, o seu modo de se corresponder com o ser.

Comumente, conceitua-se *fenomenologia* como “ciência dos fenômenos”. A partir desta interpretação de Heidegger, fenomenologia não implica em uma ciência sistematizada a ser aplicada a um objeto, mas é o modo como *nós* apreendemos o ser dos entes. Esta apreensão se dá a partir de como os fenômenos se apresentam. Há um modo próprio de *falá-los*. Na palavra *fenomenologia* temos *fenômeno* e *lógos*. É preciso, portanto, pensar como estes componentes se interrelacionam.

O autor apresenta, primeiramente, a leitura de *fenômeno*, explicitando a significação do vocábulo grego φαίνόμενον (*phainómenon*), como “o que se revela, o que se mostra em si mesmo. Τα φαινόμενα, “os fenômenos”, constituem pois a totalidade do que está à luz do dia ou se pode pôr à luz, o que os gregos identificavam, algumas vezes, simplesmente com τα όντα (os entes), a totalidade de tudo que é” (SZ, p. 67).

Este mostrar-se em si mesmo do fenômeno, permite enunciá-lo a partir de como este se apresenta a nós. O ser deste ente, assim, pode ser *falado*.

Este olhar de apreensão do fenômeno, complementa-se com a leitura de λόγος (*lógos*) como fala, como Aristóteles determinou, como o ἀποφαίνεσθαι (*apophainesthai*), a fala apofântica.

A fala apofântica é aquela que desencobre o fenômeno apreendido em seu ser. A linguagem neste modo apofântico “retira de seu velamento o ente sobre que se fala no λέγειν como ἀποφαίνεσθαι e deixa e faz ver o ente como algo desvelado (ἀληθές), em suma, descobrir” (SZ, p. 72). O *lógos* do fenômeno, então, é o discurso descobridor, a fala apofântica, que abre o ser dos entes, é o dizer mostrador do fenômeno.

Desta forma, o método fenomenológico, segundo o autor, se constitui da ligação entre o que se mostra por si mesmo e a fala que des-encobre o que se diz e a partir do que se mostra.

Logo, *fenomenologia*, é a descrição de como o ser dos entes se apresenta e os descrevemos. É esta atitude perante o método fenomenológico que faz com que, em Heidegger, a fenomenologia seja apenas possível *como* ontologia, uma vez que o fenômeno em sentido não formal, não vulgar e, propriamente, fenomenológico, é o ser, “pois o mostrar-se não é um mostrar-se qualquer e, muito menos, uma manifestação. O ser dos entes nunca pode ser uma coisa “atrás” da qual esteja outra coisa “que não se manifesta”” (SZ, p.75).

A fenomenologia seria, assim, a *linguagem dos fenômenos* que libera o ser dos entes. Agora delimitado, é possível aplicá-lo na análise das estruturas deste ente privilegiado que pergunta o sentido do ser.

Por isto que Heidegger dirá que “ontologia”, entendida como doutrina ou ciência do ser a partir do pensamento grego, “mesmo quando pretende dedicar-se às determinações gerais do ser, ainda tem em vista um setor determinado do ser” (OHF, p. 08). A ontologia², como disciplina filosófica, é o conjunto das compreensões históricas acerca do ser, legadas pela tradição.

Desta maneira, *ontologia* para o autor não é uma disciplina, positiva e regionalmente apreendida, mas a questão fundamental da filosofia em geral.

Este caminho aponta que há na tradição filosófica uma interpretação interna da linguagem que “bloqueia” o acesso ao sentido do ser, não apreendendo-o como a diferença ontológica, como o não-ente. Logo, a tradição filosófica se fundamenta neste *esquecimento*. A pergunta pelo ser dos entes é fundada no esvaziamento desta compreensão.

Há, assim, na tarefa da pergunta pelo sentido do ser, a identificação, então, de uma *diferença ontológica* entre ser em geral e ser dos entes. Como comenta o filósofo alemão Hans-Georg Gadamer (1900-2002):

² Para um aprofundamento sobre a história da ontologia como disciplina, cf. GILSON, Étienne. *Capítulo 5 – As origens da ontologia*, In.: O ser e a essência. São Paulo: Paulus, p.173, 2016.

(...) nós todos temos uma primeira pré-compreensão ao ouvirmos a palavra “ser” e compreendermos que aqui o ser, que cabe a todo ente, é elevado desde então ao nível do conceito. Com isso, ele é diferenciado de todo ente. É isso que significa inicialmente a “diferença ontológica” (GADAMER, p. 92).

A identificação desta diferença ontológica que faz com que ser “mostre-se” no ente, não sendo propriamente um ente, é o que permite a tematização explícita do sentido do ser.

Esta tematização decorre da possibilidade desta compreensão prévia própria a nós. Como coloca o autor: “Com esta distinção entre o ser e o ente e com a escolha do ser como tema, saímos em princípio da região do ente. Nós o ultrapassamos, nós o transcendemos” (PFF, p. 31).

Compreender o ser a partir desta diferença ontológica significa, deste modo, “compreender de início o ente, a cuja constituição ontológica pertence a compreensão de ser, o ser-aí (*Dasein*)” (PFF, p. 332).

Este compreender é a liberação do ente tal como ele se apresenta, assim como propõe o método fenomenológico. Para compreender algo como *ser*, este método, então, necessita identificar as estruturas da existência humana.

Somos o nosso próprio *Dasein*, porque antes de sermos constituídos por uma “consciência” ou por um “eu”, possuímos de antemão a compreensão do ser. Esta compreensão só pode se dar porque o *Dasein* existe. A ele é próprio a sua *vida fáctica*.

O método fenomenológico em Heidegger, portanto, é uma *hermenêutica da facticidade*. Logo, a hermenêutica torna-se, assim, “a condição de possibilidade de toda investigação ontológica” (SZ, p.77).

Desta maneira, o método fenomenológico-hermenêutico se direciona em *Ser e tempo* como uma *Analítica do Dasein*, que é a investigação das estruturas fundamentais deste que, por compreender, pode questionar o sentido do ser.

1.2.2 – Hermenêutica da facticidade.

Heidegger construiu uma extensa análise sobre o termo *hermenêutica*³ e seus significados na história. Inicialmente derivada do deus grego Hermes, mensageiro dos deuses, o termo possui diversas ocorrências em Platão e Aristóteles, permitindo ao autor ler a hermenêutica como sendo uma prática interpretativa que torna acessível as coisas pela fala, que desoculta o ente, que o abre em sua serventia e uso, fala que é “o modo fático de realizar-se o *lógos*” (OHF, p. 16).

A questão da facticidade em Heidegger decorre do debate trazido sobre a “vida”, em consonância com os princípios da filosofia do pensador alemão Wilhelm Dilthey (1833-1911). Dilthey estava inserido no debate corrente no século XIX sobre a justificação das ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*), em busca de um método que diferenciasse estas das ciências naturais.

Para isto, Dilthey privilegia o âmbito “pré-conceitual”, que se situa como a *condição de possibilidade* do saber científico: a saber, o mundo da vida (*Lebenswelt*), constituindo, assim, “um rompimento com o primado do teórico na consideração da vida” (FERNANDES, 2011, p. 114).

As ciências da natureza são fatos estabelecidos através de leis naturais, cujo modo de conhecimento é determinado através da “explicação” (*Erklären*). Dilthey compõe, assim, uma diferença epistemológica destas com as ciências do espírito, através de uma razão histórica, cuja metodologia, diferentemente da explicação, é a “compreensão” (*Verstehen*⁴) amalgamada ao conjunto das vivências (*Erlebnis*).

Esta filosofia da vida (*Lebensphilosophie*) se apresenta como um pensamento sobre os nexos internos formados na estrutura psíquica de indivíduos históricos.

Disto temos a importância que estabelece Dilthey de uma “psicologia descritiva”, como o autor coloca em *Introdução às Ciências do Espírito (1863)*, contrapondo-se ao método positivista, que se valia do método das ciências naturais em busca de um rigor

³ Para uma compreensão da história da hermenêutica, notadamente as obras de Schleiermacher e Dilthey, cf. CAMARGO, Maria N, AMARAL, Pacheco. *Período clássico da hermenêutica filosófica na Alemanha*. São Paulo: Edusp, 1994.

⁴ Para o melhor entendimento das diferenças entre explicação (*Erklären*) e compreensão (*Verstehen*) em Dilthey, cf. SCHMIDT, Lawrence K. *Cap. 02 – A compreensão hermenêutica de Dilthey*, In.: *Hermenêutica*; trad. Fábio Ribeiro. Petrópolis, RJ: Vozes, p. 50, 2017.

científico para as ciências do espírito. Pois, segundo Dilthey, a vida anímica é a condição de possibilidade das próprias ciências naturais e do rigor científico.

Este *primado da experiência vital* passa pelo reposicionamento da temporalidade aliada ao nexo das vivências subjetivas do indivíduo elevada a uma “compreensão”, que só pode ser interpretada e significada através de uma hermenêutica, objetificada nos produtos da cultura. A compreensão diltheyana se estabelece, assim, em visões-de-mundo (*Weltanschauungen*) compreendidas socio-historicamente.

A hermenêutica de Friedrich Schleiermacher (1768-1834) foi o ponto de partida de Dilthey para a organização de uma regra geral da interpretação, em busca de uma validade universal. Schleiermacher unificaria as tradições jurídicas, bíblicas e filológicas em uma hermenêutica compreendida como a arte da compreensão de enunciados, reunidos em categorias que interpretassem os textos através de seus aspectos gramaticais e psicológicos⁵.

Dilthey, por sua vez, transformaria esta teoria da arte (*Kunstlehre*) schleiermacheriana da interpretação hermenêutica em um método para a fundamentação das ciências humanas, como comenta Benedito Nunes: “Ao exteriorizar-se, a vida se objetifica e se expressa. Sua própria estrutura é hermenêutica. Em última análise, a possibilidade das ciências do espírito deriva do caráter hermenêutico da experiência humana, que se estrutura historicamente” (NUNES, 2012, p. 24).

Aqui já se coloca a preponderância da linguagem para a análise das ciências do espírito, em seu método hermenêutico de interpretação, através de técnicas exegéticas que guiam a interpretação de dados culturais situados historicamente pela atividade anímica das subjetividades.

Este fundo pré-teórico que estabelece as visões-de-mundo é o ponto que leva Heidegger a recolocar a questão da existência a partir da questão do sentido do ser e, por isto, tarefa de uma ontologia fundamental.

Assim esclarece Gadamer sobre as tratativas iniciais de Heidegger na reformulação desta tradição teórica na qual ele se inserira:

O que estava essencialmente em questão era a historicidade do ser-aí humano, a solução do problema do relativismo histórico – melhor, o questionamento crítico do modo de colocação do problema segundo o qual o relativismo histórico se mostrava como insolúvel (GADAMER, p. 16).

⁵ Cf. SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Hermenêutica – Arte e técnica da interpretação*; trad. Celso Reni Braida, 5ª.ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

Ou seja, para Heidegger, o método diltheyano se enreda em um relativismo histórico porque não compreende o “fundo” ontológico sobre o qual se assenta.

Conjuntamente, o autor, então, buscou aliar o rigor metódico “puro” da descrição fenomenológica à compreensão hermenêutica. Como comenta Kahlmeyer-Mertens:

(...) ao combinar fenomenologia e hermenêutica, Heidegger busca corrigir uma pela outra, ou seja, trazendo a evidência indubitável da fenomenologia à hermenêutica, Heidegger a isenta do risco de relativismo; por outra mão, ao lastrear hermeneuticamente a essência do fenômeno na dimensão de fato da história, Heidegger libera a fenomenologia de sua tendência idealista (KHALMEYER-MERTENS, 2017, p. 61).

A hermenêutica da facticidade é a compreensão que temos por sermos o *aí do ser* no mundo. Nesta estrutura indica-se um ser capacitado para a interpretação, algo que é essencial, logo, *ontológico*.

Desta maneira, a temática inicial da investigação é “o ser-aí (*Dasein*) próprio em cada ocasião, que justamente por ser hermenêutico, questiona-se sobre o caráter ontológico, afim de configurar uma atenção sobre si mesmo bem enraizada” (OFH, p. 22).

A ontologia, assim, para Heidegger, só é possível como fenomenologia hermenêutica, pois acessa sem mediação o ser do *Dasein* através de sua interpretação própria, originada por sua facticidade.

É neste ponto que se coloca a questão do *círculo hermenêutico*, tal como colocado por Heidegger⁶, porque *Dasein* só *interpreta* porque existe e só *existe* porque interpreta.

Existência (*Existenz*), aqui, é a determinação essencial do ser do ente do *Dasein*. A existência implica em uma compreensão *existenciária* (*Existenziell*). A compreensão interpreta o seu próprio ser em estruturas *existenciais* (*Existenzial*).

Nosso caminho se dá em compreender como e quais estruturas existenciais do *Dasein* liberam uma interpretação da dimensão existencial da linguagem.

O projeto de *Ser e tempo* é a analítica dos existenciais do *Dasein*, porque, assim, poderá se clarificar a questão do sentido do ser.

⁶ Aprofundaremos a questão do círculo hermenêutico quando pormos em questão os existenciais da *compreensão* e da *interpretação*, como se verá a seguir.

1.3 – *Dasein*.

Heidegger compreende o ente que somos como *Dasein*, pois é o ente que, sendo, compreende o ser. A este ente, a história da filosofia enunciou por muitas determinações, interpretadas historicamente como *animal racional, pessoa, sujeito*⁷.

Comumente a estas definições, há o conceito de sermos o “ser vivo dotado de razão”, como é traduzido ζῷον λόγον ἔχων (*zōon lōgon ékhōn*), a definição aristotélica. No entanto, como comenta Heidegger, a tradução de “λόγος nunca quer dizer “razão”, mas fala, conversa. Portanto, o homem é o ente que tem seu mundo ao modo do que é falado” (OHF, p. 28-29).

Há um bloqueio desta essencialidade nesta conceituação da tradição que retira da linguagem a sua própria função fundacional deste ente. Pois, “a linguagem não é o resultado do fato de que o homem fala. Antes, o homem fala porque ele já sempre se encontra, de alguma maneira, na linguagem. O homem encontra a sua estadia na linguagem, que é, em última instância, a morada do ser” (FERNANDES, p. 34).

Ou seja, nós *moramos* na linguagem porque nossa possibilidade mais própria é esta compreensão do ser que podemos trazer à fala, mostrar e dizer de forma originária.

Já apresentamos uma primeira identificação de como o autor apresenta esta *diferença ontológica*, quando Heidegger comenta que a história da filosofia se ocupou do ser dos entes, perguntando pela essência do ser dos entes, conquanto obstruiu o *ser enquanto não-ente*, imerso na luz da totalidade de como as coisas se apresentam.

Aqui, temos um segundo ponto nesta diferença, que é a constatação que o ser humano é o caminho para a investigação do sentido do ser. É um ente dotado de caráter ôntico-ontológico, pois só a ele é intuída esta diferença. *Dasein* compreende ser, *sendo*. A questão da existência, ao ser tematizada, torna-se um “motivo” ôntico do *Dasein*.

O *da* do *Da-sein* é o que permite esta nossa fundamentação ontológica, pois é o que evidencia “o próprio fato de que exista um “pré” (“*da*”), uma clareira no ser, isto é, a diferença entre ente e ser” (WM, p. 345).

O perscrutar desta diferença *no Dasein*, permitida pela tematização explícita do sentido do *ser*, é o que nos põe a caminho da linguagem. Esta diferença é uma abertura, esta abertura é uma *clareira do ser* à qual pertencemos e anunciamos, deixando a linguagem *ser*

⁷ Cf. o cap. 02 – A ideia de facticidade e o conceito de “homem” de *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)*; e § 6 e 10 de *Ser e tempo*, no qual o autor desconstrói estes conceitos mais detalhadamente, evidenciando suas derivações e a originariedade do *Dasein* para retomar a questão do sentido do ser.

linguagem. A poesia, assim, apresenta-se como o caminho desta anunciação. O *Dasein* e-voca na linguagem a possibilidade de falarmos o ser.

Por conseguinte, anterior a qualquer definição de “homem”, somos o “aí” (*Da*) do “ser” (*sein*) porque apenas nós propriamente *existimos*. Neste *aí* está o fato de que a facticidade se impõe como o nosso mais próprio.

Neste sentido, o *Dasein* “não é sinônimo nem de homem, nem de ser humano, nem de humanidade, embora conserve uma relação estrutural. Evoca o processo de constituição ontológica de homem, ser humano e humanidade” (SZ, N1, p. 561)⁸.

Sendo assim, Heidegger coloca a posição fundamental do projeto de sua hermenêutica da facticidade, evidenciando no *Dasein* este caminho. Como comenta Fernandes:

Dasein é aquele sendo, em que o ser mesmo irrompe, como ser, e se torna, assim, a presença de todo o presente, a vigência de todo o vigente. O homem não é simplesmente *Dasein*. O ser *Dasein* é que pode acontecer no homem. E, à medida que, no homem, acontece o ser *Dasein*, então o homem passa a ser no *Da-sein*, isto é, na clareira do ser (FERNANDES, p. 35).

O autor, deste modo, no § 9 – *O tema da Analítica do Dasein*, em *Ser e tempo*, apresenta as duas características principais do *Dasein*: 1. “A “essência” do *Dasein* está em sua existência” (SZ, p. 86); 2. O fato de que a compreensão de ser que a linguagem permite que a falemos, é sempre apreendida, primariamente, para *mim*, é um caráter de *ser sempre meu*.

Em relação à questão da existência, é preciso de antemão diferenciar do uso do termo *existência*⁹, como compreendido pela tradição filosófica. O termo *existência* é formado pela junção da preposição *ek* e do verbo *sistere*, diz um movimento de dentro pra fora, circunscreve e delimita um ente, em uma dinâmica de estruturação.

Heidegger reserva apenas ao *Dasein*, por sua vez, a capacidade da existência. Existência é o que se dá na relação entre *Dasein* e o ser, é uma *entificação privilegiada*. Como comenta Schuback: “Privilégio não diz aqui exercício de poder e dominação, mas a aceitação do dom da existência que lhe entrega a responsabilidade e a tarefa de ser e assumir esse dom. A resposta a essa doação se dá como história” (ST, N2, p. 562).

Neste sentido, a pedra, a árvore, o animal são, mas apenas o *Dasein* existe.

⁸ As notas de *Ser e tempo* sobre os principais conceitos do tratado foram escritas pela tradutora da edição utilizada, Márcia Sá Cavalcante Schuback.

⁹ Para as aproximações e diferenças do uso de “existência” por Heidegger e as “filosofias da existência”, cf. NUNES, Benedito. Heidegger e Sartre, In.: Heidegger. São Paulo: Edições Loyola, 2016. Assim como as próprias considerações de Heidegger em *Carta sobre o humanismo* (1946), de que ainda trataremos.

Isto posto, o autor analisa que o uso tradicional de existência, como pensado pela ontologia tradicional, por não se ater à questão do sentido do ser, nivela estes modos do ser, e não diferencia *existência* como modo de ser do *Dasein*. Deste modo, este uso “designa o mesmo que *ser simplesmente dado* (*Vorhandenheit*), modo de ser que não pertence à essência do ente dotado do caráter de presença (*Dasein*)” (ST, p. 85).

Ou seja, a existência do *Dasein* distingue-se do modo de ser dos outros entes, que Heidegger denomina de simplesmente dado. A existência, assim, é um caráter próprio do *Dasein*.

Implicada a isto, está a crítica do autor à filosofia moderna e a fenomenologia husserliana, que pressupõem o ser humano categorialmente. Esta se põe como uma das fundamentais pressuposições históricas da filosofia, pois trata o ente que somos como um *ser simplesmente dado*.

Assim, o “esquecimento” da tematização explícita do sentido do ser na tradição filosófica está intrínseco ao ocultamento da essencialidade da existência do *Dasein* como primado. Esta diferenciação passa pela interpretação hermenêutica de que apenas o *Dasein* busca o *sentido* do ser, já que apenas ele é *lançado na existência*.

Tecnicamente, a história da filosofia nomeia a isto como categorias¹⁰. Por isto que o trabalho hermenêutico de *Ser e tempo* se confronta com esta tradição, pois ao *Dasein* só pode pertencer os seus *existenciais*. Como Heidegger coloca no início de *Ser e tempo*:

Designamos com o termo *Dasein* esse ente que cada um de nós mesmos sempre somos e que, entre outras coisas, possui em seu ser a possibilidade de questionar. A colocação explícita e transparente da questão sobre o sentido do ser requer uma explicação prévia e adequada de um ente (*Dasein*) no tocante ao seu ser (ST, p. 42-43).

A existência, portanto, é o que privilegia o *Dasein* no questionamento, através da investigação de sua Analítica. Não em um sentido antropológico (o que decorreria o relativismo), mas ontológico, e por isto a necessidade da descrição de seus existenciais fundamentais (seus modos de ser), que estão postos neste ente em qualquer “cultura”, pois é o modo próprio do ser do *Dasein*.

O que nos faz retornar à segunda característica do *Dasein* colocada por Heidegger, que é o fato de no *Dasein* o que está em jogo é sua *possibilidade* de ser, já que este “se determina como ente sempre a partir de uma possibilidade que ele é e, de algum modo, isso

¹⁰ Para uma maior apreciação das diferenças essenciais entre *existenciais* e *categorias*, cf. § 15 de *Ser e tempo*.

também significa que ele se compreende em seu ser. Este é o sentido formal da constituição existencial do *Dasein*” (ST, p. 87).

Na preleção *Ontologia – Hermenêutica da facticidade*, anterior a *Ser e tempo*, esta questão já se colocava: “O ser da vida fática mostra-se no que é no como do ser da possibilidade de ser de si mesmo. A possibilidade *mais própria* de si mesmo que o ser-aí (a facticidade) é, e justamente sem que esta esteja “aí”, será denominada existência” (OHF, p. 22).

A existência como traço fundamental-ontológico próprio do *Dasein* é o que o diferencia de um ente simplesmente dado porque a abertura da existência se dá como uma compreensão originária do sentido do ser. e, neste sentido, possui compreensão de ser.

Pöggeler comenta esta questão apontando que esta compreensão, antes de ser tematizada, é o como “pré-ontológico” do *Dasein*:

A existência – e somente ela! - tem uma relação de ser e, por conseguinte, uma compreensão do ser. Ela é em si-mesma compreendedora do ser, ontológica, ainda que esse ser-ontológico não seja também expressamente um compreender assimilado e desenvolvido, mas uma compreensão do ser por desenvolver, “pré-ontológica” (PÖGGELER, p. 52)

Desta forma, *Dasein* se coloca na problemática fenomenológica-transcendental, porém, reformulada pela perspectiva da facticidade da existência. *Dasein* é a descrição fenomenológica da nossa dimensão existencial, a abertura da existência é o nosso horizonte transcendental (“pré-ontológico”) que permite com que o *Dasein* não seja algo “acabado”, mas pura possibilidade.

Esta fundamental condição fática é atravessada pela temporalidade (*Zeitlichkeit*), provendo nossa finitude. O *tempo*, assim, é o nexa no qual o *Dasein* compreende e interpreta implicitamente o ser.

A existência compreende o ser pela perspectiva do tempo. A temporalidade do *Dasein* é o que configura a sua existência. Esta temporalidade é aberta pelo ser. O ser, em si mesmo, possui, então, a sua própria *temporaneidade* (*Temporalität*).

Logo, podemos identificar que este caminho do método fenomenológico-hermenêutico não pode se pôr como “uma teoria da conceituação da história nem a teoria do conhecimento histórico e nem a epistemologia do acontecer histórico enquanto objeto da ciência histórica, mas sim a interpretação daquele ente propriamente histórico em sua historicidade” (ST, p. 46).

Ou seja, há um arranjo entre existência, temporalidade e linguagem que, aos poucos, buscaremos concentrar na obra do autor. Aqui, importa destacar como se dá a partir da existência a (auto)compreensão do *ser* do *Dasein* e as implicações para a linguagem.

Como comenta Gadamer, compreender é

a forma originária de realização do *Dasein*, que é ser-no-mundo. Antes de toda diferenciação da compreensão nas diversas direções do interesse pragmático ou teórico, a compreensão é o modo de ser do *Da-sein*, na medida em que é poder-ser e “possibilidade” (GADAMER, 2015, p. 347).

Assim, pelo fato deste poder-ser ser *sempre meu*, posso apropriar-me deste “jogo” do *ser* tanto de forma própria quanto imprópria. A propriedade e a impropriedade de como *Dasein* se movimenta na compreensão de seu ser, emerge na investigação de sua própria Analítica.

Desta forma, a questão da linguagem se posiciona originariamente no pêndulo da abertura deste ente que *existe* no mundo. Para acompanhar este caminho, é preciso, então, analisar como a abertura de mundo configura uma totalidade significativa deste que compreende o ser e interpreta o seu sentido.

A compreensão do *Dasein* do sentido do ser se dá na ordenação estrutural desta abertura, i.é, *no mundo*. *Dasein é ser-no-mundo*.

A partir daí, podem-se extrair as descrições possíveis de uma analítica do *Dasein* em seu modo *cotidiano*, que é como este se apresenta na “maior parte das vezes” em seu ser-no-mundo. Para isto, necessário é apresentar a função ontológica de *mundo* como abertura para o nosso modo de significância. O caminho se dá na articulação dos existenciais do *ser-em* (*In-sein*¹¹): o *ser-junto-a* (*Sein-bei*), o *ser-com* (*Mitsein*) e o *ser-si-mesmo* (*Selbstsein*).

¹¹ Heidegger cunhou esta expressão como diferença em relação a *Sein-in*, traduzida por Márcia Schuback por *ser-dentro-de*, com o intuito de demarcar a estruturação ontológica que se dá em *ser-em*, pontuando que a condição de *Dasein* não é “dentro do mundo” mas *no mundo*, como formador de mundo.

1.4 – Ser-no-mundo e a significância.

Dasein possui compreensão porque sua existência se dá como um *ser-lançado* no *aí* do ser-no-mundo. Sua estrutura existencial é como *ser-no-mundo* (*In-der-Welt-sein*).

Assim, ser-no-mundo não é apenas uma questão de espacialidade¹² ou de conteúdo ao se analisar este: “*em + o mundo*”. No § 5 de *Ser e tempo*, Heidegger expõe: “(...) a presença (*Dasein*) tem a tendência de compreender seu próprio ser a partir *daquele* ente com quem ela se relaciona e se comporta de modo essencial, primeira e constantemente, a saber, a partir do “mundo”” (ST, p. 53).

Dasein como ser-no-mundo se põe como um *fenômeno de unidade*. Como o autor coloca no § 12, *Caracterização prévia do ser-no-mundo a partir do ser-em como tal*: “estas determinações do ser da presença (*Dasein*), todavia, devem agora ser vistas e compreendidas *a priori*, com base na constituição de ser que designamos de *ser-no-mundo*” (SZ, p. 98).

Desta maneira, o autor apresenta este existencial a partir de uma tríplice visualização, sendo:

1. A estrutura ontológica de *ser-em-um-mundo*, o que determina a *mundanidade* e permite a abertura da totalidade significativa do *Dasein*.

2. Este modo de ser-no-mundo é apresentado em seu modo cotidiano, no comportamento *com-os-outros* e na lida *com as coisas*, apresentando o seu modo próprio ou impróprio de ser. Isto se dá a partir da apropriação ou não desta significância anteriormente aberta.

3. A condição ontológica *a priori* do *ser-em* é o que permite a compreensão do *Da* do *Dasein* como uma abertura essencial que conjuga a sua constituição existencial. Deste modo, o *Dasein* se põe em uma certa *disposição*, que compreende e interpreta o ser. Como intuitor originário de sentidos, o *Dasein fala*, é um ente de linguagem.

Isto posto, esta própria condição: *ser-em*, não se conjuga em uma hierarquia como se fosse um “ente dentro de outro”, como uma coisa “dentro” de um espaço. Ou melhor, não estamos “dentro” do mundo, mas *somos* porque *habitamos* mundo. Habitamos mundo na medida que o abrimos, instituindo-o na linguagem.

¹² Para a crítica da espacialidade que compreende o ser que somos dentro de uma perspectiva de sujeito e objeto, cf. § 22-24 de *Ser e tempo*.

Ser-em é um existencial que “conota preliminarmente *morar, habitar, ser familiar a*, significados expressos pela locução alemã *sein bei*, que Heidegger aproxima do verbo latino *colere*” (NUNES, p. 86). Logo, não há uma justaposição, mas a própria condição da facticidade é ser-no-mundo.

A locução *sein bei* compreende, segundo Heidegger, a palavra *bauen*: construir e cultivar, que se fundam sobre o habitar. Ao mesmo tempo, sua etimologia compreende as declinações do verbo ser, já que *ich bin, du bist* (eu sou, tu és), pertencem à raiz do habitar. Deste modo, “ser homem diz: ser como um mortal sobre essa terra. Diz: habitar. A antiga palavra *bauen* (construir) diz que o homem é à medida que *habita*” (EC, p.127).

Em *Introdução à metafísica*, Heidegger comenta sobre a etimologia da palavra “ser” em sua raiz indo-germânica, como *bhü, bheu*. A ela, diz o autor, pertence a raiz grega *phyo*. A tradução da tradição interpreta *bhü* como natureza e crescer. O autor, por sua vez, verte o termo como surgir, vigorar, o que permanece determinado pelo aparecer e apresentar-se, isto é, estar presente.

As implicações desta leitura para a questão da linguagem serão basilares para a investigação da linguagem poética, adiantando como Heidegger pensará esta instância a partir da leitura da poesia de Friedrich Hölderlin (1770-1843). Na preleção “...poeticamente o homem habita” (1951), a poesia é pensada como a *medida* do habitar humano no mundo. Ao se situar em uma disposição que *de-mora* na linguagem, o *Dasein* habita mundo propriamente.

Como Heidegger diz na conferência: “Todavia, enquanto medição propriamente dita da dimensão do habitar, a poesia é um construir em sentido inaugural. É a poesia que permite ao homem habitar sua essência. A poesia deixa habitar em sentido originário” (VA, p. 178).

Neste sentido, o que nos toma neste momento do caminho, é como, para o autor, o *Dasein* é o ente que pode ser o *formador de mundo*¹³ que habita a linguagem.

Mundo é a *manifestação (Offenbarkeit)* do ente enquanto ente, pois “a formação de mundo acontece, e, somente por sobre o fundamento deste acontecimento, um homem pode existir” (CFM, p. 366), A formação de mundo acontece como fundamento da existência do *Dasein*, daí a diferença entre “homem” e *Dasein*, pois é o “o ser-aí (*Dasein*) no homem que *forma* o mundo” (CFM, p. 366). O *Dasein* *instala* mundo no “homem”.

¹³ Para um aprofundamento do *Dasein* como formador de mundo, em contraposição às diretrizes comparativas entre o *ente sem mundo* (a pedra, por ex.) e o *ente “pobre” de mundo* (o animal, por ex.), cf. Segundo Capítulo da conferência *Os conceitos fundamentais da metafísica: Mundo, Finitude, Solidão*, p. 228, 2015.

Esta abertura de mundo é a condição fática do *Dasein*, em seu comportamento como ser-no-mundo, ele sempre se movimenta na lida com entes intramundanos que estão à sua mão. As coisas com que lidamos já estão em um complexo significativo formado por *mundo*.

Os entes simplesmente dados se dão ao *Dasein* ao modo da manualidade (*Zuhandenheit*), pois é estrutural a nós, manusear instrumentos no mundo. Nós lidamos com as coisas à mão como um modo de *ocupação* (*Besorgen*). O *Dasein* está no mundo condicionado a uma práxis (πράξις) que se ocupa com as coisas (πράγματα).

Esta primazia da “prática” não é uma atitude que se busque como “não teórica”, mas como modo de instituir um *horizonte da cotidianidade mediana* que possa extrair os existenciais do *Dasein*. A cotidianidade seria a forma “estabilizada” do *Dasein* em qualquer cultura deste ente, o que permite descrever e mostrar seus “fundamentos” ontológicos, pois, ao existir, o *Dasein* se ocupa das coisas em uma totalidade significativa chamada *mundo*.

Isto posto, vemos uma polissemia no termo “mundo” que o autor apresenta em quatro modulações que permitem delinear o caminho para a análise dos existenciais que nos serão importantes para trilhar o caminho para a linguagem.

O fenômeno *mundo*, segundo o autor, desta maneira, comporta:

1. Mundo como conceito ôntico cuja totalidade dos entes simplesmente dão-se dentro do mundo.

2. Mundo como termo ontológico, no sentido do âmbito que abarca uma multiplicidade possível de entes, como o “mundo” abrangente de entes específicos.

3. Mundo em um significado pré-ontologicamente existenciário, i.é., como a cotidianidade pública que o *Dasein* se engendra.

4. Mundo como o conceito existencial-ontológico de *mundanidade*, sendo este responsável pela abertura de mundo que o ente homem visualiza na prática cotidiana, manuseando os entes que se descobrem e ocupando-se deles, como já introduzimos acima.

Desta forma, esta última interpretação, como *mundanidade* do mundo, é o conjunto de significâncias que abrange todas as outras.

Este conjunto é aberto ao *Dasein* por sua circunvisão (*Umsicht*). A circunvisão é a abertura do mundo circundante do *Dasein* de forma não-temática. A abertura de mundo é, previamente, circunvista para ser significada. A circunvisão abre possibilidade da significação do que será ocupado.

Isto porque “a ocupação já é o que é, com base numa familiaridade com o mundo” (SZ, p. 125). Esta familiaridade com o mundo é proporcionada por esta (auto)compreensão de *Dasein* do sentido do ser.

A circunvisão, então, engendra uma conjuntura (*Bewandtnis*), que já é um processo de compreensibilidade caracterizado pelo encontro destes elementos abertos pela circunvisão. A conjuntura “é o ser dos entes intramundanos em que cada um deles já, desde sempre, libertou-se” (SZ, p. 134).

A conjuntura deixa-ser conjuntamente. Este deixar-ser em conjunto libera uma perspectiva (*Woraufhin*), na qual uma primeira compreensão significativa pode ser liberada. A perspectiva possibilita a compreensibilidade. É o que promove ao ser-no-mundo a capacidade de se dar a entender com os entes à mão. A perspectiva ilumina as coisas, mostrando-as enquanto isto ou aquilo.

Estas remissões liberadas pela perspectiva permitem ao *Dasein* a ação de *significar* (*Bedeuten*). Desta forma, a significância “abriga em si a condição ontológica da possibilidade de a presença (*Dasein*), em seus movimentos de compreender e interpretar, poder abrir “significados”, que, por sua vez, fundam a possibilidade da palavra e da linguagem” (SZ, p. 138).

As consequências desta leitura para a questão da linguagem já se encontram em *Ser e tempo*, quando o caráter projetivo de ser-no-mundo condiciona o *Dasein* a uma *posição prévia*, que é este “saber pré-predicativo” instaurado na existência.

A significância torna-se, deste modo, o caráter não de representação do mundo por um sujeito que identifica objetualidades¹⁴, mas o modo próprio do *Dasein* compreender-se em sua ocupação com as coisas no mundo.

Desta forma, *mundo* não é um “ente” no qual outros entes, incluindo “nós”, estamos “dentro”. Mundo, como o conceito existencial-ontológico de *mundanidade*, como é apresentado na quarta interpretação de *mundo*, descrita acima, se dá como abertura para a circunvisão do *Dasein*. Esta é a condição de possibilidade da significância. *Dasein* significa porque se ocupa com as coisas à mão, essa estrutura ontológica é de *ser-junto-a* (*Sein-bei*).

¹⁴ Para a diferença apresentada por Heidegger da significância, entre a permitida pela compreensão existencial do *Dasein* e a questão do “conhecimento”, cf. a crítica heideggeriana da filosofia moderna, a partir da análise hermenêutica da ontologia cartesiana, no § 21 de *Ser e tempo*.

Desta forma, a significância é a condição ontológica do *Dasein* de compreender e interpretar. É o que funda a possibilidade da palavra. Por assenhorar-se da linguagem como instância primordial de significação que o *Dasein* *compartilha* mundo.

1.5 – Ser-com-os-outros e o impessoal.

Ao ser junto às coisas, o *Dasein* *compartilha mundo* com os outros. Assim, ontologicamente também, o *Dasein* é *ser-com-os-outros*.

O ser-no-mundo aqui se dá como habitar um mundo que é compartilhado com os outros (*Mitwelt*). Este habitar é conversar, isto é, circular na variedade dos relacionamentos. Em latim, *conversatio* quer dizer circulação; antigamente se chamava de conversação um modo de ser e conviver com os outros.

Aqui podemos estabelecer o entrelaçamento destes existenciais para a análise da dimensão existencial da linguagem, tomando-a como *fala*. Como Heidegger afirma: “O homem mostra-se como um ente que é na fala” (ST, p. 228).

A linguagem é a projeção de significatividade da mundanidade do *mundo*. O *Dasein* é um ente que fala pois, como *ser-junto-a*, significa os entes à mão, abertos na circunvisão. Ao significar, chama-os em causa, na conversação com os outros.

O ser-no-mundo *só é com*. Este *ser-com* nunca se dá de forma isolada, porque o *Dasein* “é sempre copresença (*Mitdasein*), o mundo é sempre compartilhado (*Mitwelt*), o viver é sempre convivência (*Miteinandersein*)” (ST, N 34, p. 571). Este viver é compartilhado porque o ser da linguagem do ser-com é comunicação (*Mitteilung*), é como o ser-com *partilha mundo*.

Estes existenciais, designados pelo *com* (*mit*), orientam um modo de ser como compartilhamento existencial e já nos indicam um modo de ressonância da linguagem e da questão da fala poética.

Ou seja, há sempre um “com” nesta relação, uma reciprocidade que nos determina. O *ser-com* compreende a existencialidade dos outros.

Ao mesmo tempo que o lidar com os entes à mão, foi descrito como *ocupação* (*Besorgen*), o modo existencial do encontro entre copresenças é a *preocupação* (*Fürsorge*).

Há, assim, uma *sociabilidade fática* como condição primordial na relação com os outros.

Logo, como o *Dasein* se ocupa com os entes à mão, abertos por sua *circunvisão* (*Umsicht*), que a prática manual institui, na relação ser-com há uma *consideração* (*Nachsicht*¹⁵) no compartilhamento de mundo. *Dasein* se preocupa com os outros, pois considera as copresenças em uma convivência (*Miteinandersein*).

A ocupação (*Besorgen*) e a preocupação (*Fürsorge*) se completam com a apropriação do si-mesmo (*Selbstsein*) do *Dasein*. Estes existenciais se organizam em uma totalidade que é a compreensão do ser do *Dasein* como cuidado (*Sorge*¹⁶).

Há cuidado porque “o que está em jogo” na existência de *Dasein* é o seu próprio ser. Neste sentido, a estrutura do cuidado é o que permite que o *Dasein* se ocupe com as coisas à mão e se preocupe com os outros. Neste movimento, o *Dasein* se apropria do seu si-mesmo.

Só posso *ocupar-me* das coisas e *preocupar-me* com os outros, ao *cuidar-me*. Como observa o autor: “A relação ontológica com os outros torna-se, pois, projeção do próprio ser para si mesmo “num outro”. O outro é um duplo de si mesmo¹⁷” (SZ, p. 181).

A estrutura ser-com como componente ontológico permite que o *Dasein* partilhe com o outro a apropriação de seu si-mesmo. Ao mesmo tempo, o *Dasein* participa da liberação do si-mesmo dos outros. Como isso se dá? Na linguagem.

Nesta possibilidade existencial de modos de ser, as copresenças habitam a linguagem em modo próprio. Desta forma, temos que para a linguagem ser analisada em sua dimensão existencial, há uma co-pertinência entre a apropriação do si-mesmo com a preocupação com os outros. Há, pois, diálogo.

Um diálogo autêntico se dá quando as copresenças apropriam-se de suas existências compartilhando *mundo*. Esta partilha existencial na linguagem encontra-se em uma tríade conexão entre o falar (*Sprechen*) com o escutar (*Hören*) e o silenciar (*Schweigen*).

No modo autêntico do *Dasein* apropriar-se de si-mesmo, a linguagem conflui nestas instâncias. Assim, a linguagem irrompe como o nosso modo próprio de ser.

¹⁵ Importante pontuar a constância do substantivo *Sicht* (vista, visão) nos existenciais que ordenam o *ser-em*. E como estes existenciais que se estruturam a partir da *visão* possibilitam a formação de *sentido*, como veremos na análise da *compreensão*, a seguir. Ou seja, a fundamental correlação entre visão e sentido.

¹⁶ Para um aprofundamento da leitura de Heidegger do ser do *Dasein* como cuidado, cf. § 41 e 42 de *Ser e tempo*.

¹⁷ Heidegger considerava a obra de Max Scheler essencial para o entendimento fenomenológico desta “eticidade” e do conceito – mesmo criticado por ele – de “empatia” e “simpatia”, como forma de aclarar a possibilidade de transparência no ser-com. Cf. SCHELER, Max. 1. Band – *Wesen und Formen der Sympathie*. Bonn: Verlag von Freidrich Cohen, 1923.

Por outro lado, temos também a não-apropriação do si-mesmo, e isto leva o *Dasein* ao caráter de *impessoalidade* (*Das Man*).

Deste modo, abrem-se duas vias de compreensão destes fenômenos. A apropriação autêntica do si-mesmo, que possibilita um caminho para a compreensão originária da dimensão existencial da linguagem e o modo da não-apropriação, a inautenticidade provocada pela impessoalidade.

Este existencial, por sua vez, é o modo como o *Dasein* se apresenta na maior parte das vezes em sua cotidianidade. Este modo de ser acaba por *nivelar* as possibilidades deste encontro primordial do si-mesmo, estado este que Heidegger denominará de o “público” ou “publicidade” (*Öffentlichkeit*), no qual “todo mundo é o outro e ninguém é si mesmo” (ST, p. 185).

O caráter do impessoal retira a responsabilidade do *Dasein* perante a compreensão do sentido do *ser*. Ou seja, de certa forma, a impessoalidade encobre aquela condição pré-ontológica da abertura de mundo, não permitindo ao *Dasein* se apropriar de sua condição essencial de *formador de mundo*. Mesmo assim, o autor coloca que esta não é uma condição *negativa* para a investigação ontológica.

Por ser, por muitas vezes, o seu modo mais comum de ser-no-mundo, o impessoal acaba por se situar como uma primeira interpretação da significância, mesmo que derivada. É, pois, uma determinação *positiva*, compreendida ontologicamente. Temos assim, que o *Dasein* se modula neste movimento de apropriação do si-mesmo e da impessoalidade cotidiana.

Para a compreensão existencial da linguagem, no entanto, este existencial, como encobridor do si-mesmo do *Dasein*, o lança na *falação* (*Geredete*).

Não em um sentido meramente pejorativo, a falação não apreende a dimensão existencial da linguagem, porque ao ser “perdida” no público, esta fala não se compromete com a existencialidade. Este modo da linguagem “perdeu ou jamais alcançou a referência ontológica da fala, ela nunca se comunica no modo de uma apropriação originária deste sobre o que se fala, contentando-se com *repetir e passar adiante a fala*” (ST, p. 232).

Deste modo, se de um lado temos que a *impessoalidade cotidiana* incrusta a linguagem em sua função expressiva na falação, por outro, a apropriação do si-mesmo do *Dasein*, abre mundo como o modo de se apreender existencialmente a linguagem, a partir de sua tríplice constituição, como já referida e que ainda esmiuçaremos.

Este modo da existência autêntica, por sua vez, se dá pela *disposição* (*Befindlichkeit*) de como o *Dasein* compreende ontologicamente. Este, assim, se dispõe como um modo de afinação a sua *tonalidade afetiva fundamental*, para poder compreender.

1.6 – Disposição e compreensão.

Estas estruturas fundamentais descritas não possuem uma constituição hierarquizante. Há uma *igualdade originária* dos componentes de estrutura de ser-no-mundo. Isto porque o modo da exposição pode levar a crer que há uma certa fragmentação que poderia suscitar uma organização de proveniências. Daí a importância de se atestar o caráter positivo destes existenciais para a análise ontológica, mesmo quando em seu estado de impropriedade.

No entanto, para este campo da significância ser autenticamente compreendida, é preciso que o *Dasein* se encontre em uma certa *disposição*, que é o encontro com esta responsabilidade deste ente *ter de ser*.

Esta abertura em que a disposição lança o *Dasein* é a possibilidade de apropriar-se do seu si-mesmo, porque ele se afina a um *humor* (*Stimmung*¹⁸). Quando o *Dasein* se conduz como ente existente, ele se confronta com o seu modo de estar-lançado (*Geworfenheit*) no mundo, reconhecendo-se como o *aí* do ser. O encontro do *da* com o *Sein*.

Ao se dispor a este humor, o *Dasein* significa originariamente. Como ele se reconhece não como realidade efetiva, mas como pura possibilidade, pode, então, conceber *projetos* (*Entwurf*). Ou seja, o ser-lançado (“passado”) do *Dasein* se projeta ao modo de conceber projetos (“futuro”). A disposição (“presente”) é o modo de afinar-se do *Dasein* à abertura que lhe é própria e compreender-se existencialmente.

O *Dasein* dispõe-se a esta tonalidade afetiva fundamental porque se corresponde com o apelo do ser. Este ouvir é o que “provém de mim e, no entanto, por sobre mim” (ST, p. 354). Ao se corresponder com o ser, o *Dasein* *ouve* o apelo. Ao ouvir, fala. Ao ouvir autenticamente, fala harmonicamente. Esta é a sua *vocação*.

Como Heidegger comenta em conferência posterior, *Que é isto – a filosofia?* (1956):

¹⁸ Importante situar para nossos estudos sobre a linguagem, a origem de *Stimmung* no étimo alemão *Stimme* (voz), traduzido por Márcia Schuback como “afinação do humor”, no sentido de indicar a *estrutura de afinação e sintonização* para que o *Dasein* compartilhe mundo, logo, como a linguagem – a fala, a voz – fundamenta esta abertura. (Cf. N 47, SZ, p. 573).

O ente enquanto tal dis-põe de tal maneira o falar que o dizer se harmoniza com o ser do ente. O corresponder é, necessariamente e sempre e não apenas ocasionalmente e de vez em quando, um corresponder dis-posto. Ele está numa dis-posição. E só com base na dis-posição o dizer da correspondência recebe sua precisão, sua vocação (QF, p. 29).

A vocação do *Dasein* é evocar a palavra, ouvindo o apelo do ser. Deste modo, este ente *habita* a linguagem.

A poesia assim se mostra como a possibilidade originária desta dimensão existencial da linguagem, simplesmente, porque a palavra poética *deixa-ser*, já que “não se trata mais simplesmente de agarrar com o nome o que já está vigorando nem de ser instrumento para a apresentação do que é dado. Ao contrário. A palavra é o que confere vigência, ou seja, ser em que algo como ente aparece” (CL, p. 180), como Heidegger profere em *A palavra* (1958).

Em outra conferência, *Língua de tradição e língua técnica* (1962), o autor se confronta com a afirmação de que o ser humano é o ser capaz da palavra, aquele *dotado* de linguagem, como verificamos no início desta trajetória.

Isto se dá porque há uma compreensão técnica da língua que a conduz para o modo de interpretá-la como informação. Nesta análise, o falar do ser humano é comunicar informações exteriorizadas por uma interioridade a outra.

Em contraposição, na interpretação existencial da linguagem, para Heidegger, falar é essencialmente *dizer* (*Sagan*), como um mostrar que apresenta o que e como aparece o que se manifesta. A linguagem em sua dimensão existencial não *informa*, mas abre-se a este dizer originário.

Neste sentido, o poema, como modo deste dizer, não pode ser compreendido a partir da formalização realizada pela interpretação técnica da língua. “É porque se desenvolve em sistemas de mensagens e de sinalizações formais que a língua técnica é a agressão mais violenta e mais perigosa contra o carácter próprio da língua, o *dizer* como mostrar e fazer aparecer o presente e o ausente, a realidade no sentido mais lato” (LT, p. 37)

O que o autor nomeia de *língua de tradição* (*überlieferte Sprache*) é a *língua natural*, preservada e transformada no *dizer*, são as possibilidades da língua doadas a este ser-lançado que se dispõe a esta afinação.

Deste modo, a linguagem não pode ser apenas compreendida a partir do que é dito, mas também pelo que é não-dito. Assim, então, que Heidegger aponta que a palavra poética,

quando retomada como “língua de tradição”, se coloca como a instância originária da linguagem e, pode, assim, *dizer de novo* o mundo.

A disposição nesta tonalidade é o que condiciona o poeta a recusar o *poder representacional* da palavra, correspondendo-se à sua própria habitação na essência da linguagem e nomeando as coisas na abertura. Abertura que é formar e instituir *mundo*.

Esta *afinação* da disposição é uma *afecção*, é o atingimento como *páthos* da disposição do ser-lançado. O poetar surge, então, como a ressonância do *páthos* da existência. Como comenta Fogel:

ser no súbito ou i-mediato *sentir*, isto é, no de repente, ser tocado e tomado (afecção, *páthos*) pelo sentido (*lógos, mundo, linguagem*), que, no mesmo ato ou acontecimento, é *ver*, isto é, no mesmo ato ou acontecimento é ver-se, dar-se conta no sentido de aparecer, *como* aparecer – isso é ser no ver. Isso é o viver, o *humano* viver (FOGEL, p. 70).

Isto posto, Heidegger identifica dois caracteres ontológicos da disposição, sendo: 1 – o movimento desviante da não-apropriação, que evidenciaria sua *decadência* (*Verfallen*) e 2 – o colocar-se do *Dasein* diante de seu próprio “*da*”, dispondo-se a este *páthos*, ou seja, afinando-se a este *humor*.

Este segundo caráter da disposição, como modo existencial de atingimento deste *páthos*, é o que permite, assim, ao *Dasein* ser tocado. Ao *tocarmos* esta instância, afecções como “conhecimento” ou “vontade”, se mostram como formas derivadas da compreensão originária.

Não há, no entanto, a afirmação de um “outro” do conhecimento, como se se buscasse o contrário da noção de *razão*. Não se trata nem de racionalismo nem de irracionalismo, pois “o irracionalismo – enquanto o outro lado do racionalismo – fala apenas estrabicamente daquilo para o que o racionalismo é cego” (ST, p. 195).

Isto é, não há um *irracionalismo primevo*, como poderia ser lido, mas a disposição ao qual o *Dasein* está lançado na existência, abre-se como um modo autêntico de compreender, pois “neste modo de ser, o *Dasein* se abre para si mesmo *antes* de qualquer conhecimento e vontade e *para além* de seus alcances de abertura” (ST, p. 195).

Ou seja, a disposição é o caminho para a abertura. Aqui se doa uma intuição pré-reflexiva que a linguagem traz à fala.

Em preleção posterior realizada em Freiburg, nos anos de 1937/38, *As questões fundamentais da filosofia*, Heidegger explana como esta *tonalidade afetiva fundamental (a Stimmung)* pertence ao âmbito do como o ser se essencializa no ente e *antes do ente*.

Há uma *retenção (Verhaltenheit)* na linguagem em sua dimensão existencial que “nunca pode ser transformada em objeto de um falatório” (QFF, p. 05). Deste modo, ao afinar-se à esta disposição fundamental, o *Dasein* se põe em um outro comportamento na linguagem.

Por isto que a disposição proporciona o nosso modo próprio de *compreender (Verstehen)*, pois: “O compreender está sempre afinado pelo humor” (ST, p. 202). Se este ente se vale desta disposição, ele se afina ou se obliqua com o apelo do ser. Quando se afina, propriamente *compreende*.

Outrossim, segundo Heidegger, “no compreender subsiste, existencialmente, o modo de ser da presença enquanto poder-ser” (ST, p. 203), o que nos remete à premissa do ser do *Dasein* como a própria compreensão de suas possibilidades.

Assim, este existencial é o que proporciona a abertura para o que está em jogo: a compreensão deste ente da possibilidade do seu próprio ser. Como comenta Giacoia Jr.: “Compreender é entender de ser, *prima facie*, saber de si, cuidar de seu próprio ser, cuidar de existir, de si como existência. Ser-o-aí (*Dasein*), nesse sentido, é *poder-ser, ser-possível, entender de ser*” (GIACOIA JR., 2013, p.77)

O autor não coloca esta instância como uma interioridade ou subjetividade a ser adquirida, ou ainda como um autoconhecimento do psíquico, mas sim, como a compreensão está sempre “junto” à existência. Porque “esse “saber” não nasce primeiro de uma percepção imanente de si mesma, mas pertence ao ser do pre (*Da*) da presença (*Dasein*) que, em sua essência, é compreender” (ST, p. 204).

Assim sendo, a existência promove o compreender como o próprio ser da possibilidade, o que permite este ente ser o seu projeto mais próprio. *Dasein* já é projeto do seu estar-lançado, por isto que a questão do compreender é apreendida ontologicamente, mesmo que não ainda em sentido temático, ao modo de poder falá-lo originariamente.

O compreender permite que o *Dasein* tenha a possibilidade de seu ser possível. Em outras palavras, o projeto das possibilidades de ser do *Dasein* não é *real e nunca será necessário*. Isto identifica a diferença fundamental do privilégio da compreensão do ser pelo

Dasein, porque “enquanto possibilidade de ser, nunca é menos, o que significa dizer que aquilo que, em seu poder-ser, ele *ainda não* é, ele *é* existencialmente” (ST, p. 206).

Este poder-ser é um *deixar-ser* que se condiciona pela *visão* que o *Dasein* possui de seu projeto existencial. Ou seja, a *visão* (*Sicht*) é o que guia o *Dasein* na *circunvisão* (*Umsicht*) de suas ocupações com os entes à mão e na *consideração* (*Nach-sicht*) com os outros.

Estas estruturas da *visão*, desta maneira, instituem o caráter de *transparência* (*Durchsichtigkeit*), que configura este “saber” de si mesmo, quando disposto e afinado a esta totalidade significativa. Assim, “o ente que existe tem *visão* de “si” somente à medida que ele se faz, de modo igualmente originário, transparente em seu ser junto ao mundo, em seu ser com os outros, enquanto momentos constitutivos de sua existência” (ST, p. 206).

As estruturas existenciais da *visão* provocam, então, *projetos de possibilidades de ser*. O *sentido* (*Sinn*) acontece quando há a apropriação originária deste movimento para que, a partir desta totalidade significativa aberta por *mundo*, o *Dasein* possa, como ser de linguagem, intuir *sentidos* e elaborar a interpretação (*Auslegung*) desta compreensão.

1.7 – A interpretação.

Em um poema de Fernando Pessoa, na voz de Alberto Caieiro, temos os versos de *O guardador de rebanhos – IX*: “Pensar uma flor é vê-la e cheirá-la/ E comer um fruto é saber-lhe o sentido” (PESSOA, p. 47).

Esta imediaticidade do “saber” sobre a qual Caieiro escreve já é a interpretação que se vale de um mundo compreendido pela abertura existencial de mundo. O “sentido” do fruto, como coloca o poeta, não é, simplesmente “sabê-lo”, mas sabê-lo é senti-lo em comendo. É uma prática que é a possibilidade essencial desta relação. Comer o fruto é saber o fruto.

Desta forma, o fruto se abre em um *como* que permite, em uma circunvisão, lidar com ele tal *como* ele aparece. Na tematização desta disposição compreensiva que uma coisa pode ser *interpretada*. Há um *como* que condiciona este interpretar.

A isto Heidegger chama de *como hermenêutico*. É, por sua vez, um estágio pré-predicativo no qual as coisas referenciam-se em um conjuntura para que se articule uma

interpretação de algo compreendido. Para o autor, o *como hermenêutico* se revela em uma “estrutura-enquanto¹⁹”, valendo-se da condição de finitude do *Dasein* que institui este *saber*.

Por isto que Heidegger afirma que esta “estrutura-enquanto” é anterior ao *enunciado*, visto aqui como o dizer apofântico da linguagem. Há um horizonte de compreensibilidade que permite o ser do enunciado dizer as coisas tal como se apresentam.

Desta forma,

a articulação do que foi compreendido na aproximação interpretativa dos entes, na chave de “algo como algo”, *antecede* todo e qualquer enunciado temático a seu respeito. O “como” não ocorre pela primeira vez no enunciado. Nele, o como apenas se pronuncia, o que, no entanto, só é possível por já se oferecer como o que pode se pronunciar (ST, p. 210).

A *estrutura-enquanto* é o abrir do compreender na visão pré-predicativa, é o que permite a interpretação. Heidegger, assim, apresenta uma *estrutura prévia* da compreensão, cuja elaboração temática é a interpretação. A interpretação, antes de teorizar, tematiza a compreensão a partir das estruturas do ser-no-mundo. A *estrutura-enquanto* é o modo de conceber a interpretação.

Por isto que esta estrutura se põe como anterior ao enunciado, porque este “exercício originário da interpretação não se acha numa enunciação teórica, mas na recusa e na troca do instrumento inadequado dentro de uma circunvisão ocupacional”, “sem se perder tempo com uma palavra sequer” ” (ST, p. 219).

Esta apropriação da estrutura prévia do *enquanto hermenêutico* se apresenta, então, através de seus momentos constitutivos, sendo: a *posição prévia* (*Vorhabe*), a *visão prévia* (*Vorsicht*) e a *concepção prévia* (*Vorgriff*). O próprio prefixo *vor* implica na anterioridade destes modos existenciais para a compreensão do fenômeno da interpretação. Há uma integração destes elementos que a possibilita.

A *posição prévia* se funda na totalidade significativa conjuntural na qual um ente simplesmente dado se abre e, como um ente à mão, pode ser compreendido na circunvisão. A *visão prévia* permite um recorte da totalidade a qual este ente se mostra, abrindo-se, assim, para uma interpretação possível.

Esta interpretação se completa, então, em uma *concepção prévia*, no sentido desta já sempre se encontrar em determinada estrutura apriorística na abertura de mundo. Dito isto, o

¹⁹ Em diversas traduções, esta expressão se apresenta como “estrutura-come”, como são citadas nos trechos apresentados. Porém, nos valeremos da tradução “estrutura-enquanto” por demarcar na linguagem a estrutura finita da compreensibilidade, pois o *Dasein* compreende apenas *enquanto* sua existência se dá.

caráter “imediato” de apreensão dos fenômenos já se encontra, desta forma, na estrutura prévia da estrutura-enquanto que compõe o círculo hermenêutico da compreensão.

Esta ordenação da interpretação provoca a possibilidade de se elaborar *sentido*. “*Sentido* é a perspectiva na qual se estrutura o projeto pela posição prévia, visão prévia e concepção prévia. É a partir dela que algo se torna compreensível como algo” (ST, p. 212-213). Como somente *Dasein* possui este horizonte de compreensibilidade, só a ele é dado o privilégio de *dar sentido*.

O sentido move-se nesta estrutura prévia, ao mesmo tempo que a ela permite, isto porque “toda interpretação que se coloca no movimento de compreender já deve ter compreendido o que se quer interpretar” (ST, p. 213).

Logo, *sentido*, assim, é o que possibilita a compreensão de algo, o que doa inteligibilidade, a perspectiva do projeto da compreensão como manifestação do dizer.

Na conferência *A linguagem da poesia* (1952), sobre a poesia do poeta Georg Trakl (1887-1914), Heidegger acrescentará ao sentido de *sentido* o pôr-se numa direção, o fazer-se como caminho: ““*Sinnan*”, sentir, sentir-pensar, significa originariamente: viajar, almejar... pôr-se numa direção. A raiz indogermânica *sent* e *set* significa caminho” (CL, p. 43).

O caminho-sentido é a linguagem em sua dimensão existencial. Para atravessar este caminho, porém, é preciso identificar como o autor, ainda em *Ser e tempo*, articula a questão da compreensão a partir do *círculo hermenêutico*.

Se em toda compreensão de mundo, a existência já está originariamente compreendida, interpretada nesta composição circular, como não cair na interpretação técnico-lógica de que este círculo hermenêutico não é um círculo vicioso?

Heidegger aponta que “o decisivo não é sair do círculo, mas entrar no círculo de modo adequado. Esse círculo do compreender não é um cerco em que se movimenta qualquer tipo de conhecimento. Ele exprime a estrutura prévia existencial, própria da presença (*Dasein*)” (ST, p. 214). Ou seja, o círculo é uma possibilidade positiva do compreender originário.

Assim, o círculo hermenêutico permite “a forma de realização da própria interpretação compreensiva. A reflexão hermenêutica de Heidegger tem o seu ponto alto não no fato de demonstrar que aqui prejaz um círculo, mas que este círculo tem um sentido ontológico positivo” (GADAMER, 2015, p. 355).

A tarefa do compreender se antecipa como projeto e estas antecipações só podem ser confirmadas “nas coisas mesmas”, podendo ser interpretadas adequadamente, em seu modo existencial, ou inadequadamente, através dos preconceitos²⁰. Desta maneira, “a tarefa hermenêutica se converte por si mesma num questionamento pautado na coisa em questão, e já se encontra sempre codeterminada por esta” (GADAMER, p. 358).

No caminho da abertura do *Dasein* que cursamos, tendo em vista a questão da linguagem, encontramos-nos no momento de perscrutar, após a identificação da compreensão e da interpretação, a linguagem como o *enunciado* (*Aussage*).

Este caminho nos permitirá conceber a compreensão da derivação da linguagem expressa no enunciado, assim como a apropriação originária da linguagem pela fala como *discurso* (*Rede*).

1.8 – O enunciado.

A partir das estruturas da interpretação é possível estabelecer qual o sentido do enunciado e o porquê de Heidegger identificá-lo como *derivado*, como anuncia o próprio título do § 33 de *Ser e tempo*: “O enunciado como modo derivado da interpretação”.

O autor enumera três metas para a compreensão desta derivação:

1. O enunciado como modificação da estrutura-enquanto.

Ao não se dispor na significância originária da abertura de mundo, o enunciado emana de uma mudança na lida da manualidade com as coisas. Desta forma, ele *enuncia* derivadamente mundo.

2. O enunciado, realizado a partir da modificação da estrutura-enquanto, é identificado, na ontologia grega como *λόγος ἀποφαντικός* (*lógos apophantikós*). Ou seja, temos um *como apofântico* que é uma linguagem derivada da estrutura-enquanto, aberta pelo *como hermenêutico*.

3. O enunciado, linguagem do *como apofântico*, torna-se, assim, o “lugar” da *verdade* (*Wahrheit*), ao concordar ou não com o ente presente.

Neste momento, apresentaremos o sentido do enunciado a partir das duas primeiras metas. Estas tornar-se-ão a base para o caminho proposto para o próximo capítulo, buscando

²⁰ Para a questão dos preconceitos no compreender hermenêutico, Cf. cap. 2.1.2. de *Verdade e Método* de Gadamer, “Os preconceitos como condição da compreensão”, p. 368, 2015.

analisar como o enunciado tornou-se “o lugar da verdade” pela tradição filosófica. Pois, para uma análise da dimensão existencial da linguagem, é necessário compreender como se dá o nexo entre linguagem e verdade para a história da filosofia.

Isto posto, Heidegger enumera três significados de enunciado: demonstração (*Aufzeigung*), predicação (*Prädikation*) e comunicação (*Mitteilung*).

O enunciado é *demonstrativo* porque *se mostra a partir de si mesmo e por si mesmo* o que enuncia. Este *mostrar* do enunciado como demonstração é o que preserva o *lógos* enquanto *apophánsis*, pois encontra o ente no *modo* como ele se mostra. Não como uma representação, mas no próprio modo de sua manualidade. A demonstração no enunciado “abre” o ente, participando de uma circunvisão que a abertura da existência propicia. Ou seja, aqui há ainda uma proximidade com a abertura de mundo.

O enunciado como *predicação*, por sua vez, *determina* o ente, ou seja, o “restringe”. A partir do encontro com a coisa que se mostra a partir de si mesma, esta “sofre” uma restrição de seu conteúdo, pois dele algo é predicado.

Esta “restrição”, no entanto, por propriamente determinar, “ressalta” a propriedade do ente ao pô-la em relevo. Ou seja, não é uma “diminuição”, pois predica-se, todavia, do que se mostra.

Por fim, o enunciado se dá como *comunicação*. Só se comunica um enunciado porque há uma visão comum que abrange esta totalidade.

Segundo o autor estes significados colhem este fenômeno, sendo, então, o enunciado “um mostrar a partir de si mesmo e por si mesmo, que determina e comunica” (ST, p. 218).

A partir desta elucidação, como, então, o enunciado se deriva das estruturas da interpretação: as já comentadas *posição prévia* (*Vorhabe*), *visão prévia* (*Vorsicht*) e *concepção prévia* (*Vorgriff*)?

Em relação a isto, Heidegger comenta que “o mostrar a partir de si mesmo e por si mesmo no enunciado se dá com base no que já se abriu no compreender e descobriu na circunvisão (*Umsicht*)” (ST, p. 218).

Ou seja, a circunvisão como significância aberta – o *enquanto hermenêutico* – é o que *possibilita* o enunciado. “O enunciado necessita de uma posição prévia do que se abriu, a fim de mostrá-lo a partir de si mesmo e por si mesmo segundo os modos de determinação.” (ST, p. 219).

O enunciado é derivado porque há uma abertura anterior que o permite. Desta forma, o enunciado é o modo da linguagem que se põe como um “sobre” que demonstra determinando ao comunicar. Não é, deste modo, um exercício originário da interpretação.

A partir disto, podemos pôr em debate as duas primeiras metas que Heidegger propõe para podermos analisar o enunciado como um modo derivado da linguagem que fornecerá os subsídios para a interpretação de verdade, legada pela tradição, sendo: a mudança da estrutura da interpretação (1) que estabelece o *lógos apofântico* (2) como o “lugar” da verdade (3).

Pois, se o enunciado é um “sobre”, seu caráter demonstrativo se dá porque ele nivela a visão prévia da abertura. Como atesta o autor:

Dessa maneira, o enunciado já não pode negar a sua proveniência ontológica de uma interpretação compreensiva. Chamamos de “como” hermenêutico-existencial o “como” originário da interpretação que compreende numa circunvisão (*hermeneía*), em contraste ao “como” apofântico do enunciado (SZ, p. 220).

O enunciado é a linguagem derivada da condição ontológica-existencial da abertura do ser-no-mundo. Este ponto será desdobrado na “destruição” da história da filosofia, tal como compreendida por Heidegger, no sentido de compreender os pressupostos legados pela tradição a partir desta interpretação da linguagem.

A identificação desta mudança na posição da estrutura-enquanto, a fim de situar o enunciado como o “lugar” da verdade, é o acontecimento que rege a própria história da filosofia.

Nosso intuito aqui é compreender como a filosofia engendra, em sua essência, a sua concepção de linguagem e como esta concepção determina o que é verdade.

O enunciado, assim, é uma certa forma de se “encontrar o ente” e dizer o seu ser, ou seja, a sua verdade. Assim, verdade, aqui, é uma correção, demarcada pela presentificação do ente como tal.

Por outro lado, a compreensão originária abre-se como apriorística a este encontro da linguagem do enunciado com os entes presentes. Isto porque, como comenta Stein, a compreensão já é uma tarefa do *Dasein* antes que se

teorize ou exponha no discurso o mundo, pois ele já possui uma compreensão de si, dos utensílios com que lida. Esta estrutura que Heidegger chama de “como hermenêutico” que é mais originária que o “como apofântico” do dizer, compromete o *Dasein* com o mundo, numa relação anterior a teoria e práxis (STEIN, 2014, p. 17).

Por isto que Heidegger concebe o esvaziamento do sentido do ser no enunciado, porque este modo da linguagem compreende o ser apenas como a cópula entre sujeito e predicado. É uma interpretação *lógica* da linguagem.

Disto decorre toda teoria do juízo e da verdade como correção. O enunciado rege-se pelo ente presente em sua verdade (como conformidade) ou sua falsidade (como não-conformidade). A verdade é a conformidade do enunciado para com o ente.

Por resultado, temos a estratificação do conceito de verdade na tradição filosófica:

O enunciado enuncia algo sobre o ente: ele enuncia o que o ente é e como ele é. Dizendo isso, o enunciado é *dirigido para* o ente, e se o enunciado se *orienta segundo* (*sich richten nach*) o ente e se o que é dito por ele mantém essa direção e re-presenta, a partir dela, o ente, o enunciado é *correto*. A *correção* do enunciado – isso significa para nós, há muito tempo, a verdade (QFF, p. 13).

Assim, a identificação do enunciado como linguagem derivada da estrutura-enquanto permite compreender o enunciado como *lógos apofântico*, para que este se estabeleça como o “lugar” da verdade na tradição filosófica.

Aristóteles estabeleceu o *λόγος ἀποφαντικός* (*lógos apophantikós*) como aquele no qual se estabelece a verdade ou a falsidade, como prontificou em *Da Interpretação* (*Περὶ Ἑρμηνείας*):

Todos os discursos (*λόγος*) são significativos (*σημαντικός*), não como ferramenta (*ὄργανον*), mas, como já tinha sido dito, por convenção; nem todo discurso é declaratório (*ἀποφαντικός*), mas apenas aquele em que subsiste o ser verdadeiro ou o ser falso (*Da Interpretação, IV, 30*).

Ou seja, todos discursos são significativos, e disto, evidencia-se o seu caráter compreensivo, logo, hermenêutico. No entanto, o discurso apofântico é aquele que declara algo de algo. Sendo o que se declara verdadeiro ou falso, articula uma predicação e a comunica. Por conseguinte, é no enunciado que a filosofia *encontra a verdade*.

No § 7 de *Ser e tempo*, o autor precisa seu entendimento de fenomenologia, apontando a questão de como *λόγος* (*lógos*) apresenta-se em sua polissemia no pensamento aristotélico. Já há em Aristóteles, segundo o autor, a incorporação ao *λόγος* (*lógos*) de sua principalidade como fala (e não como “conceito”, “razão”, ou “juízo”).

O *ἀποφαντικός* (*apophantikós*), traduzido comumente como “declaração”, é interpretado, pelo autor, como “a fala autêntica que retira o que diz daquilo sobre que fala, de

tal maneira que, em sua fala, a comunicação falada revele e, assim, torne acessível aos outros, aquilo sobre que fala” (ST, p.72).

No entanto, nem todo discurso possui este caráter mostrador, como um pedido, por exemplo. Isto implica que se “somente o *lógos apophantikós* é um discurso mostrador, somente ele é visado com a expressão *proposição enunciativa*” (CFM, p. 396), como Heidegger coloca na preleção *Os conceitos fundamentais da metafísica* (1929-30).

Assim, ao *lógos apofântico* se dá como expressão da proposição enunciativa, pois pertence à sua essência, retirar do velamento o ente presente. O *lógos apofântico* descobre o ente em seu ser. O seu modo da linguagem é o enunciado.

Enfim, para que o enunciado entendido como *lógos apofântico* seja a linguagem que mostra o ente como tal, verificando sua verdade ou falsidade, é necessário que haja uma mudança na estrutura-enquanto, como uma disposição que não se afina à abertura de mundo existencialmente.

Logo, “a estrutura-“enquanto”, a percepção prévia e formadora de unidades de algo enquanto algo, é a condição de possibilidade para a verdade e a falsidade do *lógos*” (CFM, p. 403).

A identificação do enunciado como modo derivado da linguagem do *Dasein*, permitiu ao autor, pensar a questão da linguagem, verificando sua originariedade não no enunciado demonstrativo e *corretivo*, mas em outra instância que pudesse compreender a disposição que nos afinamos em uma dimensão existencial da linguagem, ou seja, a fala como discurso.

1.9 – Discurso: linguagem.

O enunciado mostrou-se, no percurso da Analítica, como derivado de um determinado posicionamento interpretativo originário do *Dasein*, que elabora uma compreensão que está, por sua vez, afinada numa disposição. Ao enunciado, Heidegger atribuiu os significados de demonstração, predicação e comunicação, como vimos. A comunicação, no entanto, não havia sido, propositalmente, tematizada.

O §34 de *Ser e tempo*, intitulado justamente “*Dasein und Rede. Die Sprache*”, “*Dasein e fala (discurso). A linguagem*”, demonstra como a fala como discurso (*Rede*), perfaz a análise temática da significância do ser-no-mundo.

Neste sentido, torna-se aberta, então, esta tríplice abertura do ser-em: a disposição, a compreensão e a interpretação como discurso. O fato de a linguagem ser tematizada neste momento não implica, no entanto, que ela seja posterior a estes existenciais anteriormente tematizados, como que destes derivada, mas sim, que ela é igualmente originária como existencial e, por fim, possibilita esta estrutura.

Já no § 6, ao retornar à problemática da ontologia grega, Heidegger recupera a “definição” filosófica do ser do homem por Aristóteles, “como ζῶον λόγον ἔχων, o ser vivo cujo modo de ser é, essencialmente, determinado pela possibilidade de falar” (ST, p. 64).

Aqui, o *discurso* é o existencial que empreende a totalidade significativa que se dá na abertura como linguagem, conjuntamente à disposição (*Befindlichkeit*), à compreensão (*Verstehen*) e à interpretação (*Auslegung*).

O discurso é a instância que articula o sentido que empreende o modo de ser do *Dasein*. Como comenta Heidegger: “A compreensibilidade do ser-no-mundo, trabalhada por uma disposição, *pronuncia-se como discurso*. A totalidade significativa da compreensibilidade *vem à palavra*. Dos significados brotam palavras. As palavras, porém, não são coisas dotadas de significados” (ST, p. 224).

Deste modo, a identificação desta diferença entre *Sprache* e *Rede* na Analítica do *Dasein*, permite reposicionar a questão da linguagem como *discurso* composta pela compreensão disposta e interpretada pela abertura deste ente existente que compreende ao falar.

Na compreensão originária da existência, o ser-no-mundo se dispõe e se afina ao ser. A palavra emana desta abertura, interpretada existencialmente. Igualmente, “a fala é linguagem porque aquele ente, cuja abertura se articula em significações, possui o modo de ser-no-mundo, de ser lançado e remetido a um “mundo”” (SZ, p. 225).

Se ser-no-mundo é ser-com os outros, é necessário que os existenciais possam ser partilhados na fala em uma copresença, a partir do fenômeno da comunicação. Aqui, por sua vez, a comunicação é vista de maneira mais ampla, confluindo o falar como discurso (*Rede*), o escutar (*Hören*) e o silenciar (*Schweigen*), como já apresentamos.

O discurso implica nestas instâncias que são co-originárias na abertura da linguagem como estrutura existencial. Neste sentido, para compreender o discurso é preciso perscrutar estas instâncias que o compõem.

Se o compartilhamento de mundo do ser-com-os-outros é um encontro de copresenças, a escuta é um modo próprio da linguagem na dimensão existencial deste ente.

Apenas uma escuta autêntica permite uma fala autêntica. A comunicação é *compartilhada*, pois abre um encontro no qual a linguagem se dá originariamente como um discurso *comum*.

Desta forma, o discurso como *expressão*, que seria a linguagem derivada do enunciado, articula-se como uma exterioridade de índices linguísticos pronunciadas *a partir* de uma interioridade a outra. A *expressão* seria uma das formulações deste enunciado derivado partilhado entre falantes, porém, não-apreendida existencialmente.

A oclusão desta apreensão permitiu, historicamente, as diversas construções conceituais da linguagem, tais como: “a linguagem com base na ideia de “expressão”, “forma simbólica”, comunicação no sentido de “enunciado”, “anúncio de vivências” ou “configurações” da vida”” (ST, p. 226). Ou seja, a não-apreensão existencial da linguagem é o que configurou as fundamentações da tradição.

Por outro lado, Heidegger aponta no § 34, que a compreensão existencial do *Dasein* é a via para um outro comportamento na linguagem. Aqui se dá a primeira aparição da questão da poesia no pensamento do autor, quando diz: “A comunicação das possibilidades existenciais da disposição, ou seja, da abertura da existência, pode tornar-se a meta explícita da fala ‘poética’” (ST, p. 225).

A fala como discurso possui, antes de tudo, uma *modulação*, um *modo de dizer*, que, segundo o autor, pode se dar nesta “fala poética” primordialmente. Diferente de um interior que se exterioriza a outro, comunicando derivadamente um enunciado, o poema pode se dar como este dito originário da linguagem. A comunicação, apreendida existencialmente, é o diálogo da fala da linguagem que, *poeticamente*, pode ser dita originariamente.

Neste sentido que, ao invés de pensar a comunicação como “um ser humano que fala a outro”, o discurso, a partir desta sua configuração existencial, se desloca para a correspondência destes falantes *na* linguagem. A fala poética permite o compartilhamento de mundo das copresenças na linguagem. O poético *funda* este encontro. Os falantes são chamados a falar a fala da linguagem.

Como coloca Heidegger na conferência *A linguagem*: “Este chamado é a essência do falar. No dito do poema, vigora o falar. É o falar da linguagem. A linguagem fala. A

linguagem fala deixando vir o chamado, coisa-mundo e mundo-coisa, no entre da diferença” (CL, p. 22).

Deste modo, a escuta possui duplo sentido. Na linguagem em sua dimensão existencial, escutamos originariamente os outros em uma reciprocidade, pois, sobremaneira, escutamos o apelo do ser.

Este escutar (*Hören*) autêntico é “pertencente” (*Hörig*) à possibilidade do ser-com. Pois, “escutar é o estar aberto existencial do *Dasein* enquanto ser-com os outros” (ST, p. 226). A escuta é a compreensão compartilhada que constitui discurso. Desta forma, a escuta “sendo, em sua essência, compreensiva, *Dasein* está, desde o início, junto ao que ele compreende” (ST, p. 227).

Por conseguinte, conjuntamente à fala e à escuta na estrutura ontológica deste discurso que abre a linguagem, há o silêncio.

Também em *A linguagem*, Heidegger coloca que “a linguagem fala como consonância do quieto” (CL, p. 24). Ou seja, para que o discurso fale autenticamente, como no dito poético, é conjuntamente necessário escutar e silenciar.

Esta consonância do quieto é o que permite à escuta ouvir e à fala soar. O silêncio articula a compreensibilidade. O silêncio é a *fala* da abertura existencial do *Dasein*.

Na preleção *Da essência da verdade (1933/1934)*, Heidegger pontua com mais decisão a originariedade do silêncio para a linguagem. Ele diz: “poder calar é a origem da linguagem” (DEV, p. 122).

O silenciar é um reter que permite a fala, é uma positividade que permite este acontecimento. A partir desta disposição fundamental *vem* a linguagem. O silêncio doa vocalização e concede às copresenças a linguagem autêntica que pode ser comunicada.

Como narra Guimarães Rosa em *Grande Sertão: Veredas (1956)*, na fala de Riobaldo: “O senhor sabe o que o silêncio é? É a gente mesmo, demais” (ROSA, 1965, p. 319).

A linguagem só fala porque escuta. Só escuta porque há silêncio. O silêncio articula a fala e a escuta. Assim se coloca uma maior aproximação da dimensão existencial da linguagem, modo este que é o nosso *morar próprio* na linguagem.

1.10 – A falação e a ambiguidade.

A possibilidade da apreensão da estrutura ontológica da linguagem como discurso na Analítica do *Dasein*, só é possível porque, também, ontologicamente, pertence ao ser-no-mundo o seu modo de ser na cotidianidade.

Toda a estrutura do discurso como fundamento ontológico-existencial da linguagem co-participa com o modo de ser cotidiano do *Dasein*. Deste modo, temos que a fala autêntica é co-originária à falação (*Geredete*), entendida como a linguagem da não-autenticidade, permeada pelo modo impessoal, como já exposto.

Assim, como os modos de ser da cotidianidade são existenciais fundamentais, a falação é a linguagem deste ser-lançado no *público*, compartilhada e comunicada entre as copresenças pela linguagem do enunciado.

Ou seja, atestar, também, a originariedade deste modo impessoal, não se encontra na Analítica do *Dasein* em um sentido “negativo”, como uma “crítica” da impropriedade em prol da apropriação autêntica, já que o *Dasein*, na compreensão de sua existencialidade, sempre se encontra, também, nesta medianidade, pois, fundamentalmente, “o impessoal prescreve a disposição e determina o quê e como se vê” (ST, p. 233).

Por mais que a falação esteja à distância da fala que se apropria de uma interpretação compreendida originariamente, é salutar expor que o existencial da falação é como, cotidianamente, o *Dasein* se encontra na linguagem. Logo, “todo compreender, interpretar e comunicar autênticos, toda redescoberta e nova apropriação cumprem-se nela, a partir dela e *contra* ela” (ST, p. 233).

A linguagem da falação é modulada pela *curiosidade* (*Neugier*²¹) que busca no impessoal, o “conhecimento” das “novidades” no mundo. Esta aparência de que a “novidade” é algo que se dá como pretensamente originário ao *Dasein*, é que o torna a sua linguagem *ambígua*.

A ambiguidade (*Zweideutigkeit*) é a interpretação da linguagem do modo impessoal. A ambiguidade da interpretação pública, impulsionada pela curiosidade das novidades no mundo, impede o *Dasein* da autocompreensão do seu ser, não dispondo-se às suas possibilidades ontológicas autênticas. A ambiguidade é a linguagem que provoca no *Dasein* um descompromisso existencial.

²¹ Perde-se na tradução o étimo alemão *neu* (novo), como forma de se vale que o “curioso” perde-se nas novidades ônticas do mundo.

No mesmo sentido, a falação e a ambiguidade são a linguagem da convivência entre copresenças que não se relacionam e não se compreendem apropriadamente na existência.

Se por um lado, estes existenciais tornam o *Dasein alienante (Entfremdend)* perante a sua autenticidade, por outro, a decadência (*Verfallen*) “apresenta a prova mais elementar a favor da existencialidade do *Dasein*. Na decadência, trata-se apenas de poder-ser-no-mundo, embora no modo da impropriedade” (ST, 245).

A Analítica do *Dasein* não hierarquiza a propriedade da impropriedade, mesmo que o caminho da compreensão originária implique em se corresponder com a abertura da existência e dela apropriar-se. Porém, são estes modos da impropriedade, justamente por serem os modos da cotidianidade do *Dasein*, que podem permitir que se alavanque as possibilidades de sua auto-apropriação.

Isto porque, esta identificação permite compreender como se dá no *Dasein* o seu modo de desenraizamento do mundo. Na falação e na ambiguidade, o *Dasein* “perde” o seu mundo. Ao habitar de modo impróprio mundo, a linguagem em sua dimensão existencial “perde” as suas possibilidades ontológicas autênticas.

Ou seja, a linguagem permite ao *Dasein* estar nesta oscilação entre propriedade e impropriedade. Isto é o que ontologicamente o constitui.

Entre a fala autêntica e a falação, a apropriação do seu si-mesmo e a decadência no público, o *Dasein* caminha em sua errância (*Irre*).

A partir de seu modo existencial fundamentalmente errante, poderemos nos ater com mais cuidado ao nexos entre linguagem e verdade.

Como aponta o autor:

A fim de se preparar de modo suficiente a questão do ser, é preciso, por conseguinte, esclarecer ontologicamente o fenômeno da *verdade*. De imediato, esse esclarecimento se faz com base no que se obteve da interpretação precedente dos fenômenos de abertura e descoberta, interpretação e enunciado (ST, p. 250).

Ou seja, este recorte proposto na *Analítica do Dasein* visou compreender a questão da linguagem em sua dimensão existencial, abarcando estes dois caminhos, da autenticidade e da não-autenticidade. A partir da identificação esta diferença, é possível esclarecer o fenômeno da verdade.

Isto porque, se o sentido é o que possibilita a compreensibilidade, o sentido, agora, se abre como a verdade.

A questão do sentido do ser abriu-se, neste modo, a partir de um método próprio de investigação. O ser, ao não poder ser analisado a partir do ser dos entes, mas como toda e qualquer possibilidade destes, iluminou-se como pura *transcendentalidade*. Assim, “toda e qualquer abertura de ser enquanto *transcendens* é conhecimento *transcendental*. A verdade fenomenológica (abertura de ser) é *veritas transcendentalis*” (ST, p. 78).

Verdade do ser, no sentido transcendental, é a condição de possibilidade do verdadeiro e do falso, os modos do enunciado. A questão do sentido do ser tornar-se-á a questão da verdade do ser e a linguagem proverá este nexos.

Como nos versos do poema de Paul Celan na abertura do capítulo, o sentido do falar é também “dar-lhe sombra”, não separando o não do sim. Este falar, como dito poético, é como o poeta franco-romeno finaliza este poema, o “ondear de palavras errantes” (CELAN, 1999, p. 61). Esta errância é o que permite ao *Dasein* instar na verdade e não-verdade do ser. A investigação do modo existencial da linguagem necessita pensar as apropriações e derivações entre linguagem e verdade.

Capítulo 2 – A caminho da abertura da verdade

“Cantar em verdade é outro canto agora.
Um canto por nada. Um sopro em Deus. Um vento.”

(Rainer Maria Rilke, *Os sonetos a Orfeu*, 1.3)

2.1 – A verdade do enunciado.

A tematização da verdade é realizada por Heidegger no § 44 de *Ser e tempo – “Dasein, abertura e verdade”*.

O caminho para a abertura, no traço de nosso capítulo anterior, pretendeu descrever as instâncias originárias do *Dasein*, os *existenciais*, que permitem uma interpretação existencial da linguagem (*Sprache*) como discurso (*Rede*).

A disposição, a compreensão e a interpretação abriram-se, assim, como a totalidade significativa, a produção de sentido que o discurso origina.

O enunciado foi tematizado como derivado ao apresentá-lo como o modo de um falar demonstrativo, predicativo e comunicativo ao modo declaratório, *possibilitados* pela abertura de mundo. A diferença entre enunciado e discurso é compreendida, assim, a partir da identificação da mudança da estrutura-enquanto e a análise da dimensão existencial da linguagem.

Este modo da linguagem, o enunciado, desvela o que o ente é, ou seja, o seu ser falso ou verdadeiro. Logo, é importante agora investigar o *nexo originário* entre linguagem e verdade e o porquê o enunciado se deu como modo derivado da verdade.

Neste sentido, o autor identifica três teses presentes, segundo ele, na história da filosofia que afirmam a relação entre enunciado e verdade:

1. “o “lugar” da verdade é o enunciado (o juízo)” (ST, p. 284).
2. A verdade é a concordância deste enunciado judicativo para com o seu objeto.
3. O pensamento de Aristóteles foi “onde” se deram estas definições de juízo e concordância como definições da verdade.

Iniciaremos, pois, com a leitura de Heidegger sobre a última tese, visto que, foi a partir das leituras sobre a obra de Aristóteles que se iniciou a tradição da correlação entre linguagem (enunciado) e verdade.

Desta forma, para Aristóteles, o *lógos apophantikós* é o enunciado declaratório no qual se situa a verdade e a falsidade. Mas o que faz o *lógos ser apofântico*?

No § 7- B – *O conceito de lógos de Ser e tempo*, Heidegger lê o *apophainesthai* como a fala que deixa e faz ver (*apo*) a partir daquilo sobre o que se fala. Ou seja, a fala apofântica deixa ver o ente como ele é, determina-o (predicação) e declara-o como sendo assim, no exercício da comunicação.

Como o autor explana: “A fala (*apóphansis*) autêntica é aquela *que* retira o *que* diz daquilo sobre que fala, de tal maneira que, em sua fala, a comunicação falada revele, e, assim, torne acessível aos outros, aquilo sobre que fala. Esta é a estrutura do *lógos* como *apóphansis*”(ST, p. 72).

Deste modo, a fala apofântica é o discurso significador que determina e, assim declara, pois permitido pela totalidade compreensiva da abertura de mundo.

Esta enunciação é verdadeira ou falsa se ela está de acordo ou não com a coisa sobre a qual se pronuncia. Em *Da essência da verdade*, o autor coloca:

(...) esta *coincidência* é o ser verdadeiro, a verdade da frase. A declaração coincide com o real à medida que *rege* o seu dizer *por ele*. O ser verdadeiro, a verdade, portanto, das frases está em sua correção. Com isso, apreendemos o que pensamos indeterminadamente com a palavra verdade. E “correção” contém alguma coisa que se pode perceber intuitivamente. *Verdade significa, pois, correção* (DEV, p. 111).

Em suma, Heidegger identifica em Aristóteles a fundamentação da verdade como *correção*. A verdade do enunciado é a verdade *no* enunciado. Ali ela se estabelece porque só no enunciado podemos ter *este conceito de verdade enquanto correção*.

No entanto, o que o autor quer identificar é o caminho construído para que o enunciado se estabelecesse como este “lugar” da verdade. Como este caminho – a própria história da filosofia – permeou-se da linguagem compreendida de modo derivado pelo enunciado, para *fundamentar* verdade.

Enquanto a filosofia se dispõe como o enunciado da verdade visto como correção, Heidegger irá pensar a co-originariade entre os fenômenos da verdade e não-verdade e suas consequências para a linguagem. Esta dupla essência da verdade, como pensada pelo autor se abrirá, a seguir, a partir da leitura da verdade do ser como *alétheia*.

Assim, a linguagem em sua dimensão existencial *dá a medida* do como a *verdade como alétheia* se abre. A linguagem do enunciado *dá a medida* da verdade *como correção*. A verdade do ser permite o ser verdadeiro ou o ser falso do ente pronunciado no enunciado.

Isto posto, não nos compete aqui uma investigação extensiva da história do conceito de verdade, porém é necessário para o estudo da linguagem em sua dimensão existencial, como Heidegger identifica este “lugar” da verdade como correção na história da filosofia.

Neste sentido, a verdade do enunciado e sua essência na correção é propriamente o tema da *lógica*. A lógica é *analítica* da linguagem, porque compreende a linguagem como *lógos apofântico*, melhor dizendo, é o estudo da verdade como correção. O modo da verdade como se dá no enunciado possui o seu método de análise.

Como coloca o autor: “Por isso, o “problema da verdade” é um problema da “lógica” ou, como se diz nos tempos modernos, da “teoria do conhecimento”. A verdade é aquele “valor” por meio do qual um conhecimento passa a valer pela primeira vez como conhecimento” (QFF, p. 14).

A correção do enunciado com a coisa torna-se a forma fundamental do conhecimento. A verdade é um problema da lógica porque é na correção da proposição que a verdade é encontrada.

Desta maneira, a verdade é quando se encontra a conformidade do enunciado com a coisa, ou seja, a verdade *está* no enunciado, e não na coisa. Ao mesmo tempo, a não-verdade está na não-concordância do enunciado com a coisa. Uma implica na outra, a correção implica a não-correção.

O enunciado que não se conforma a um ente não participa da essência da verdade do enunciado, é falsidade, não-correção.

O que, no entanto, Heidegger irá apontar é a co-pertença destas instâncias dispostas na abertura de mundo, repondo o problema da essência da verdade a partir da verdade do ser. Logo, “aquilo que torna possível a conformidade do enunciado possui um direito mais original de ser considerado como a essência da verdade” (EV, p. 197).

Verdade, agora, será o que possibilita essencialmente o encobrimento e o desencobrimento dos entes, e não apenas sua correção, fazendo vir à luz esta co-pertença originária. A isto, Heidegger chamará a verdade como *alétheia*.

2.2 – A verdade como *alétheia*.

A partir da modificação da estrutura da interpretação quando compreendida existencialmente, pudemos determinar o enunciado como a proposição que permite à linguagem se conformar ao ser do ente. A esta concordância, a história da filosofia identificou como o “lugar” da verdade.

Desta forma, esta definição exclui a falsidade da essência da verdade. Para Heidegger, por sua vez, “a verdade não tem a sua morada originariamente na proposição” (EV, p. 197). Pois, à essência da verdade comporta esta abertura fundamental que, *daí*, permite a veracidade ou a falsidade.

Disto isto, para promover esta dimensão existencial, Heidegger nomeará a essência da verdade como *liberdade (Freiheit)*. A liberdade abre aquilo que é, ou seja, aquilo que é, *apenas* é, pois manifesto a partir de uma abertura liberada existencialmente.

Como comenta o autor:

Liberar-se para uma medida vinculadora só é possível como o *ser-livre* para aquilo que está manifesto no cerne do aberto. Um tal ser-livre aponta para a essência até agora incompreendida da liberdade. A abertura que mantém o comportamento, como aquilo que torna intrinsecamente possível a conformidade, se funda na liberdade. A essência da verdade é a liberdade (DEV, p. 198)

A liberdade, então, como o *cerne do aberto*, é o que possibilita o enunciar que se conforma ou não ao ente, já que “a liberdade só se mostra como o fundamento da possibilidade da conformidade, porque recebe a sua própria essência da essência mais originária da única verdade essencial.” (EV, p. 199-200).

Isto pois, a liberdade *deixa-ser* o ente que ele é, o que significa “entregar-se ao aberto e à sua abertura, na qual todo ente entra e permanece, e que cada ente traz, por assim dizer, consigo” (EV, p. 200).

Vista pelo senso comum, a liberdade é um fenômeno do qual um sujeito é ou não privado, ou ainda, como o poder de um arbítrio, porém, na leitura existencial, “a liberdade é o abandono ao desvelamento do ente como tal” (EV, p. 201).

Ou seja, não possui caráter “positivo” ou “negativo”, mas a possibilidade do ente ser desvelado preserva-se no “abandono” do ente que é *existência*, o *Dasein*. Este “abandono” é possibilitado pela *abertura do aberto do mundo*. A liberdade deixa-ser tudo que é.

É neste sentido que a liberdade libera o encontro com o desvelamento do ente e o *Dasein* pode perguntar pelo ente como tal. Nesta fala, sobre o que se fala, concorda ou não, com o que se fala. A dimensão existencial da liberdade possibilita o ser verdadeiro e falso dos entes, já antes desvelados na abertura. Ao ser-lançado no aberto, este ente *existente* é promovido ao encontro com as coisas.

Se, porém, apenas com a abertura de mundo alcança-se o fenômeno originário da verdade, “abrindo e descobrindo o que se abre, *Dasein* é essencialmente “verdadeiro”. Ou seja, o *Dasein* é e está “na verdade” (ST, p. 291).

Adequação, confirmação, correspondência, apresentam-se, assim, como conceitos derivados e não arregimentados em uma estrutura ontológica que apresente a existencialidade como definidora da própria possibilidade desta *relação*.

Como comenta Solange Costa:

se o ente que enuncia a verdade (que exprime a adequação), antes de enunciá-la está na verdade, então, a conformidade pressupõe a relação entre duas coisas para existir, de forma que não é possível atribuir a noção de verdade como conformidade à essência da verdade (COSTA, 2014, p. 59).

Temos, assim, a estrutura existencial que sedimenta a leitura da verdade como *alétheia*.

Heidegger designa *alétheia*, através do caminho:

1) a liberdade como *abertura em geral* que permite o ser-no-mundo encontrar-se com aquilo que é, o ente.

2) o ser-no-mundo como um ser-lançado implica que sua própria facticidade *deixe-ser* este encontro.

3) a forma como este ser-lançado se *compromete* com a abertura de mundo, torna o seu poder-ser mais próprio constituir-se como *projeto*.

4) a possibilidade de sua não-apropriação como *decadência*, que é a não-apropriação do si-mesmo. Sendo assim, o *Dasein* está, também, essencialmente, na não-verdade. Aqui vista não como não-conformidade do enunciado, ou seja, falsidade, mas como errância e mistério.

Por início, temos que a verdade como *alétheia* se fundamenta em uma privação indicada pelo *a* da palavra *a-létheia*. A tradução de Heidegger de *alétheia* não é *verdade*, mas *des-encobrimento* ou *des-velamento*.

Ou seja, é preciso que o *Dasein* “conquiste” o desencobrimento do encobrimento, através de sua fala. Neste sentido, importa para a nossa análise existencial da linguagem que a fala neste âmbito reconhece a co-originariedade destas duas dimensões: o encobrimento e o desencobrimento.

Se a linguagem des-vela, des-encobre a coisa que, originariamente, se mostra como é, tomada existencialmente, participa, necessariamente, desta fala, o que não se diz.

Isto posto, para compreender verdade como *alétheia*, é preciso elucidar como a liberdade libera essa co-originariedade entre verdade e não-verdade. Como apresenta o autor:

É pelo fato de a verdade e não-verdade *não* serem indiferentes um para o outro em sua *essência*, mas se copertencerem, que, no fundo, uma proposição verdadeira pode se encontrar em extrema oposição com a correlativa proposição não-verdadeira. Por isto, a questão da essência da verdade só atinge o domínio original do que realmente é perguntado, quando a visão prévia da plena essência da verdade permite englobar também a reflexão sobre a não-verdade no desvelamento da essência da verdade (EV, p. 203).

A não-verdade, então, pertence à essência da verdade como *alétheia*. No *deixar-ser* da liberdade, a verdade originária mantém a sua relação com o encobrimento. A isto, Heidegger chama de *mistério (Geheimnis) do ser*.

A possibilidade do desencobrimento se dá pela prioridade do encobrimento neste encontro, mesmo em sua co-pertença. Por isso que o autor diz que “a não-essência propriamente dita da verdade é o mistério” (EV, p. 206). O *não* de não-essência não visa “negativar” o ente desencoberto como tal, como a falsidade do enunciado, mas possibilitar a sua essencialização, a *medida* deste e de todo ente.

A não-verdade, como não-essência originária da *alétheia*, é o âmbito não-experimentado da verdade do ser. É o mistério ao qual o *Dasein* se desvia, em sua errância.

Isto porque, Heidegger aponta que há um esquecimento histórico do *Dasein* da verdade do ser em seu encobrimento originário como mistério, pois sua *marcha errante* é constituinte de sua estrutura ontológico-existencial *entre* a apropriação de sua autenticidade e o decaimento público de sua não-autenticidade. Neste sentido, “a errância é a antiessência fundamental que se opõe à essência inicial da verdade” (EV, p. 209).

Há uma diferença entre a não-essência da verdade como mistério e a não-essência da verdade como errância. O “un” (não, in-) da não verdade da errância diz uma perda de essência, no sentido de uma defasagem ou privação da essência. O “un” (não, in-) da não verdade como mistério diz algo como uma prioridade: o “não” da não-verdade como mistério

não é privativo, mas criativo. É o que vem antes da essência e a possibilita. Se a essência é fundamento da condição de possibilidade de algo, a não-essência, aqui, diz o que possibilita este fundamento.

Há uma simultaneidade, então, entre o desencobrimento do ente enquanto tal e de seu encobrimento na totalidade que impera na errância e, por isso, esta pertence à essência da verdade como *alétheia*.

A errância permite algo como o erro. A falsidade do conhecimento formada a partir da não-conformação do enunciado com a coisa é derivada da errância. Há errância porque a existência é um mistério esquecido.

Desta forma, Heidegger busca evidenciar como a história da filosofia ocidental eclodiu a partir do encontro com o caráter desvelado do ente. Ao tomar-se em sua errância mais própria, a *existência* pôde perguntar pelo *ser* dos entes. O mistério descerra-se na errância através da pergunta sobre o que é o ente em sua totalidade. A filosofia, como um dizer que se corresponde ao que é desvelado no enunciado, se constituiu *a partir* do esquecimento do mistério da verdade do ser.

Ao identificar a verdade como *alétheia*, o autor busca, então, alcançar esta dimensão que à errância é permitido velar e desvelar os entes. Neste modo, a linguagem *fala* também o mistério. A fala poética será pensada, assim, como a linguagem da verdade do ser e da não-verdade (como mistério do ser).

Assim sendo, a “perda” desta dimensão, para o autor, é o vislumbrar o ente a partir de sua presentificação, perguntando, assim, pelo seu ser. Porém, ao tomar *ser* por ser dos entes, ou seja, por “esquecê-lo” como diferença, a linguagem “perde” a dimensão originária aberta pela *existência*. As consequências disto para o nosso caminho são o estabelecimento do tradicional conceito de verdade como correção e o entendimento da linguagem no sentido do enunciado.

Mais próximo que o ente ao *Dasein* desvelado, há a mais própria proximidade aberta pela liberdade, a essência da verdade: a verdade do ser. Há uma abertura pré-lógica, anterior à verdade do enunciado, para que algo, propriamente, se essencialize como tal.

A *alétheia*, deste modo, é a clareira que a linguagem se abre *como* linguagem. Por compreender neste movimento o velado – logo, o não dito – a linguagem em sua dimensão existencial contém em si o resguardo do impronunciado. Nosso caminho é compreender como

a fala poética re-clama o mistério da verdade do ser, como diz em seu dito, também o não-dito, ou seja, como a linguagem pode ser uma *saga* (*Sage*), como aponta Heidegger.

Porém, antes de o ente ser como tal, *a verdade é e ser se dá*. Logo, “antes de perguntarmos pela verdade em sua essência, trata-se de colocar como se dá a *essência da essência*” (VWW, p. 99). A investigação do nexos entre linguagem e verdade necessita, então, pensar a *essência da essência*.

2.3 – A essência da essência.

A essência do ente, o seu ser, aberto pela liberdade, permitiu a sua verdade correccional que moldou a interpretação lógica da linguagem. Nesta interpretação estratificou-se um conceito de essência da verdade. A história desta fixação é a história da filosofia como metafísica. Para se pensar, então, um outro relacionamento com a linguagem, é necessário passarmos por esta leitura de como se deu na linguagem da metafísica o conceito de essência.

A abertura de mundo, por sua vez, nos proporcionou uma outra compreensão de verdade. Ainda sobre este nexos entre ser e verdade, Heidegger diz: “A essência da verdade é a verdade da essência” (EV, p.213).

Abertura denominou-se liberdade. A liberdade libera e possibilita a fundação da verdade como *alétheia*. Desta forma, liberdade como essência da verdade não propicia apenas os enunciados efetivamente verdadeiros, mas também os *ditos possíveis*.

A fala apofântica que comunica enunciados e estabelece a verdade como conformidade ou não, nesta conformidade encontra a essência das coisas à luz de como elas se apresentam.

Agora nos atemos à questão da essência. Para que haja esta conformidade de um enunciado verdadeiro, i.é, uma mesmidade que evoque uma unidade, esta resposta se dá como a essência do ser dos entes, pois que

a essência já precisa ser anteriormente estabelecida para ser denominável e dizível como a mesma na mesma palavra. Ou, porém, o denominar e o dizer propriamente ditos se mostram como o posicionamento originário da essência, mas, naturalmente, não por meio da concordância e do acordo, e, sim, por meio de um *dizer* normativamente *dominante* (QFF, p. 106).

A linguagem que diz essência estabelece um conceito universal para entes efetivamente reais, independente de como as coisas se distinguam uma das outras em sua participação no ser. Por isto que “toda a questão da essência é uma questão de gramática” (QFF, p. 106).

Logo, há uma anterior apreensão da essência que se dá na abertura da liberdade, antes de qualquer enunciação. Ao mesmo tempo, o *Dasein* já “toma” ou não “conhecimento” da essência da essência quando o ente a ele é desvelado. Isto pois, “a “fundamentação” da apreensão não pode se mostrar como um apelo a nada já presente à vista, a que a apreensão se ajustaria” (QFF, p. 110).

A verdade do ser, permite que essência, como fundamentação do ser dos entes, seja *trazida à tona*, arrancada do velamento, evocada à luz. Heidegger chama este aduzir à luz pela visão que descobre o ente como ele é, como um *ver intencional (Ersehen)*.

A visão intencional é um modo próprio de apreensão da essência, é a visão que funda o fundamento do ser dos entes: “A visão *intencional* da essência não é fundamentada, mas *fundada*, isto é, ela é levada a termo de tal modo que *traz a si mesma para o fundamento que estabelece*. A visão intencional da essência é ela mesma *fundação do fundamento*” (GP, p. 114).

A visão intencional da essência funda-se no que intencionalmente vem à luz, é a instauração do *hipokeímenon*, da *substantia*, é o que faz o ente subsistir no ser. A sua essência é comunicada pelo enunciado. A sua linguagem é a metafísica. Este é o modo como a história da filosofia se instituiu.

Ao contrário, a linguagem em sua dimensão existencial, “não pode ser comunicada no sentido da transmissão de uma proposição cujo conteúdo é simplesmente apreendido, sem que a fundação e a conquista sejam concomitantemente realizadas”. (GP, p. 116).

Ou seja, a linguagem que apreende a *essência* da essência, então, é o balouçar entre o desvelamento e o velamento, o pressuposto inquestionado e fundamental que permitirá a subsunção e posterior absorção da conformidade do enunciado como a verdade como correção.

A verdade do enunciado produz o conhecimento da essência que estabelece o fundamento do ente em seu ser. Por isto, posiciona-se sustentado por ele, quer dizer, é uma posição (*thésis*) comunicada sobre o ente que subsiste (*hypokeímenon*) no ser: é uma

hypótesis, no sentido de um posicionamento da essência como quiddidade. A quiddidade é a essência real do ser dos entes. A quiddidade é comunicada no enunciado.

Deste modo, o enunciado é a linguagem da metafísica que comunica *o que* o ente é. Não no sentido moderno de “hipótese” como uma “teoria”, enunciada em sua conformidade ou não, mas como uma posição (*thésis*) sob (*hypo*) o que se estabelece nesta visada, ao que faz o ente permanecer. Isto permite que a linguagem possa fazer o ente *subsistir* no enunciado.

Como o pensamento grego pensou, esta linguagem é a *ousía*. O ser do ente é a sua entidade. A sua entidade é apreendida como a essência que é vista à luz da presença do ente. Esta essência é a *ousía*.

Deste modo, para o pensamento grego, o que ao ente é subsistente nesta visada é o seu próprio aspecto, a aparência que se apresenta, sua forma, seu *eídos*, sua *idéa*. A *idéa* é a substância do ser do ente.

Destarte,

o fato de os gregos compreenderem por *essência* o *ser-o-que* de algo possui seu fundamento no fato de eles conceberem em geral o *ser* do ente (*ousía*) como o *constante* e, em sua constância, como o *constantemente presente* e, como presente, algo que se mostra e, como algo que se mostra, algo que oferece o aspecto – em suma: como *aspecto*, *idéa* (QFF, p. 89).

Aqui não é determinante em nossa caminhada, tecer panoramas sobre o universo platônico e a constituição da *ousía* como *idéa*, mas sim confirmar a apreensão filosófica da essência do ser do ente como aquilo que se apresenta à vista, que é trazida à luz, que subsiste nesta visada intencional a partir de seu aspecto e, conseqüentemente, o estabelecimento da verdade como a linguagem do enunciado.

Isto porque Heidegger identifica que este aspecto do pensamento é determinado pela linguagem não apreendida como abertura de mundo.

O ser humano, por sua vez, se espanta com esta abertura. Dentre os vários modos de falar a abertura, o filósofo *inquire* a presença do que se mostra. Ele não ressoa a abertura ao modo da linguagem em sua dimensão existencial, mas se toma pelo perguntar do ser do ente presente.

Ressoar esta abertura seria condição propriamente da fala poética. A linguagem, neste modo, se apropria da essência da verdade, pois essência da verdade e essência da essência são o mesmo. Nisto, compreende, em sua própria errância, o mistério da não-verdade e a fala poética se corresponde com esta instância originária.

Para Heidegger, “este cor-responder é um falar. Está a serviço da *linguagem*” (QF, p. 33). O falar que se corresponde com esta co-originariedade da verdade está respondendo ao apelo da verdade do ser. A fala poética é a fala da linguagem *alethéica*.

A fala poética é fala da linguagem como ressonância da verdade do ser. Assim, caminhamos nesta diferenciação, para mais propriamente compreendermos como se origina a poesia no pensamento do autor.

Porque a linguagem em seu modo de apreensão de essência como o ser do ente presente, ao visar o ente tal como ele se apresenta e vem à luz, pergunta: “o que é...?”. A verdade do ser do ente é descoberta pela pergunta fundamental da filosofia. A pergunta sobre *o que as coisas são*. A pergunta que instaura a filosofia *como metafísica*.

A linguagem da metafísica pergunta pelo constante que perdura. O ente que é a cada vez, particulariza a essência e é representado em sua verdade pelo enunciado: “Então, não é a questão da essência que, no final das coisas, é, sem mais, insidiosa, e sim, única e somente, a maneira e o modo *como* se determina, de antemão, a *essência da essência*, a saber, *como representação de algo*, em geral – como *conceito e ideia*” (EV, p. 99).

O filósofo pergunta pela essência do que se apresenta. Nestas perguntas, ele cria conceitos. O conceito já é uma formulação posterior à essência compreendida a partir da abertura de mundo e da verdade do ser como *alétheia*. O ser humano pode perguntar pelo ser do ente porque já se situa nesta abertura e possui uma (auto)compreensão ainda pré-predicativa de que todo ente é no ser.

Com a pergunta pelo ser dos entes, a linguagem da metafísica *fundamenta o que as coisas são* em sua totalidade. A essência fundamenta aquilo que é. A questão do fundamento é o acontecimento histórico que permitiu a linguagem da metafísica ser a instituição da filosofia.

2.4 – A questão do fundamento.

O fundamento é a razão do ente no ser. Para que uma coisa seja é preciso que haja o que subjaz a ela: o seu fundamento. Heidegger busca no pensamento do filósofo alemão Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) o princípio da razão, abreviado na fórmula: *nihil est sine ratione*: nada é sem razão.

Razão, aqui, é fundamento. Logo, nada é que não tenha o seu fundamento.

O princípio da razão, então, diz sobre o ser dos entes. Portanto, é um princípio *lógico*, cujo enunciado comunica uma “representação” universal através da razão como fundamento. Neste sentido, evidencia a necessidade de que tudo que seja subsista a partir de seu fundamento. O fundamento é enunciado como a verdade do enunciado. A verdade do enunciado é a questão do fundamento.

Por sua vez, como vimos, se a liberdade abre a possibilidade da essência ser essência, o fundamento não pode ser a instância que libera o ente a manifestar-se. Daí seu caráter predicativo e não originário. Como comenta o autor: “Como aquilo sobre o que pode incidir uma determinação predicativa, o ente já deve estar muito mais manifesto *antes* desta predicação e *para* ela. Para se tornar possível, a predicação deve se radicar em um âmbito revelador, que possui caráter *não predicativo*” (EF, p. 142).

Ou seja, este âmbito revelador não pode ser representado por uma linguagem conceitual. Por conseguinte, a essência da linguagem não pode ser apreendida deste modo. A *existência* do *Dasein* implica em outro comportamento na linguagem.

Se a liberdade libera o *Dasein* na abertura, há, necessariamente, um modo próprio da linguagem vir à fala. Nosso caminho é pensar como a fala poética *responde* a este modo.

Isto posto, não é possível dizer, segundo o autor, que há uma essencialidade subjetiva do ser humano que encontra o objeto e o enuncia, ou seja, uma relação sujeito-objeto, já que, lançado no aberto, o *Dasein* não é, propriamente, fundamentado, mas transpassado pela *transcendentalidade* do ser.

Desta forma “o *que* é ultrapassado é precisa e unicamente *o ente mesmo*, e, na verdade, cada ente que pode tornar-se ou já está desvelado para o ser-aí (*Dasein*); por conseguinte, *também e justamente* o ente que “ele mesmo” é enquanto existe” (EF, p. 150).

Visto assim, a transcendentalidade do ser faz com que o *Dasein* possa temporalizar-se como o seu próprio e compreender-se como possibilidade.

Como já exposto, a abertura de mundo permite estar em jogo o nosso poder-ser. A transcendência, então, é o que permite, *Dasein* ser *formador de mundo*. Mundo como esta totalidade significativa “dá a entender a que ente *pode* dirigir-se seu comportamento e como ele pode se comportar em relação a esse ente” (EF, p. 169).

Esta ultrapassagem é a liberdade que libera a essência e funda o fundamento: “A liberdade como transcendência não é, contudo, apenas uma “espécie” particular de fundamento, mas a *origem do fundamento em geral*. *Liberdade é liberdade para o fundamento*” (EF, p. 177).

Apenas podemos fundamentar o ser dos entes porque antes somos livres e, historicamente destinatários a trazer à fala a vigência do ente, tanto em sua presença quanto em sua ausência.

A liberdade permite, então, que algo como fundamento seja possível. A liberdade possibilita o perguntar do ser do ente, faz ser o que a filosofia é.

Neste sentido, Heidegger posiciona três modos distintos de comportamento do fundamento, vistos sob o âmbito da transcendência: o erigir (*stiften*), o enraizar-se (*Boden-nehmen*) e o fundamentar (*begründen*).

Junto a estes modos, o autor retoma o existencial da *disposição* pensado em *Ser e tempo*, já que, este “formador de mundo” foi *lançado*, e, por isto, pode fundamentar o ser dos entes. Logo, há uma certa disposição a qual o *Dasein* se afina para poder instar no modo de fundamentar.

Esta disposição originária simplesmente *deixa-ser* porque há um certo *humor* que, transcendentalmente, permite o erigir no qual o ente se doa em sua totalidade. A transcendentalidade do ser permite o erigir do ser do ente para que ele possa ser fundamentado no enunciado.

Como Heidegger já coloca em *Ser e tempo*: “Na disposição subsiste existencialmente um liame de abertura com o mundo, a partir do qual algo que toca pode vir ao encontro” (ST, p. 197). Logo, também, ao enraizar-se neste projeto de fundamentar, somos, ao mesmo tempo, *ultrapassados* pelo ente. A questão do fundamento se encontra sempre *no meio do ente*.

Deste modo, “transcendência significa projeto de mundo; e isto de tal modo que aquele que projeta já é também perpassado de maneira afinada pelo ente, que ele ultrapassa”

(WG, p. 179). Ao mesmo tempo, então, o *Dasein* como formador de mundo, se autofunda em meio ao ente e funda o fundamental.

Ou seja, por seu caráter transcendental, o fundamento é essencializado na abertura da liberdade como a verdade do ente em seu ser.

A liberdade é a possibilidade da fundamentação. A liberdade possibilita o porquê. Isto, porém, ao não ser apreendido existencialmente, implica em uma acepção conceitual e representativa do si-mesmo. Já há neste modo de apreensão do *Dasein* sobre si-mesmo, uma determinada concepção da linguagem. Ou seja, a questão do fundamento se põe também como a linguagem que enuncia o *nosso fundamento*, do ser do *nosso ente*.

Daí, segundo o autor, se põe o histórico conceitual do ser humano sobre si mesmo, as autodeterminações como *animal racional*, *humanidade*, *pessoa*, *sujeito*. A linguagem apreendida em sua verdade corretiva permite com que, historicamente, nós nos fundamentemos nestes modos.

Por sua vez, sob o modo da abertura da existência como liberdade, o *Dasein*, então, não pode ser *fundamentado*. O *Dasein* não pode ser *fundamentado* porque, como *aí do ser*, é simplesmente possibilidade de *ser*. Logo, o seu ser é sem-fundamento, sem fundo, é um abismo (*Abgrund*).

Como Heidegger já havia colocado em *Ser e tempo*: “Ser-fundamento diz, portanto, *nunca poder* apoderar-se do ser mais próprio em seu fundamento. Esse *não* pertence ao sentido existencial do estar-lançado. Sendo-fundamento, o próprio *Dasein* é um nada de si mesmo” (ST, p. 364). O “fundo” do *Dasein* é um abismo, porque ele é ontologicamente impossibilitado de se fundar pela medida da razão.

Aqui Heidegger reinterpreta a proposição leibniziana como: *nihil: est sine ratione*, “nada: sem razão”. A razão, o juízo que atesta a verdade como conformidade do enunciado, *não pode* nos fundar.

O Nada, deste modo, como *fundo* do *Dasein*, é mais originário que a própria negação da conformidade do enunciado, é puro não-ente, negação em sua totalidade.

A negação da correção, a falseabilidade, é derivada do Nada que permite a essencialização, fulcral abertura possibilitadora da manifestação.

Este Nada que nos encontramos, por sua vez, é o que nos lança na possibilidade de falar *mundo* a partir de nossa abertura abismal. Há mais um passo rumo à dimensão existencial da linguagem.

Deste modo, “abertura significa: re-velação do que o esquecimento do Ser vela e esconde. Somente por meio dessa investigação se ilumina a *Essencialização* da Metafísica, até agora também escondida” (IM, p. 49). Ou seja, a não apreensão do Nada, como fundo do ser do *Dasein*, caracteriza a linguagem da filosofia *como* metafísica.

Temos, assim, que a investigação desta diferença que se estabeleceu na linguagem, entre a verdade como *alétheia* e a verdade do enunciado que fundamenta, abriu-se a partir da identificação do Nada do ser na abertura de mundo: o abismo.

Mas como, especificamente, esta diferença se manifesta?

Heidegger responde que uma destas possibilidades, de rasgo desta diferença, se dá na angústia (*Angst*). Em *Ser e tempo*, o autor apresenta este existencial como o que abre a singularidade existencial do *Dasein*, quando ele se apropria do seu si-mesmo.

A angústia “singulariza *Dasein* em seu próprio ser-no-mundo que, em compreendendo, se projeta essencialmente para possibilidades” (ST, p. 254). Por conseguinte, a angústia abre mundo como *mundo*, não permitindo ao *Dasein* decair no público do impessoal que obstrui as suas possibilidades. Ou seja, tomando a questão do fundamento como princípio de seu modo de ser.

A angústia, assim, nos revela esta originária condição existencial. A abertura privilegiada da angústia libertada em nosso ser, permite o confronto com o nosso próprio Nada, compreendendo-nos como entes abissalmente lançados no mundo.

Deste modo, perguntar pelo ser dos entes implica na não-pergunta sobre o Nada. É deste modo que a filosofia *como* metafísica abre-se em sua linguagem.

Por seu turno, a irrupção abismal da angústia faz com que nos correspondamos com o nosso ser como *pura possibilidade*. Por isto, somos “sem-fundamento”.

Essa nossa própria *nadificação libertadora* é a “possibilitação prévia da manifestabilidade do ente em geral. A essência do nada originariamente nadificante consiste em: conduzir primeiramente o ser-aí (*Dasein*) para diante do ente enquanto tal” (QM, p. 125). Por isto, “o nada vem ao encontro na angústia juntamente com o ente na totalidade” (QM, p. 123).

É o encontro do *Dasein* com a liberdade no abismo do seu ser que a linguagem pode vir *como* linguagem, que é possível compreender, na dimensão existencial, *a essência da linguagem*.

É neste sentido que, para pensar a questão da linguagem neste modo, Heidegger privilegiará o *erigir* (*Stiften*), ao invés do enraizar-se e do fundamentar.

Sob esta perspectiva, não é o *Dasein* que possui linguagem, *mas a linguagem que o possui enquanto tal*.

A fala poética, deste modo, nos abre não como uma exteriorização de vivências poéticas subjetivas, mas como linguagem da verdade do ser, funda “a estrutura fundamental do ser-aí (*Dasein*) histórico, e tal significa agora: a língua enquanto tal constitui a essência originária do ser histórico do Homem” (HH, p. 70), como coloca Heidegger em *Hinos de Hölderlin* (1934/35).

Um dos caminhos que Heidegger encontra para trazer à linguagem esta dimensão como fundar, é justamente a poesia de Hölderlin. No poema *Recordação* (*Andenken*), o poeta termina assim: “E o mar/ tira e dá memória/ E também o amor se apodera assim dos olhos/ E os poetas fundam o que permanece” (HÖLDERLIN, p. 123).

O *erigir* é a fundação que a poesia reivindica por meio da palavra e na palavra. A fala poética dá a medida e os poetas fundam o que permanece. O permanente que pode, então, ser fundamentado.

O *erigir* do poético, a fundação da palavra na poesia, é o que põe a fala poética como o modo essencial de nomear a abertura de mundo. A dimensão existencial da linguagem é fundada na nomeação do poeta. Deste modo, “pela nomeação o ente é nomeado no que ele é, pela primeira vez, conforme o poeta diz a palavra essencial. Assim, o ente se dá a conhecer como ente. A poesia é a fundação do ser pela palavra” (EPH, p. 51).

A palavra poética é uma livre doação do poeta que, confrontado com o abismo da existência, anuncia e funda as coisas que são. O seu dizer não é a verdade do ser do ente conformada no enunciado, porque “o ser e a essência das coisas nunca resultam de um cálculo nem podem ser derivados a partir do disponível à mão, eles devem ser livremente criados, postos e doados” (EPH, p. 52).

Isto posto, o caminho que trilhamos necessita identificar esta passagem, porque para apresentarmos a linguagem nesta dimensão existencial, fundada pela palavra poética, é essencial identificar porque a filosofia não enuncia esta diferença, conformando-se como a questão do fundamento.

A filosofia, por sua essência, não *pode* compreender no seu enunciado o não-dito, o mistério, a verdade do ser. A sua verdade é correccional, não *alethéica*. Como já posto, a

filosofia pergunta e enuncia o ser dos entes. Neste seu questionar, por não apreender abertura, *esquece* o sentido do ser em geral. Neste sentido, *filosofia é metafísica*.

Há em sua essência a fundamentação da sua própria concepção interna da linguagem, que é preciso reconhecer para que a fundação poética da linguagem em sua dimensão existencial possa, assim, ser clarificada.

2.5 – A linguagem da metafísica.

Na *República* de Platão, Sócrates diz: “Reconhecerás que o Sol proporciona às coisas visíveis, não só, segundo julgo, a faculdade de serem vistas, mas também a sua gênese, crescimento e alimentação, sem que seja ele mesmo a gênese” (*República*, VI, 509b).

O sol dá a ver. Junto à faculdade de serem vistas, as coisas são fundamentadas em sua gênese. Sem nos atermos ao aprofundamento da leitura heideggeriana de Platão, o que nos toma o caminho é como a linguagem da metafísica se fundamenta na *visão*. Ao comentar esta questão, Pöggeler apontará este problema como o do “conhecer como ver”.

Seguindo o argumento heideggeriano, o comentador alemão entende que o pensamento metafísico pensa o ser como ente existente, presente, visível. Desta forma, perde-se a dimensão existencial nesta visada. Esta concepção se apresenta atrelada, por sua vez, a uma visão ainda cronológica de tempo.

Desta maneira, “o pensamento metafísico está, desde os seus primórdios, associado ao ato de ver. Por essa razão é que para Agostinho, por exemplo, o ser significa continuamente ser-diante-do-olhar e, por conseguinte, ser-existente ou continuamente presente” (PÖGGELER, p. 44-45).

A orientação metafísica da visão aponta para o ser humano como ente realizado e não como criação de projetos possíveis (e o tempo como esta própria condição).

Isto não se dá apenas com a “instituição da filosofia”. É um modo próprio de nosso ser, porém ainda não apreendido como lançado neste abismo sem fundamentação. A errância de nossa compreensão sobre nós mesmos nos constitui.

O caminho trilhado na linguagem da verdade do ser, a fala poética, como lidaremos a seguir, tampouco pode suprir algum tipo de *determinação*. O que se dará aqui é um aceno como um traço da linguagem que nos constitui como abertura de mundo.

A dificuldade do caminho é justamente andar por onde não se vê. É preciso pensar com os pés. A *metafísica da visão*, como estamos aqui propondo, é o modo como o ser humano *viu* a si, as coisas, os outros, o mundo. Para Heidegger, instar nesta errância é a própria história da filosofia e seus diferentes modos históricos de dizer o ser:

Pois a filosofia pertence à verdade do próprio *seer*²². Filosofia é, então, e precisa *ser*, quando quer e como quer que o *seer* mesmo venha a impelir à sua verdade, quando a abertura do ente mesmo acontece, quando a história é. A filosofia, quando ela é, ela não é porque há filósofos, nem há filósofos porque se trata de filosofia. Ao contrário, a filosofia e os filósofos só são quando e de acordo com quando e como *a verdade do próprio seer acontece apropriadamente*, uma história que se subtrai a toda instalação e planejamento humanos, porque só ela mesma se mostra como o fundamento da possibilidade de um *seer* humano histórico (QFF, p. 155-156).

A procura de Heidegger pelo pensamento que incorpore o velado, o oculto, o encoberto: o mistério do ser, abre a linguagem em sua essência. O autor, então, dialoga com poetas e pensadores que apreenderam, a seus modos, esta dimensão.

Conjuntamente, em *Carta sobre o humanismo (1946)*, o autor comenta que a terceira parte de *Ser e tempo* não foi realizada naquele momento porque este “modo diferente de pensar” ficou dificultado de abandonar a linguagem da metafísica.

Ao fim de *Ser e tempo*, Heidegger aponta que a constituição ontológica-existencial do *Dasein* se funda na *temporalidade*. O *Dasein* é o ente *ek-stático* porque a transcendentalidade do ser o institui. Neste sentido, o tempo deve conduzir ao caminho que torne possível meditar algo como o ser em geral. Por fim, Heidegger pergunta: “Será que o próprio *tempo* se revele como horizonte do ser?” (ST, p. 535).

Ressituar o tempo como horizonte do ser implica confrontar-se propriamente, então, com a questão da linguagem, para falá-lo em sua verdade. *Ser e tempo* é finalizado com esta pergunta acima, porque “o pensamento fracassou em dizer de modo suficiente essa viragem e não conseguiu expressá-la com o auxílio da linguagem da metafísica” (CH, p. 340).

E o que é a linguagem da metafísica?

²² Heidegger a partir da década de 1930, começa a grafar o termo “*seer*”, como forma de demarcar na linguagem a diferença entre *o ser* e o ser dos entes. Há também a grafia como “*Seyn*” e “*Sein*”, ao buscar a forma arcaica do verbo *ser* em alemão.

Ainda na *Carta*, o autor coloca que a linguagem da metafísica é aquela que, como esquecimento do ser, mostra nossa *existência* como velada, “e como, por meio dela, fica velada a referência da verdade do ser do homem, assim também a interpretação metafísico-animal da linguagem encobre a essência ontológica-historial da linguagem” (CH, p. 346).

Por sua vez, Heidegger se depara com uma *inevitabilidade* da entificação da linguagem filosófica. Daí, o “fracasso” de *Ser e tempo*. A “falta” de “linguagem” é o próprio abismo possível de ser falado. Porém, ao ater-se a esta dimensão, o *Dasein* compreende que

este caráter do ser já se decidiu há muito, sem nossa intervenção ou nosso mérito. De acordo com isto estamos comprometidos com a caracterização do ser como pre-s-entar. Esta recebeu sua legitimação do início do desvelamento do ser como algo dizível, isto é, pensável (ZT, p. 260).

Ou seja, a linguagem da metafísica é um pensar *sobre* o ser do ente, pois o ser pensado metafisicamente se dá *a partir* da totalidade do ente. A sua linguagem é esta fundamentação apreendida pela visão do ente presente.

A linguagem da metafísica é a história da filosofia historicizada em palavras fundamentais como “*idéa, ousía, enérgeia, substantia, actualitas, perceptio*, mônada, como subjetividade, como formalidade do impor-se no sentido da vontade, da razão, do amor, do espírito, do poder, como vontade de vontade, no eterno retorno do mesmo” (ZT, p. 261).

De Platão a Nietzsche as *palavras do ser* responderam ao seu próprio apelo histórico. O apelo da metafísica é o falar da apresentação das coisas à luz da visão.

Como, então, atendendo ao seu próprio apelo histórico, Heidegger, pensando a partir desta diferença, propõe a destruição (*Destruktion*) da metafísica? Como esta diferença implica em uma torsão (*Verwindung*) da linguagem que caminha para a superação (*Überwindung*) da metafísica? Como a linguagem em sua dimensão existencial é a possibilidade de superação da linguagem da metafísica?

Este caminho provoca a pensar o “se” do “dá-se ser”. Todo ente é no ser e a isto a metafísica responde com sua fundamentação, mas ser – propriamente – simplesmente *se dá*. Este é o *impensado* da linguagem da metafísica.

Isto posto, a pergunta que define o que entendemos como *filosofia* e aqueles que a praticam como *filósofos* é aquela que Aristóteles fez na *Metafísica*: *Kai dè kai tò pálai te kai nyn kai aei zetóumenon kai aei apopoúmenon, ti tò ón?* (*Metafísica Z 1, 1028 B 2s*), traduzida desta forma por Heidegger: “Assim, pois, é aquilo para o qual (a filosofia) está em marcha já

desde os primórdios, e também agora e para sempre e para o qual sempre de novo não encontra acesso (e que por isso é questionado): o que é o ente? (*ti tò on*)” (WP, p.23).

O filósofo pergunta o que as coisas são, i.é., as essências, o que uma coisa é e *só ela* pode ser. A pergunta que fundamenta o *que* a filosofia é, torna-se, então: o que é o ente?

A história da metafísica se apresenta como a decisão histórica do ser humano em prol da região desvelada do ente, o seu fundamento no ser. A isto, se dá a possibilidade das ontologias.

A “destruição” destas ontologias legadas pela tradição, permite a Heidegger, portanto, não as reduzir ou as expelir, mas fazê-las viger em sua determinação histórica como ontologias que enunciam a verdade do ente e não do ser.

Ou seja, o pensamento metafísico possui essencialmente uma retração (*Entzug*), pois a verdade do ser se põe submetida aos acontecimentos históricos que determinam o desvelamento do ente, enunciando a verdade desvelada na proposição.

O perguntar metafísico se instaura nesta diferença sem a ela se ater. A história da ontologia a ser “destruída” é a identificação destas errâncias essenciais que enunciam o ser do ente. Ser, porém, não “é” um ente. Ser “dá-se”. Assim, é possível, pensar a linguagem da metafísica como a que oculta a verdade do ser que “se dá”.

O pensamento da verdade do ser é, desta maneira, o ouvir do “dá-se”, o “abandonar-se” ao seu apelo, o permitir vigorar o pensamento que a este “dá-se ser” corresponde.

A “destruição” da metafísica, deste modo, é o re-conhecimento das formas de falar o ente em sua totalidade nos destinos históricos do *Dasein* humano. A percepção do Nada originário essencializante que se temporaliza e produz a História e a Verdade do Ser.

Como comenta Kahlmeyer-Mertens: “Tal destruição se realiza como uma *engenharia reversa* que, tomando hermeneuticamente a história da metafísica em sua situação mais atual, empreende um paulatino *desmonte* da suma conceitual autossuficiente que esta se tornara tradicionalmente” (KAHLMAYER-MERTENS, p. 72).

A superação da metafísica, deste modo, não é eliminá-la, mas fazê-la vigorar nesta diferença, torcê-la nela mesma a sua linguagem, reconduzindo a questão não à verdade do ente, mas à verdade do Ser.

2.6 – A metafísica da linguagem.

Para Heidegger, perguntar o que é a metafísica, de certo modo, já é uma transição para a sua superação. Mesmo que ainda este perguntar se faça pela linguagem lógica que implica na correspondência de um enunciado à totalidade do ente presente.

O problema da metafísica, desta forma, encontra-se na próprio pergunta: “Esta pergunta – *O que é metafísica, o que é a filosofia?* - permanece impossível de ser cindida da filosofia – ela a acompanha constantemente” (CFM, p. 74).

Ou seja, a filosofia enuncia a substancialização dos entes. Por isto o projeto heideggeriano volta-se ao pensamento acerca do sentido do ser, para pensar este impensado que não se encontra quando na linguagem da essência do ser dos entes.

Ainda em *A essência da verdade*, o autor comenta como este projeto, elaborado em *Ser e tempo*, acerca do *sentido do ser* acabou por não se desenvolver para o caminho da *verdade do ser*, quando comenta:

Aparentemente, o pensamento ainda se movimenta no caminho da metafísica e, contudo, realiza, em seus passos decisivos – que conduzem da verdade como conformidade para a liberdade ek-sistente e desta para a verdade como encobrimento e errância – uma revolução na interrogação, revolução que já pertence à superação da metafísica (EV, p. 214).

A linguagem da metafísica, a essência da filosofia, ao perguntar pela totalidade do ente, se encontra, assim, no cerne da linguagem que não se abre ao ser-ausente, conformando-se logicamente apenas à sua presença.

Agora, a superação da metafísica passa por um pensamento que não oferece representações e conceitos, mas que se corresponde com a verdade do ser.

Se a verdade do ente é a sua realidade, seu ser efetivamente real, transformado, indefectivelmente, em objetividade, o enunciado da verdade do ente toma esta objetivação junto ao ente como o próprio ser. Este comportamento para com o ente é o que o autor pensa agora em sua superação:

Todo comportamento que se relaciona com o ente já testemunha, desta maneira, um certo saber do ser, mas atesta simultaneamente a incapacidade de, por suas próprias forças, permanecer na lei da verdade desse saber. Essa verdade é a verdade sobre o ente. A metafísica é a história dessa verdade. Ela diz o que o ente é, enquanto ela conceitua a entidade do ente. Na entidade do ente, a metafísica pensa o ser, sem, contudo, poder considerar, pela sua maneira de pensar, a verdade do ser (PQM, p. 316)

A compreensão do sentido do ser para a correspondência histórica para com a verdade do ser, torna-se, então, uma diretriz de reposicionamento, em torno de um solo mais originário cujo intento é “colocar em questão o acontecimento do *aí* como a abertura do ente na totalidade, partindo do que há de ontológico” (KAHLMAYER-MERTENS, 2017, p. 122).

Por isto que, em *Ser e tempo*, Heidegger intenta a “necessidade de uma retomada explícita da questão do ser”, pois a compreensão “implícita” deste conceito: “ser”, o “mais universal”, torna-se “subentendido” pela tradição filosófico-metafísica, pois indefinível, já que a entidade do ente é “evidente” por si mesma, pronunciada no enunciado.

A linguagem da metafísica implica, assim, em uma metafísica da linguagem. Porque neste modo,

a linguagem é vista, em última análise, como *expressão*, isto é, trata-se da efetivação de uma essência ideal (razão, sentido), que ocorre na medida em que a razão humana se utiliza de uma matéria (no caso de um som) e a articula e transforma de tal maneira que ela possa ser veículo de sua manifestação. Linguagem, nessa perspectiva, é *exteriorização da razão*, do sentido (OLIVEIRA, 2015, p. 202).

A metafísica da linguagem deduz que é o ser humano que “tem” a linguagem, estratifica a fundamentação do “homem” como ser vivente dotado de linguagem. Neste sentido, “a “metafísica” da linguagem pergunta ao modo da questão da “origem da linguagem”, porque o pensamento metafísico pergunta pelo *fundamento* do ente” (SEL, p. 10)

Desta maneira, o pensamento heideggeriano está constantemente em confronto com a tradição da história da filosofia. O autor compreende que sua crítica à metafísica não a elimina, pois para ultrapassá-la, necessário é dentro dela “torcê-la”²³.

A metafísica, por sua vez, “não se desfaz como se desfaz uma opinião. Não se pode deixá-la para trás como se faz com uma doutrina em que não mais se acredita ou defende” (SM, p. 61), como Heidegger coloca em *A superação da Metafísica (1936-1946)*.

Ou seja, não há um “desaparecimento”, mas seu retorno vigendo agora como diferença. Esta diferença faz o pensamento experienciar “o ser dos entes como a dobra de ambos, podendo então questioná-lo e harmonizá-lo em sua verdade” (SM, p. 67).

²³ Gadamer ao comentar esta questão da obra heideggeriana, usa a expressão *Verwindung*, traduzido por “torsão”, “transversão”, entendendo que para Heidegger seria impossível “eliminar” totalmente a metafísica, e que haveria a ele, então, dentre suas tarefas, a de expô-la em suas contradições históricas essenciais. Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em Retrospectiva*, 2007, p. 23.

A viragem do pensamento é o “engajamento” no pensamento da experiência de ouvir o ser em sua própria essencialização. A linguagem que fala o “dá-se” é a própria possibilidade de ultrapassar o esquecimento da diferença, logo, da linguagem da metafísica que engendrou historicamente a possibilidade de haver “metafísicas da linguagem”.

Neste ponto é que posicionamos a fala como farol indicador do problema do nexo fundamental entre ser e verdade, para pensarmos o “poético”. Pois, a viragem se dá no “salto” da palavra poética “dentro da vigência da palavra própria da história do Ser” (SEL, p. 07).

Como comenta Gadamer: “Na fala, permanece sempre a possibilidade de suspender sua tendência objetivante, tal como Hegel efetivamente suspende a lógica do entendimento, Heidegger, a linguagem da metafísica, os orientais, a diversidade dos âmbitos do ser e os poetas, todo dado em geral” (GADAMER, p. 317).

Deste modo, a “superação” da metafísica passa pela possibilidade de “suspender sua tendência objetivante”, i.é., “pôr em prática” a linguagem: falar. A limitação de uma “metafísica da linguagem” se dá por não compreender a fala como discurso, vista agora *temporalmente*, correspondendo-se com a verdade do ser.

Como coloca Heidegger,

mesmo que, primária e predominantemente, não tenha o sentido de enunciado teórico, a análise da constituição temporal da fala e a explicação dos caracteres temporais das estruturas linguísticas só podem ser abordadas em se desenvolvendo o problema do nexo fundamental entre ser e verdade, com base na problemática da temporalidade (ST, p. 437)

Ou seja, a temporalidade não se deriva em uma “sucessão de *ek-stases*” que o *Dasein* “vivencia”, pois esta seria a concepção de tempo vulgar²⁴. Da mesma forma, a linguagem em sua dimensão existencial não pode ser “enunciados de vivências” do *Dasein* ou, ainda, a possibilidade da análise lógica do enunciado, mas uma fala que anuncia *ser e verdade*.

Assim, temos, segundo a filósofa francesa Françoise Dastur, uma mudança da perspectiva *transcendental-horizontal*, na qual se configuraria a pergunta pelo sentido de ser, para uma *aletheiológica-eksistencial*, que seria o acontecimento “de uma verdade do ser na qual o *Dasein* se encontra e à qual tem de corresponder” (DASTUR, 1997, p. 126).

Ou seja, a viragem é uma inversão que permite-nos a investigação da linguagem via a historicidade do ser em si mesmo, e não apenas por intermédio do *Dasein*.

²⁴ Para a análise detalhada do “conceito vulgar de tempo” e as confrontações de Heidegger com os conceitos aristotélicos e hegelianos de tempo, cf. Sexto Capítulo de Ser e tempo.

Neste sentido, “o ser-aí (Dasein) passará a não ser mais o ente por meio do qual o ser é pensado e o próprio mundo se constitui; será aquele que acompanhando a história do ser pode rastrear seus indícios e expressá-los.” (CL, p. 123).

Agora, como falar o impensado de um modo que não se caia neste sistema do enunciado, o qual a história da filosofia nos impinge?

2.7 – Viragem: linguagem.

Após *Ser e tempo* e sua publicação incompleta, o autor compreendeu que a própria forma da exposição, ou seja, a *linguagem* de seu pensamento, está destinada na forma de pensar o ser. Para se pensar, então, a linguagem do *fim da metafísica*, é preciso uma *viragem* (*Kehre*) no pensamento.

A viragem do pensamento não se põe apenas como uma “virada” para a linguagem, colocando-a como uma nova fundamentação do ser do nosso ente, mas se dá no modo próprio de *sermos* linguagem, compreendendo esta diferença, já que “as duas coisas, a meditação sobre o primeiro início e a fundação de seu fim consonante com esse início e com a sua grandeza, se co-pertencem na *viragem*” (QFF, p. 163).

A viragem medita a essência da linguagem. A poesia, no pensamento de Heidegger, abre-se, assim, como esta possibilidade de não representar, mas tocar o “se” do “dá-se”. Sendo assim, sua linguagem não pode se dar como representativa-conceitual. A linguagem poética *funda* na linguagem a possibilidade de *sermos*.

Para chegar-se neste deslocamento (a identificação desta *diferença* nos modos da linguagem) foi preciso que a verdade tenha sido recolocada em sua historicidade como conformidade e aberta via *alétheia*.

A possibilidade da linguagem da verdade do ser – *a fala poética* – encontra-se nesta errância histórica do *Dasein*. A temporalidade da linguagem determina a historicidade do *Dasein*.

Logo, para o autor, há uma diferenciação entre “historiográfico” (*Historie*) e “histórico” (*Geschichte*) para a compreensão da história e da verdade do *ser*.

Enquanto o primeiro lida com os acontecimentos ônticos demarcados pela historiografia ao longo do tempo cronológico, o segundo é a experiência ontológica do *Dasein* em correspondência com a verdade do *ser* destinada historicamente. Nosso *tempo histórico autêntico* é o nosso destino (*Geschick*).

Na conferência *Tempo e ser (Zeit und sein)* (1962), que pretende ser uma “continuação” do proposto em *Ser e tempo*, Heidegger aponta que assim como *ser* não é algo entitativo, portanto “se dá”, *tempo*, também, não é algo *temporal*, logo, também “se dá”.

A metafísica, ao tomar o ser como entitativo e o tempo como temporal, produz o histórico. Nossa época histórica é a metafísica, nossa historicidade (*Geschichtlichkeit*) é o destinar doado no “se” do “dá-se” *ser*.

Este destino nomeia a convocação da vigência da ausência, permitindo um múltiplo anunciar, pois “o elemento historial da história do ser determina-se a partir do caráter de destino de um destinar, e não a partir de um acontecer entendido de maneira indeterminada” (TS, p. 261).

As “palavras do ser” da tradição filosófico-metafísica são as respostas a este destino do pensamento humano.

A isto, desdobra-se historicamente, a promoção da verdade como certeza, a técnica moderna como finalidade racional de exploração da Terra, a História como eventos ocorridos.

Por outro lado, o *tempo poético* da fala da linguagem que Heidegger vê em Hölderlin é o que configura, assim, nosso destino.

Hölderlin é o poeta dessa decisão. A sua poesia é a linguagem de *um outro começo* do pensamento. Em *Para quê poetas?* (1946), Heidegger aponta a poesia de Hölderlin como a possibilidade do pensamento poder “experimentar pensar sobriamente aquilo que, dito na sua poesia, permanece como não dito. Esta é a via da história do ser. Se caminharos por esta via, ela conduzirá o pensamento a um diálogo com o poetar, diálogo esse que pertence à história do ser” (PP, p. 314).

A liberdade agora aponta para um estar à disposição do acontecimento da verdade do ser. A linguagem poética é a ressonância do ser, o dito originário da *clareira (Lichtung)* do ser.

Este dito que condensa também o não-dito é a *Dichtung*: a “poesia” entendida como “o poético”. Logo, a *Dichtung* não é compreendida simplesmente como poema, escrito literário, mas como a linguagem que “constitui uma forma reforçada de *dicere* = dizer” (HH, p. 36).

A partir do caráter poetizante da *Dichtung*, a linguagem pode “liberar-se” em sua essência “poética”, “reforçando” seu “dizer inaugural”. Como lembra Nunes:

Mais do que a sondagem de um sentido, a Hermenêutica heideggeriana tornar-se-á, na segunda fase, um empreendimento de auscultação da linguagem, que se pretende liberar como linguagem, em sua pura essência dizente. Por essa auscultação, a Filosofia se avizinhará da poesia tanto quanto a poesia da Filosofia (NUNES, p. 192).

Ou seja, estar a caminho da linguagem é auscultar a *fala poética* como *Dichtung*, a densidade deste recolhimento que se corresponde com o destino histórico aberto pela verdade do *ser*.

Ao pensar o modo próprio de falar o *ser* sem a *determinação* da fundamentação do *ser* do ente, o autor acaba por aproximar, então, poesia e pensamento. No caminho do pensar poético ou do poetar pensante, a linguagem *como* linguagem, fala o *ser*.

Neste sentido, a obra de arte abre-se para este “poético” que inaugura o mundo que habitamos. A possibilidade de *produções* “poéticas” “põem-em-obra” a verdade e, deste modo, o *Dasein* pode ouvir o apelo do *ser*. “Este cor-responder é um falar. Está a serviço da *linguagem*” (QF, p. 33).

A partir disto, podemos, assim, estabelecer a partir da viragem, a investigação de um caráter poético-ontológico da linguagem, como intentamos a seguir.

Pois, como fala Hölderlin no poema “Junto à nascente do Danúbio”: “Então o assombro se apoderou da alma/ De todos os interpelados e fez-se/ Noite aos olhos dos melhores/ Pois muito pode o homem/ Através da arte” (HÖLDERLIN, p. 33).

Capítulo 3 – A caminho da abertura da verdade da poesia

“E todavia, ainda,
Algo há por dizer”

(Hölderlin)

3.1 – O acontecimento da verdade na obra de arte.

Em texto de 1968, “A linguagem da metafísica”, Gadamer explana como a copertinência entre propriedade e impropriedade e velamento e desvelamento acaba por se colocar como o cerne do pensamento heideggeriano, para que, assim, possamos caminhar mais detidamente em sua viragem.

Estas interpenetrações multidimensionais que acabam por conceituar a verdade como *alétheia*, “superam” a metafísica, pois, a verdade do ser sendo também a sua não-verdade, promove uma mudança decisiva nos conceitos de “essência” e “fundamento” do perguntar filosófico-metafísico.

Gadamer neste texto apresenta as vias das experiências da verdade do *ser* no pensamento heideggeriano, atendo-se à questão da linguagem e da obra de arte, pois “a partir do ser da obra de arte, que abriga de tal modo sua verdade em si que essa verdade não se torna manifesta de qualquer outra maneira senão na obra”. (GADAMER, p. 311).

A conferência *A origem na obra de arte (1935/36)* poderia ser traduzida como “O originário na obra de arte”, pois pensar o originário não é apenas apontar o início ou o começo como origem, mas radicar-se no princípio que vigora enquanto algo é. O originário na obra de arte, como posto aqui, é a arte como acontecimento da verdade do ser.

Dentre os diversos aspectos da conferência, dois serão importantes para o nosso encontro da fala poética enquanto *Dichtung*: a diferença entre coisa (*Ding*) e obra (*Werk*) e a disputa entre Terra e mundo. Para, assim, apreendermos a essência da arte (*Kunst*) como o “poético” que abre historicamente a correspondência com a verdade do *ser*.

A diferença entre coisa e obra remete-nos a *Ser e tempo*, quando vemos que antes de qualquer enunciação teórica, o *Dasein* se ocupa com os entes à mão, encontrando-se numa práxis que integra os instrumentos a seu mundo significativo. Esta atitude prática da manualidade é anterior originariamente à configuração do enunciado como imagem reflexa da

estrutura da coisa. Este espelhamento, *derivado* desta abertura, implica na determinação da coisidade da coisa, ou seja, sua constância estabilizada no enunciado. Esta coisidade, interpretada através de seu aspecto (*eídos*), encontra sua síntese em matéria (*hylé*) e forma (*morphé*).

Como já colocado, este “desvio”, que é uma modificação da estrutura-enquanto, acarretará na noção metafísica de verdade. A coisa é um ente e esta apreensão impede que o ser das coisas se apresente a cada vez como é, ou seja, impede de ir “às coisas mesmas”.

Assim, o caminho inicial foi o de perscrutar o originário deste posicionamento, primando a relação prática do *Dasein* no manuseio dos instrumentos ao qual este se ocupa em sua circunvisão e os comunica.

Aqui, aprofundando este caminho, Heidegger apontará esta estrutura da coisa como síntese de matéria e forma, como “puro e simplesmente o esquema conceitual usado em todas as teorias da arte e da Estética” (OA, p. 63). Desta forma, este esquema conceitual será transposto da Metafísica para a Estética, utilizando-se deste lidar enunciativo com a coisa, assim como com a obra de arte. Neste sentido, a “destruição” da Metafísica inclui a “destruição” da Estética²⁵. *Estética é metafísica*.

A Estética, deste modo, apreende as coisas a partir deste par conceitual matéria-forma.

Sobremaneira, em *Ser e tempo* temos esta *aderência* ao mundo provocada pela práxis da lida com o instrumento (*Zeug*). O ente que o *Dasein* não é, é fundamentalmente a coisa-de-uso, o instrumento cujo ser é a manualidade (*Zuhandenheit*). Neste complexo significativo as coisas nos são úteis e nos servem, doadas pela abertura do ser. Neste modo, então, matéria e forma também se mostram como significações derivadas em vista de utilidade e uso do instrumento.

Como a obra de arte, então, não pode ser analisada sob este dualismo metafísico, apreendido pela Estética, ela possui com o utensílio uma proximidade em seu modo de ser. Desta forma, “o utensílio mostra um parentesco com a obra de arte no que ele é um produto do trabalho humano” (OA, p. 67).

Porém, esta proximidade se dá apenas como *produção humana*, pois a obra de arte como *acontecimento da verdade do ser*, não pode ser analisada nem a partir da representação

²⁵ Não nos ateremos ao todo da discussão de Heidegger na “destruição” da Estética moderna, sobretudo com Kant e Hegel, sendo nosso foco a determinação da coisa como ente e, posteriormente, como objeto, já implicada pela Metafísica quando instaurada pela pergunta do ser dos entes. Para o aprofundamento deste ponto, cf. as obras de Benedito Nunes listadas na bibliografia.

estética metafísica nem por sua utilidade em um complexo referencial na prática cotidiana. “Daí se vê em concordância com a distinção, em *Ser e tempo*, entre o autêntico e o inautêntico, que a arte sempre será, à luz da verdade do ser, uma saída do cotidiano, no sentido inverso àquele movimento de *queda*; é uma retirada desse envolvimento do cotidiano” (NUNES, p. 98).

Ou seja, o ser da coisa²⁶ se ilumina em sua verdade na obra de arte²⁷, pois na arte é aberto um mundo que redimensiona sua “mera” instrumentalidade. Como coloca o autor: “Na obra acontece esta abertura inaugural, ou seja, o revelar, ou seja, a verdade do sendo²⁸. Na obra de arte a verdade do sendo se pôs em obra. A arte é o pôr-se-em-obra da verdade” (OA, p. 97).

A verdade *acontece* na obra de arte porque é desvelado um mundo no qual tudo que é aparece em sua verdade *na obra*. O círculo hermenêutico retorna em sua positividade do compreender originário, porém, agora não a partir das estruturas ontológicas-existenciais do *Dasein*, mas sim na *obra de arte*.

Doravante, é possível agora perscrutar o segundo ponto colocado, que é a identificação de como o autor apresenta os “conceitos” de Terra e mundo.

A obra de arte torna visível o acontecimento da verdade, este horizonte se dá através da sua própria produção. Logo, há um surgir da obra *como* obra que clareia a verdade *posta em obra*. A este movimento Heidegger chamará Terra: “Este surgir e desabrochar em-si e no todo, os gregos denominaram, há muito tempo *physis*. Ela clareia ao mesmo tempo aquilo sobre o que e em que o homem funda seu morar. Isso nós denominamos *Terra*” (OA, p. 105).

A Terra abriga a produção deste surgir da obra. Ao surgir, a obra instala um *mundo*: “O que a obra enquanto obra instala? No que se ergue em si mesma, a obra abre um *mundo* e o mantém numa permanência vigorante. Ser-obra significa: instalar um mundo” (OA, p. 109). Terra, assim, é o abrigo do livre aparecer *mundo* na obra.

O conceito de *mundo* em *Ser e tempo*, como já colocado, apontava para a abertura da autocompreensão do *Dasein* do sentido do ser, a partir de sua prática cotidiana. Mundo é *sua*

²⁶ A questão do ser da coisa é aprofundada em sua diferenciação com a metafísica na conferência *A coisa (1950)*. Cf. *A coisa. Ensaio e conferências*, p. 143, 2001.

²⁷ A análise de Heidegger da pintura *O par de sapatos (1886)* de Vincent Van Gogh (1853-1890) é o exemplo do autor para apresentar como a pintura abre o mundo da camponesa a partir da verdade do ente apresentado-produzido.

²⁸ Os tradutores da edição portuguesa desta conferência utilizada nesta referência, Idalina Azevedo e Manuel António de Castro, optaram pela tradução de “Das Seiende” por “sendo”, e não por “ente”, que nesse caso dizem o mesmo. Cf. Apresentação, p. XXVII.

abertura. O salto a esta posição segue quando o autor coloca que, agora, “a obra mantém aberto o aberto do mundo” (OA, p. 111).

Se o acontecer da verdade é posto em obra na obra de arte, encontram-se tanto o velamento quanto o des-velamento daquilo que surge na obra, movimento própria da verdade como *alétheia*.

Neste sentido, Terra põe-se como o que fecha-se-em-si, seu caráter é de velamento. A obra instala um mundo e reelabora a Terra, permanecendo e unificando a tensão desta diferença.

O autor orienta uma nova forma de pensar o ser deslocando a abertura própria da existência do *Dasein* para a disposição de correspondência com a obra de arte. Esta disposição se dá na união produtora da disputa da obra em Terra e mundo. Como comenta Costa:

Terra como contra-conceito de mundo inaugura uma nova forma de pensar o ser, dessa forma, a própria questão ontológica ganha a partir de então uma nova dimensão. Na obra de arte não mais o ser-aí que vem a compreender a obra, é antes a obra de arte que abre um mundo no qual o próprio ser-aí está projetado e este mundo, alheio à ideia de espaço e tempo tradicionais, se refugia na terra como elemento que o abriga (COSTA, p. 114)

Ou seja, esta tensão entre desvelamento e velamento da obra é o âmbito do acontecer da verdade do que se mostra. A obra de arte dispõe a verdade do que se apresenta. Neste sentido, nós não *vivenciamos* a arte, mas somos reimpulsionados à inabitualidade quando nela se instaura mundo na Terra.

Como coloca Gadamer, a obra de arte no pensamento de Heidegger se apresenta no modo em “sua verdade, não o estado patente e plano do sentido, mas antes a insondabilidade e a profundidade de seu sentido. Assim, de acordo com sua essência, ela é uma contenda entre mundo e terra, despontar e encobrimento” (GADAMER, p. 346).

Esta insondabilidade e profundidade aprumam este duplo aspecto do acontecer da verdade como *alétheia*. A este estar dentro e fora ao mesmo tempo, há a sua própria abertura que *ilumina* a verdade do ser. A isto Heidegger denomina *clareira* (*Lichtung*).

A verdade conquista o aberto deixando-se clarear pela obra de arte. Nisto ela se coloca como pertencente a uma mútua oposição: clareira e velamento. Posto que “clareira da abertura e dis-posição no aberto se co-pertencem. Elas são a mesma e única essência do acontecer da verdade. Este acontecer é histórico de muitas maneiras.” (OA, p. 157).

A partir destes dois aspectos que buscamos precisar, podemos perscrutar, então, como este acontecer da verdade na obra de arte se dá. O originário da obra de arte é a *arte* (*Kunst*).

Aquele que se corresponde a este acontecer da verdade, que participa da disputa entre Terra e mundo, é o artista. Só há este evento porque há uma *produção criadora (techné)*. A arte desvela porque traz para diante esta verdade. O seu próprio é a sua presentificação que se situa nesta abertura que por ela é *pro-duzida*.

Quanto mais se aprofunda seu sentido, desponta sua singularidade e nos correspondemos com sua profusa inabitualidade, promulgando um compromisso histórico de se permanecer neste entre desvelado, na clareira do ser.

Há esta *passagem* porque a essência da obra de arte, seu deixar-ser a verdade do que se mostra, é *poiesis*, o *poético: Dichtung*.

Como já colocamos, *Dichtung* não é a poesia como peça literária, como o poema (*Poesie*), também não apenas se circunscreve à palavra, pois o próprio autor nesta conferência se utiliza de exemplos da pintura e da arquitetura.

Na língua alemã, *Dichtung* vem de *dicht*, que significa denso. Já *dichten* é adensar, poetar. A *Dichtung*, então, é um adensamento recolhido no dizer poético. O poético, como *Dichtung*, então, não pode ser “objeto” da Estética. O caráter do poético é ontológico.

No *poético* o sentido do ser se dá e a verdade acontece. Deste modo, é a arte que é fundada no *poético* enquanto *Dichtung*. A poesia através do poema, assim como as diversas linguagens artísticas, são modalidades da *Dichtung*.

Identificamos, assim, que o *poético* não é necessariamente o poema (*Poesie*). Porém, para o autor, há no poema uma principalidade da linguagem, pois a *palavra poética* a mais própria *poiesis*.

A linguagem que a poesia produz toma centralidade na viragem porque “é aquele acontecimento no qual, a cada vez, o sendo como sendo se abre pela primeira vez para o ser humano, por isso é a poesia, a *poiesis* em sentido mais restrito, a mais originária *poiesis* em sentido essencial” (OA, p. 189).

Assim, a palavra poética é a mais essencial produção humana, inaugurando nossas possibilidades mais próprias de como se habitar a linguagem neste entre-ser de mundo e Terra.

O projeto da fala poética não pode ser comprovado pelo enunciado, como um espelhamento da linguagem com a coisa, porque a palavra poética *principia* a coisa. É a fundação do ser pela palavra.

Deste modo, a palavra poética como fundamento principiante é um modo da verdade que não pode ser “comprovada e deduzida a partir do até então existente” (OA, p. 191), pois ao provir do Nada originário, permite à verdade do ser soar como acontecimento.

Como aponta a filósofa espanhola María Zambrano (1904-1991), o movimento da poesia não é o do possível ao real, mas do possível ao verdadeiro. Para a autora, “la realidad poética no es sólo la que hay, la que es; sino la que no es; abarca el ser y el no ser en admirable justicia caritativa, pues todo, todo tiene derecho a ser hasta lo que no ha podido ser jamás” (ZAMBRANO,1993 p. 22).

A poesia apropria-se da *poiesis* que permite a linguagem *ser* linguagem. Daí, a importância de se aprofundar, então, o caráter poético-ontológico da linguagem: a essência da poesia.

3.2 – A essência da poesia.

O deslocamento para a correspondência na verdade do ser implica, como coloca Heidegger, em experienciar a *fala da linguagem*.

Como o autor apresenta na conferência *A linguagem*: “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” (CL, p. 09).

A fala nomeadora da linguagem, como apresentada, permite às coisas serem propriamente coisas, porque seu dito evocativo provoca a vigência e invoca a ausência do que é anunciado. Não *substancializando* a coisa, mas permitindo o falar que contempla, ao mesmo tempo, sua presentidade singular e sua ausência no todo.

Neste sentido, a fala da linguagem é a *medida da diferença (Unterschied)*, ela *corta* mundo e nomeia coisa. A fala da linguagem é a fala poética porque é o próprio *entre* da diferença, reunindo e convocando o todo para a fala.

A fala poética, então, como este *dizer reforçado*, ou um *dizer genuíno*, como coloca o autor, encontra no poema sua voz inaugural. A *fala da linguagem* é um *dito*. Este dito – a poesia – é uma múltipla anunciação.

A *Dichtung*, então, se apresenta no pensamento de Heidegger como o caráter próprio da possibilidade de experienciar a fala da linguagem. Desta maneira, o poeta é aquele que ressoa originariamente a fala da linguagem e, assim, verdade *se dá*.

A poesia, vista assim, é a autêntica ressonância de sentido. Por isto que “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. Essa insígnia contém o designio de sua essência” (CL, p. 192).

Em *Ser e tempo*, a fala, o discurso (*Rede*) mesmo que como junção não-hierárquica dos existenciais da abertura de mundo, ainda se apresenta tematicamente como “consequência” de um lidar intramundano prático com as coisas. Por isto, há a queda no falatório, porque a linguagem ainda não é provocada como a que pode clarear a verdade do ser, já que atrelada à articulação existencial pragmática do ser-no-mundo.

Aqui, a viragem, no entanto, apresenta a fala poética que vige na *Dichtung* como o próprio irromper desta cotidiniada.

Em *Hölderlin e a essência da poesia* (1936), o autor explana: “A poesia de Hölderlin é propriamente sustentada pela determinação poética de poematizar especificamente a essência da poesia” (EPH, p. 43).

Heidegger não produz um “julgamento” de valor literário, mas busca identificar como o poeta *funda* a linguagem, experienciando a fala da linguagem *como* fala poética.

Neste sentido, é a poesia que determina o poeta, sua palavra é “essencial” porque o modo de falar da linguagem *é poético*. O poético torna a fala da linguagem possível. O seu poder é dar o “salto” no interior da linguagem. O poema salta no ser.

Deste modo, estar a caminho da linguagem é ressoar a fala da linguagem *como* o poético. Assim ressalta Gadamer: “A obra da *linguagem* é a poesia mais originária do ser. O pensar, que toma toda arte como poesia e preenche o ser linguagem da obra de arte, ainda está ele mesmo a caminho da linguagem” (GADAMER, p. 349).

Nesta acepção, a linguagem, então, possui em sua fala uma função *nomeadora*. Glosando alguns poemas de Hölderlin, temos que o poeta é aquele que *habita junto das origens* (*A caminhada – Die Wanderung*), pois habita linguagem. Nestas origens há um *enigma*, o mistério do ser que o *canto também mal pode revelá-lo* (*O Reno – Der Rhein*), porém este destino – daquele que fala a fala da linguagem – se dá quando se volta a fazer silêncio, para que, assim, *haja também uma linguagem* (*Festa da Paz – Friedensfeier*).

Ou seja, é por se doar a esta correspondência limítrofe da fala da linguagem, que a fala poética *funda o que permanece*.

Esta *fundação poética*, portanto, visa ressituar o ser humano a um outro relacionamento com a abertura de mundo, para, assim, *deixar falar a fala da linguagem*. Pois apenas a poesia pode manifestar o jogo da verdade originária, incorporando o movimento da *alétheia* no qual reside também o não-dito. Não que sua “função” seja “revelar” o não-dito, mas clarear esta instância. O mistério, como o não-dito originário, é co-fundante da palavra poética. O dizer poético capta o “mistério” porque é um dizer que ao mesmo tempo revela e vela o que se diz. Não é um dito do “espelhamento”, mas do prismático.

A articulação do não dito com o mistério na poesia se dá, não pelo não-dito apenas não se deixar verbalizar, mas como vigência da ausência que ainda não se mostrou. “O que, portanto, deve manter-se impronunciado resguarda-se no não dito, abriga-se no velado como o que não se deixa mostrar, é mistério” (CL, p. 202).

Mesmo assim, não nos ateremos às extensas análises de Heidegger dos cantos de Hölderlin, mas aqui o que nos importa é como o autor toma como os principais “temas” desta poesia-destino, o “retorno à terra natal” e a “fuga dos deuses”.

Heidegger diz: “Nós chegamos demasiado tarde para os deuses e demasiado cedo para o Ser. Deste, o homem é poema começado” (ED, p. 31). Somos um *poema começado*. Para “continuarmos” este poema, criamos este canto fronteiro afim de um outro início do pensamento, no qual a *Dichtung* ressoe.

Este outro início é o que projeta a poesia como o princípio não-metafísico do pensamento. Assim se dá o caráter *fundante* do poético.

Como pontua Werle:

“O nomear como um dizer poético-histórico mostra a verdade primordial, que para todo o pensamento metafísico-científico permanece o inicial inultrapassável. Por isso é que este dizer do ponto de partida do pensamento metafísico também não pode ser suficientemente entendido” (WERLE, 2004, p. 221-222).

Nomear é tornar visível, mostrar, trazer à presença e situar a coisa no limite tensional do movimento da verdade como *alétheia*, pois “a poesia instaura a existência a partir de uma atenção àquilo que é o fundamento dessa mesma existência, ou seja, o próprio poético” (WERLE, p. 60).

Por esta via, a fala poética como nomear fundante é essencialmente *numinosa*, pois dá ser às coisas, permite às coisas serem coisas. A isto, Heidegger nomeará como o *sagrado* (*Heilig*).

O sagrado só é mediado pela palavra poética e, Hölderlin torna-se o ponto fulcral da viragem no pensamento heideggeriano, porque o poeta “pertence justamente a um outro início, porque ele experimenta o poetificar como o nomear do sagrado: o sagrado funda esse outro início.” (PÖGELLER, p. 210).

Para Heidegger, o *poeta da poesia* é aquele que se corresponde à abertura da existência, promove a fundação da linguagem pelo poético, reformulando a noção metafísica de verdade. O poeta fala do abismo.

A sua fala é doadora porque fala desde a Doação da abertura. O seu caráter nomeador-numinoso funda o sagrado. Neste sentido, a fala poética, a fala da linguagem, *é o sagrado*

Como assinala Pögeller:

No doar é instituída a origem no seu próprio fundamento essencial para que ela – como a fonte – no brotar e fluir, regresse ao seu próprio fundamento e assim, como o inicial permanente, perdure como um permanecer. Aquilo que vem ao retirar-se, o que foi e permanece futuro, o que deve ser consolidado por meio de um doar poético no seu permanecer, isso é o sagrado (PÖGELLER, p. 218).

Isto posto, como se dá então esta fala *no poema*? Na conferência *A Palavra* (1958), Heidegger lê o poema de Stefan George (1868-1933), de mesmo nome da conferência, que finaliza com o verso: “*Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar*”.

Pois, “onde a palavra falha, não há coisa. A palavra disponível é o que confere ser à coisa” (CL, p. 176). O poema, então, *dá sinal* da palavra fundante do sagrado, este novo início histórico do ser humano. Não é a busca de uma *palavra exata*, mas um movimento de *renúncia*, para assim, provocar o *dizer autêntico*.

Renunciar, do latim *renuntiare*, quer dizer re-anunciar, dizer novamente. Deste modo, a palavra poética é um dizer que não anuncia o “novo”, mas *de novo*.

Este dizer de novo, adensado na *Dichtung*, o autor diz ser uma *saga* (*Sage*). “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” (CL, p. 176).

A renúncia como *saga* é o re-colhimento na linguagem que permite à palavra nomear e dar ser a uma coisa. Por isso, a poesia *poietizada* é rara, porque é aquela que na escuta, abre

o ritmo e canta. A renúncia, assim, não é um dizer *não*, mas um dizer de novo que é um *sim*, pois faz coisa *ser* coisa.

Renúncia aqui é visto em sentido próprio, não é um deixar de dizer, pois permanece fundante a relação com a palavra. A renúncia da palavra poética, vista deste modo, é a recusa do poder representacional da palavra.

É o re-conhecimento da liberdade do abismo que permite ao poeta falar a fala da linguagem. A renúncia é um reconhecimento e a poesia desvela nossa histórica possibilidade:

Essa renúncia decorre da mais alta liberdade – da livre *ex-posição* ao mais arriscado – ao infamiliar, ao inóspito, ao inseguro, que colocam o *Dasein* diante de si mesmo como ser-no-mundo, e para o qual apontou o fenômeno da angústia, com que deparamos na Analítica: o fundo mesmo da existência, sem fundamento, que se vela no mistério e se descobre na linguagem (NUNES, p. 254)

Ou seja, não há, por este caminho de pensamento, como “explicar” a linguagem a partir de *fenômenos linguísticos*, tais como, a linguagem como expressão, como articulação figurativa-simbólica ou, ainda, como de “origem divina”, incursando, assim, em metafísicas da linguagem.

A sua morada é a concessão para o nosso modo próprio de ser. A “queda” na linguagem da metafísica impede, então, o ser humano de cumprir o seu mais próprio destino histórico. A poesia não é uma expressividade artístico-linguística, mas como *seres de linguagem*, é “aonde” habitamos o que nos é mais próprio.

Por isto que: “na fala dos mortais, o dito do poema é puro chamado. Poesia nunca é propriamente apenas um modo (*melos*) mais elevado da linguagem cotidiana. Ao contrário. É a fala cotidiana que consiste num poema esquecido e desgastado, que quase não mais ressoa” (CL, p. 24).

A fala poética nos relembra que somos *travessia de sentido*. Uma travessia no Nada.

O poeta é um rememorador da possibilidade da existência ser possibilidade. A essência da poesia é esta fala ressonante que se corresponde à verdade do ser. Esta lembrança prepara o canto, para nele habitar e, propriamente, poetamos e pensamos. A fala poética instaura, assim, o habitar humano.

3.3 – A linguagem como morada do ser.

Ao caminharmos na abertura da verdade da poesia, a partir do poético como *Dichtung*, apontou-se que o poeta, pela palavra, dá ser às coisas. Esta relação entre linguagem e ser é aberta, então, pelo pensar e o poetar que se correspondem à abertura da verdade da poesia.

Para, assim, pensarmos e poetarmos, precisamos *habitar* o nosso mais próprio: a fala da linguagem. Somos o *devenir* da linguagem. O *poético*, deste modo, permite o pensamento e a poesia como fala poética.

É neste sentido que Heidegger, em *Carta sobre o humanismo*, escreve: “A linguagem é a morada do ser. Na habitação da linguagem mora o homem. Os pensadores e os poetas são os guardiões dessa morada” (CH, p. 327).

Isto porque, a metafísica bloqueia o apelo do ser ao ser humano, já que parte do pressuposto que fundamenta a verdade na derivação do enunciado, como já discorremos. A correspondência, portanto, com esta clareira do aberto, se dá por sermos essencialmente *ekstáticos*. Isso nos permite *falar* a fala da linguagem.

Ainda na *Carta*: “É só por esse habitar que ele “tem” “linguagem” como a morada que garante o ekstático à sua essência. Estar postado na clareira do ser, a isso eu chamo de *ek-sistência* do homem. É só ao homem que é próprio esse modo de ser” (CH, p. 336).

A nossa própria condição *ek-stática* é o que permite que sejamos “liberados” da linguagem lógica do sentido, que provê uma *interpretação técnica do pensar*. A abertura que estamos seguindo nos implica num tensionamento com esta linguagem, em prol de um outro pensar.

A fala da linguagem como fala poética empurra o pensar metafísico – que pergunta pelo ser do ente – nadificando nossa existência à espera do que *é digno de se pensar*. O digno de se pensar é o acontecimento mais simples: que o ser simplesmente se dá. Pensa-se este digno quando se ouve como a linguagem fala *poeticamente*.

O pensamento do “nosso tempo”, para o autor, é aquele que mantém encoberto o digno de se pensar. Está encoberto porque pensar, como se impôs a nós pela metafísica, é a fala apofântica que desvela a verdade do ente. Este pensar não se cor-responde à verdade do ser.

É por isto que para o autor, a expressão *filosofia ocidental-europeia* é uma tautologia: suas palavras dizem o mesmo. A *filosofia ocidental-europeia* é a história da vigência do vigente. A filosofia ocidental-europeia é a linguagem da metafísica. O caminho da linguagem que tomamos dá a volta re-tornando à nossa própria abertura e destinando este *outro início*.

Isto porque para pensarmos a linguagem *como* linguagem, é preciso identificar todo este arcabouço histórico-conceitual em que a filosofia-metafísica vigorou. Como indica o autor:

Esse aparecer do ser como a vigência do vigente é o próprio começo da história ocidental, desde que compreendamos a história não só segundo seus eventos, mas que a pensemos, primeiro e sobretudo, segundo o que através dela antecipadamente se envia sob a forma de destino, atravessando assim todos os eventos e neles predominando (QP, p. 123).

Logo, o destino do ser humano é este estar aberto ao “pensável”, deixar-se ser acontecimento do pensável. O pensar e o poetar são o nosso *possível*, pois “o a-se-pensar mantém-se desde sempre num tal desvio. Mas dá-se desvio somente onde já se deu um aviar-se” (QP, p. 114).

Para sermos o ressoar do outro início do pensamento, para abraçarmos a liberdade de nosso destino, é preciso ouvir o apelo deste retraimento que nos re-invidica.

Este apelo, Heidegger já nos lembrara em *Ser e tempo* que, “não entreabre nada que, enquanto *algo passível de ocupação*, pudesse ser positivo ou negativo, porque ele diz respeito a um ser ontologicamente diverso, qual seja, à *existência*.” (ST, p. 375).

Se o humano escuta este apelo, ele pode nomear este novo destino que, cuidadosamente, a ele foi im-posto essencialmente. Esta escuta promove a palavra poética que dá ser às coisas e possibilita, assim, o acontecer da história.

Desta maneira, “o acontecer da história essencializa-se como o destino da verdade do ser a partir do ser. O ser chega ao destino na medida em que ele, o ser, se dá. Todavia, pensado sob o modo do destino, isto significa: ele se dá e se nega ao mesmo tempo a si mesmo” (CH, p. 348-9).

A linguagem, então, vige como uma duplicidade que o movimento da *alétheia* da fala poética busca saltar. A isto a linguagem como morada do ser acena.

Deslocar a linguagem como “propriedade humana” para a *correspondência* com esta clareira, que são nosso falar, escutar e silenciar, *permitidos* pela linguagem, pressupõe que não poderíamos analisar a linguagem a partir de “conceitos”, porque “não falamos simplesmente

a linguagem. Falamos *a partir* da linguagem. Isso só nos é possível porque já sempre pertencemos à linguagem” (CL, p. 203).

Por isto que o autor coloca que a palavra (*Wort*) já é uma resposta (*Antwort*), porque o dizer é, ao mesmo tempo,

um contra-dizer, um vir ao encontro, um dizer que escuta. O ser e estar apropriado dos mortais para a saga do dizer libera o vigor humano para a recomendação de que o homem se faz necessário para trazer o sem som da saga do dizer para a verbalização da linguagem (CL, p. 209)

A saga é a palavra que permite a verbalização da linguagem *como* linguagem. Deste modo, essência e linguagem se pertencem mutuamente. A saga diz essência porque é essência de linguagem.

Isto porque, a essência da linguagem não se apresenta *como* linguagem na linguagem, ou seja, não é algo *dizível*. Pois, “a essência da linguagem não pode ser nada linguístico.” (CL, p. 91).

Há uma recusa de representação que ex-ponha o que ela é; há apenas a experiência da poesia e do pensamento. O *possível* é a experiência pensante-poética na linguagem *como* saga do dizer.

Ao habitarmos esta “morada”, é-nos possível retornar à “terra natal”, como tematiza Hölderlin, já que “a terra natal desse habitar histórico é a sua proximidade em relação ao ser” (CH, p. 351).

Isto posto, o ser humano, decaído na linguagem da metafísica e na evidência do enunciado, é visto pelo autor como, sobretudo, apátrida.

Se *terra natal* é proximidade com o ser, a linguagem poética prepara o sagrado que estrutura esta morada. A poesia como morada do ser modula a fala que pode nomear o sagrado. Ao nomear o sagrado, *retornamos* ao lar.

Esta apatridade não é um retorno nostálgico a um “território perdido”. Este “território” é a possibilidade de deixarmos a linguagem nos preceder e nos ultrapassar. Estamos fincados neste duplo movimento, porém, na clareira, é-nos possível falar este simples.

A partir deste entendimento, a linguagem não pode ser mais considerada a partir de suas representações tradicionais, tais como: “energia, atividade, trabalho, força do espírito, visão de mundo, expressão, pelos quais assumimos a linguagem como um caso particular de algo universal” (CL, p. 199).

Neste sentido também, *fala* é diferente de pronunciamento fonético, pois como *saga*, não apenas “falamos”, mas ao dizer compreendemos também o não dito (o mistério).

De um lado, a *saga* produz o falar e promove a escuta. Este falar o que se mostra, o mostrante, inclui o escutar. Para haver diálogo, há fala e escuta. Falamos e escutamos a partir da linguagem.

Por outro, o silêncio compreende o não dito. O silenciar é o que permite à linguagem vir como linguagem na fala poética. O silenciar res-guarda, a-guarda, cuida do mistério do não-dito.

O autor coloca, assim, que a fala poética possui seu modo próprio de produzir este movimento *aletéico* da abertura de mundo (e por isto, sua essencialidade *como* linguagem). É o que autor aponta como *rasgadura* (*Aufriss*). Não como se houvesse fenda ou separação, mas no sentido de possibilitar abrir sulcos na linguagem, o que o autor chama de *rasgo* (*Riss*):

A rasgadura é o todo dos rasgos daquele riscado que articula o entreaberto e o livre da linguagem. A rasgadura é o riscado do vigor da linguagem, a articulação de um mostrar em que os que falam e a sua fala, o que se fala e o que aí não se fala, articulam-se desde o que nos reclama (CL, p. 201).

O livre da linguagem é a possibilidade da fala poética anunciar que *moramos* na linguagem. O livre da linguagem é a linguagem livre do seu poder representacional-metafísico.

Por isto que Heidegger diz: “Um “é” se dá onde se interrompe a palavra” (CL, p. 171). A palavra, neste caso, que se rege pela presença do ente. A palavra que não envolve a tensão do não-dito. A palavra que não é rasgo.

O rasgo permite à *saga* do dizer modular-se entre o dito e o não-dito. Aqui poesia e pensamento vigem, pois “tanto o brilho do aparecer como a sombra do desaparecer repousam na *saga* mostrante do dizer” (CL, p. 206).

Poesia e pensamento quando dizem *saga* são *rasgos*. Falar poeticamente é trazer à luz, cuidando do mostrante, silenciando o que é ausente, “adensando” esta ausência.

Podemos ver o rasgo que resguarda as diferenças, quando lemos, por exemplo, este poema (sem título) de Stefan George:

“Sou o Único e sou Dual
Sou o ventre e sou a semente
Sou bainha e sou o punhal
Sou a dor e sou o doente

Sou o horizonte e sou o olhar
Sou lança e sou o lançador
Sou o fiel e sou o altar
Sou o fogo e sou o calor
Sou miserável e abastado
Sou o símbolo e sou o indício
Sou sombra e sou iluminado
Sou um fim e sou um início”

(GEORGE, 1999, p. 135)

Poesia e pensamento neste *dizer autêntico* que buscamos com o autor, são como no verso (11) do poema: *sombra e luz*. A luz *prediz* a sombra. Ambos se co-pertencem, são o *mesmo*.

Neste rasgo, poesia e pensamento *dizem* este mesmo. Não de modo igual, poesia e pensamento encontram-se distanciando-se, cada qual ao seu modo de falar o rasgo que resguarda as diferenças.

O *mesmo* é a fala poética que permite ao pensar pensar e ao poetar poetar e, assim, se avizinham. Cada um a seu modo, produz uma reunião integradora. Apenas se diz o *mesmo* quando a fala deixa-ser as diferenças unindo-as. “O dito do poético e o dito do pensamento jamais são iguais. Mas um e outro, de modos diferentes, podem dizer o mesmo” (QP, p. 119)

O *poético* é a terra natal desta clareira que permitiu algo como *filosofia*, porém, ao se engeuecer com a luminosidade de como se apresenta o que é presente, só pôde enunciá-lo metafisicamente.

Sendo assim, este *poético* não é um “falar solto”, fantasioso ou como em busca de uma linguagem estetizante. Uma linguagem estetizante é apenas dobra de enunciado.

Este é um dizer simplícissimo. Dizer este que ao nos “trazer” à Terra, habitamos *nosso mundo*.

Nesta acepção, a linguagem é a casa do ser quando ouvimos o apelo da linguagem para que possamos *habitar poeticamente mundo*. Porque o poético, como entendido aqui, é o encontro com o próprio do ser humano. Nós habitamos a linguagem. O habitar poético é a própria existência humana na Terra.

3.4 – O habitar poético.

É na linguagem que se dá a pertença entre o *Dasein* e o ser. A linguagem habitamos porque a abertura de mundo nos abre *poeticamente*. O poético se mostrou como a essência da linguagem. No entanto, este poético, como essência da linguagem, como já colocamos, não é *linguagem*.

Como salienta Gadamer: "A essência da linguagem comporta igualmente uma inconsciência abissal da mesma" (GADAMER, 2011, p. 176). Por isto, para Heidegger, a importância da escuta.

A escuta prepara a linguagem para vir como linguagem à saga do dizer, já que "a escuta assim descrita é o consentimento entendido como o que se apropria no dizer e sua saga, com a qual a essência da linguagem está aparentada" (CL, p. 139).

Poesia e pensamento, portanto, *escutam* para deixar-ser linguagem como nosso habitar. A poesia lida como a partir do *poético* é o nosso habitável, pois "permite ao habitar ser um habitar. Poesia é deixar-habitar, em sentido próprio. Mas como encontramos habitação? Mediante um construir. Entendida como deixar-habitar, poesia é um construir." (PHH, p. 167)

Já ponderamos como o existencial de ser-no-mundo se coaduna com construir como habitar e como filológico-filosoficamente partilham das declinações do verbo ser.

O atravessamento da linguagem na viragem nos mostrou como o *poético* em si mesmo é algo indizível. Assim, poesia e pensamento brotam do poético como falas que correspondem à abertura da verdade do *ser*. Este movimento *aleatório* do poético, por sua vez, rearticula a própria concepção de *mundo*.

Em um primeiro momento, mundo é abertura do aí do ser, depois esta abertura se engendra na disputa entre Terra e mundo, da "onde" o poético emerge singularizando a apropriação da fala da linguagem.

Mundo, agora, no caminho da linguagem de Heidegger, chama-se *quadratura* (*Geviert*). Se a fala da linguagem é uma linguagem nomeadora-numinosa, o rasgo do poético é uma medida que resguarda: céu, terra, mortais e deuses. Há um jogo de espelhos entre os seres dos entes que formam esta quadratura, envoltos na *mesmidade* fundada no *poético*.

O poético, assim, faz o ser humano ser o *guardião* da quadratura. O rasgo da fala poética abre o corte entre mundo e coisa guardando-os na quadratura. Deuses, humanos, céu e terra são ordenados via linguagem para que este guardião fale – num arrebatamento cuidadoso – *ser*. A nossa condição *ek-stática* faz com que sejamos, como indica o autor, os *pastores do ser*.

Deste modo, há um entrelaçamento que provoca um corte (*schied*). Neste corte vigora a diferença (*Unter-schied*). A fala *poética* é a própria dimensão *dos entres* que se dá na quadratura, suportando os diferentes como o mesmo.

O chamado da linguagem recomenda e entrega o que nela é chamado para o chamada da di-ferença. A di-ferença deixa o fazer-se coisa das coisas repousar no fazer-se mundo do mundo. A di-ferença des-apropria a coisa para entregá-la ao repouso da quadratura. Essa desapropriação não retira nada das coisas. É ela que libera as coisas para o seu próprio: resguardar o mundo (CL, p. 22).

A fala poética, portanto, não desapropria a coisa, mas resguarda-a na quadratura, propiciando a própria medida do nosso habitar. Há um afinamento entre habitar, finitude e linguagem que, a partir da quadratura, dimensiona as diferenças.

Como interpreta Nunes: “Proteger a *quadrindade*²⁹ é resguardar o *entre*, a *diferença* entre o mundo e a coisa. A *diferença* é a linguagem. Ela é na medida em que integra a separação mundo-coisa” (NUNES, p. 156).

A linguagem, a fala poética, é a medida que guarda a quadratura. Habitar poeticamente mundo é receber céu ao cuidar da terra, nomeando as coisas. Aquele que fala a fala poética é o mortal que é no *medium* de linguagem.

Há um conto do escritor argentino Jorge Luís Borges (1899-1986), chamado *A escrita do deus*. Na narrativa, *Tzinacán*, mago da pirâmide de Qaholom está preso pelo conquistador espanhol Pedro de Alvaredo, que incendiou a cidade. Anos preso, ele busca lembrar tudo que sabe afim de encontrar a *sentença mítica* escrita pelo deus Montezuma que, no fim do mundo, salvaria o universo e “acabaria com os males”. Nesta espera, ele se pergunta:

Que tipo de sentença (perguntei a mim mesmo) construirá uma mente absoluta? Considerarei que nem nas linguagens humanas existe proposição que não implique o universo inteiro; dizer o tigre é dizer os tigres que o geraram, os cervos e as tartarugas que devorou, o pasto de que se alimentaram os cervos, a terra que foi mão do pasto, o céu que deu à luz a terra. Refleti que na linguagem de um deus toda palavra enunciaria essa infinita concatenação

²⁹ *Geviert* fora traduzido para o português por diversas variações, tais como: quadratura, quadrindade, quadrante.

dos fatos, e não de um modo implícito, mas explícito, e não de um modo progressivo, mas imediato (BORGES, 2014, p. 107).

Ou seja, na linguagem borgena, o *poético* é uma linguagem polissêmica apreendida imediatamente, medida de mútuo pertencer entre o que se dá na quadratura.

Como no trecho do conto, o dizer *poético* não diz apenas o que se apresenta (o tigre), diz o todo no qual o tigre se encontra. O tigre é um rasgo ao qual pertence todos os entes que são e que são por estarem nesta quadratura, quando se nomeia *tigre*. O dizer não apenas abre, mas funda o mundo. Habitamos poeticamente mundo quando deixamos atravessar-nos a fala da linguagem que reúne tudo que é.

Isto é propriamente uma *experiência pensante na linguagem*, pois projeta este habitar. A linguagem atravessa a quadratura e funda nosso habitar poeticamente mundo.

A seu contraponto, Heidegger situa como o falar metafísico, resultante do descobrimento *apenas* do ser dos entes, se conjurou historicamente como o pensamento do cálculo, aquele que abandona a Terra como Terra, não percebe a quadratura, impedindo *abertura de mundo*.

O pensamento calculador é de propriedade da técnica moderna, é o pensamento instrumentalizador sobre a Terra. No entanto, como coloca Heidegger, *técnica* também é um desvelamento dos entes. Há uma bifurcação da técnica entre o técnico *instrumental* e o técnico *poético*.

Técnica vem de τέχνη, *tékhne*. Também traduzida como “arte”, como um saber (*epistème*) fazedor que cria coisas. Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, estabelece a *tékhne* como a arte que se põe como

uma disposição que se ocupa de produzir, envolvendo o reto raciocínio; e a carência de arte, pelo contrário, é tal disposição acompanhada de falso raciocínio. E ambas dizem respeito às coisas que podem ser diferentemente (*Ética a Nicômaco*, VI, c. 4).

Logo, *tékhne* é uma forma de *aletheuein* (*descobrimento*). A técnica, portanto, não é um meio “neuro” que leva a um “fim”, mas uma forma de descobrir a verdade. Assim como o enunciado, é uma forma legítima de apreensão da verdade como correção.

Porém, ao se ater apenas a este movimento de descobrir o ente, indagando sua verdade corretiva, o ser humano se dispõe a um modo de poder *explorá-lo*. Ao se ater, meramente, ao ser do ente, o ser humano *analisa* o ente, se arroga o poder de esquadrihá-lo.

Com este aparato conceitual, institui a *razão* do ente. Pode, assim, fundamentá-lo matematizando-o, transformando-o em cálculo.

Em continuidade, Heidegger aponta que o destino do desencobrimento, a qual pertence este entendimento da verdade, é a essência da técnica moderna. A isto ele chama de arazoamento (*Gestell*): “O nome para todo o processo de provocação que leva o homem e ser a um confronto de natureza tal que se chamam mutuamente à razão se denomina: arazoamento” (ID, p. 47).

Isto nos leva a considerar que, então, a técnica moderna como arazoamento não se deixa emergir no sentido de *poiesis*, o poético da fala da linguagem.

Com outras palavras, ambos modos são *tékhne*, falas que desencobrem (*aletheuein*). Porém, a fala desencobridora da técnica como arazoamento é o enunciado. Ela dirige-se ao ente, fundamenta-o, diz sua verdade corretiva. Neste dizer, domina-o. Nesta dominação, explora-o. O dizer do arazoamento tem *finalidade*.

A fala desencobridora da arte como *poiesis* é uma produção criativa que cuida da quadratura, pois não se dirige à verdade do ente, mas corresponde-se com a verdade do ser. É a saga do dizer. A saga nomeia, cuida, abriga. O dizer poético advém da *principialidade* para a fala.

Desta forma, a técnica moderna não pode ser uma produção criadora, provocadora do rasgo que fala a fala da linguagem, mas a exploração infinda de regiões de entes.

O “fim” da filosofia, neste sentido, seria o derramamento da técnica moderna em todos os aspectos da “vida”. O fim da filosofia se dá por sua própria finalidade.

Há, portanto, não propriamente um “fim”, como coloca o autor, mas uma *consumação* da filosofia, no sentido dela ter atingido seu apogeu inevitável³⁰. O “fim” da filosofia se dá quando a linguagem da metafísica se hegemoniza na linguagem. O “lugar” deste fim é a técnica moderna e todas as suas consequências que entornam essa nossa *perda do mundo*. A técnica como arazoamento nos *desenraíza* do mundo.

Na conferência *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento* (1966), o autor compreende a consumação da filosofia como a questão da técnica, oriunda do pensamento metafísico: “O fim da Filosofia revela-se como o triunfo do equipamento controlável de um mundo técnico-científico e da ordem social que lhe corresponde. Fim da Filosofia quer dizer: começo da civilização mundial fundada no pensamento ocidental-europeu” (FFP, p. 73).

³⁰ As conferências de Heidegger sobre Nietzsche, que não trataremos especificamente aqui, analisaram a questão do niilismo e a vontade de poder como os indícios deste “consumação da filosofia”.

Por isto que o autor toma o caminho do guardar a quadratura, porque neste habitar nos correspondemos com a linguagem do nosso próprio destino, o qual a *filosofia* não mais comporta. O habitar poético, então, é uma resposta à técnica moderna, pois, para o autor: “A cegueira cresce a ponto de já não se poder ver como a europeização do homem e da terra faz secar a própria fonte do que é essencial.” (CL, p. 85).

O arrazoamento torna toda as coisas como parametrizáveis, inclusive, o espaço e o tempo.

Espaço e tempo visto como parâmetros calculados impedem (obscurecem) a unicidade da quadratura e a essência da proximidade entre poesia e pensamento. “Temporalizando e entreabrindo, a mesmidade do jogo de tempo-espaço en-caminha o encontro face a face dos quatro campos de mundo: terra e céu, deus e homens – jogo de mundo.” (CL, p. 169).

É um caminhar que só caminha porque *lembra* o caminho. Há uma instância que somos lançados que ao nosso falar é permitido nos apropriarmos da *guardança* do nosso mundo. A pertença própria ao mundo faz com que rememoremos o *ser*.

Esta forma de rememorar que ressoa na fala poética é um dizer simples porque simplesmente abre, anuncia, ilumina. A filosofia se pôs como nosso modo de pensar na história da metafísica. O *poético*, que Heidegger busca dimensionar, é o que possibilita esta vizinhança entre poesia e pensamento como o início de um outro pensar.

3.5 – Poesia e pensamento.

3.5.1 A juntura.

Poesia e pensamento se avizinham quando se aproximam do seu vigor próprio, ou seja, o poético. Heidegger assinala que estes são privilegiados modos do dizer.

Em *O que é isto – a filosofia*, o autor diz que “entre ambos, pensar e poetar, impera um oculto parantesco porque ambos, a serviço da linguagem, intervêm por ela e por ela se sacrificam” (WP, p. 34). Porém, o autor aponta que entre ambos há um “abismo”, pois “moram nas montanhas mais separadas” (QF, p. 34).

Na asculta desta vizinhança, buscaremos trilhar como poetas e pensar, por essa própria tensão abismal, se modulam, e o que nesta diferença se unem ao dizer o mesmo. Isto pois, “o homem somente é humano quando recebe a reivindicação da linguagem, recomendando-se assim para a linguagem a fim de falar a linguagem” (CL, p. 153).

Nesta reivindicação, o “fim” da filosofia como consumação da metafísica, compreende, então, para o autor, a possibilidade de se abrir a própria *questão do pensamento*.

Filosofia é um *modo* do pensamento, questionar é uma possibilidade do pensamento. “Um pensamento é tanto mais pensamento quanto mais radicalmente se gesta e se faz gesto, quanto mais chega à *radix*, à raiz de tudo aquilo que é” (CL, p. 135)

Heidegger aponta que ações como a curiosidade ou a “vontade de saber” e a explicação das coisas, não conduzem, necessariamente, à questão do pensamento. Para o autor, é preciso que o ser humano saiba esperar pelo que é *digno de se pensar*.

A filosofia – linguagem da metafísica – ao instrumentalizar os entes, *perde* mundo. Ao dirigir-se ao ente e não à abertura da clareira do ser, permitiu algo como a técnica moderna emergir.

Neste sentido, os sistemas filosóficos de subjetivação da realidade³¹ impostos por esta linguagem, já são pressupostos de uma questão do pensamento. A filosofia é um modo do pensamento que pergunta “o que é..?”, e todas as implicações por nós já colocadas, tendo como ponto capital o seu modo de fundamentação da verdade. É deste modo que a filosofia não constitui para o autor, o *próprio do pensamento*.

Ou seja, o “fim” da filosofia já está promulgado em seu começo, sua decisão metafísica de fundamentar o ser dos entes, já continha no modo da linguagem do perguntar a sua *finalidade*.

Aqui Heidegger distingue a “luz da razão” da “clareira do ser”, pois “não há dúvida que a Filosofia fala da luz da razão, mas não atenta para a clareira do ser” (FFP, p. 78).

Como então se dá a partir da clareira do ser, o modo da linguagem que se corresponde com a *questão do pensar*?

A amplitude que o pensar se permite, ao instar na proximidade com a poesia, reorienta uma *postura*, possibilitando a experiência do pensamento ser aberta pela clareira.

³¹ Heidegger, em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, confronta os pensamentos de Hegel e Husserl, e como o saber absoluto e a subjetividade transcendental, respectivamente, se apresentam, cada um a seu modo, como a consumação do pensamento subjetivo moderno e porquê foram pensamentos essenciais para a afirmação deste “fim”. Para uma análise comparativa do pensamento heideggeriano com estes autores, cf. GADAMER, H.G. Hegel – Husserl – Heidegger; trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

Como aponta Fogel: “Pensar, assim, como já se disse, não é estruturar, constituir, *objetivar*, mas tão só *testemunhar*, ou seja, tão só *dizer* e assim celebrar e aquiescer à própria gênese de seu pertencimento, de sua participação. É isso propriamente o *deixar ser*” (FOGEL, p. 24).

A questão do pensamento, então, se posiciona como um deixar-ser o abismo deste Nada originário: a clareira do ser, que *de-põe* o ser humano a caminho da linguagem. Esta é a nossa própria *liberdade*. Como conclui Fernandes:

O deixar-ser o nada como nada é, pois, o vibrar na plena correspondência ao Ser. Neste deixar-ser é que acontece a *serenidade*. *A aberta do ser*, na qual a nossa presença *ek-siste* e *in-siste*, se dá como *liberdade*. *Na leveza da liberdade, nós experimentamos a aberta, a clareira do ser* (FERNANDES, p. 358).

Neste sentido, a clareira é a abertura que permite o movimento *alethéico* da linguagem que nos atravessa. Por isso, será importante para a constituição do que é *digno a se pensar*, a questão da memória (*Gedächtnis*).

Na terceira versão do poema *Mnemosyne*, Hölderlin diz:

“ (...) E sempre
ao indiviso uma ansiedade vai: no entanto, muita coisa
Se haverá de bem guardar. Pois que a fidúcia é preciosa.
Nossos olhos não ponhamos nem na frente
Nem atrás. E no acalanto balancemos
Como a barca sobre o mar”

(HÖLDERLIN, p. 139).

Há a busca de que a condição *ek-sistencial* do ser humano se aprume do seu próprio na linguagem falando tão simples como o balançar da barca sobre o mar ou como “as nuvens do céu”, como aponta Heidegger ao final da *Carta sobre o humanismo*: “O pensar reúne a linguagem no dizer simples. Deste modo, a linguagem é a linguagem do ser, como as nuvens do céu. Com seu dizer, o pensar abre sulcos imperceptíveis na linguagem.” (CH, p. 376).

Por este motivo a importância da memória. Porque o *digno de se pensar* é o *pensar rememorante da linguagem do ser*.

O *pensar rememorante* é a nossa morada, nosso mais próprio *ethos*. A fala poética ressoa este pensar. Nosso destino é lembrar que *somos*. Assim: “Memória, o pensar

concentrado da lembrança do que cabe pensar, é a fonte da poesia. Por isto, o modo próprio de ser da poesia se funda no pensar.” (PHH, p. 118).

A memória é a concentração do pensamento, criando proximidade com as coisas, chamando-as à luz da clareira na quadratura. “Dessa maneira, o fervor da recordação no presente do poema é a memória da diferença ocultada pela Filosofia, que Heidegger identifica à Metafísica” (NUNES, p. 263).

O caminho na linguagem do autor se desloca para a possível linguagem da memória desta diferença. Não em busca de um “outro” da Filosofia, como por parte é lida a Poesia (o poema), mas a própria premência da abertura, identificada por Heidegger, compele a uma linguagem que busque se corresponder com o que faz ser possível algo como filosofia e poesia. Por isto, o delineamento do *poético* como da “onde” *jorra* o pensar e o poetar. Assim sendo, como *linguagem privilegiada*, o poema se apresenta como a fala da linguagem possível.

O professor brasileiro Jaa Torrano, em seu estudo introdutório da edição da *Teogonia* de Hesíodo, situa este “poema” como a fala nomeadora-numinosa gerada pela memória, criando o sentido da cosmogonia grega.

Zeus e Memória geram as Musas, que, pela força do seu cantar, “passam” pelo “poeta” que o entoar. O canto numinoso traz à presença uma totalidade do que se revela (as coisas) junto ao do que não se revela (o “passar” do canto).

O pensar rememorante do canto numinoso articula-se, assim, no próprio movimento da *alétheia*. Como apresenta Torrano:

O cantar das Musas coincide com *alétheia*, i.e., com a Aparição pela qual o Ser se nega a Não-Ser; o Cantar das Musas é *alétheia*, os próprios seres em sua manifestação existensiva, e são as Musas que os mantêm nessa manifestação (*a-létheia*) pela qual o oblivial Não-Ser é negado (TORRANO, 2007, p. 79)

Logo, podemos seguir por uma interpretação que abra um ponto possível de agendamento deste movimento *alethéico* da vizinhança entre pensar e poetar.

Propomos, assim, convocar um poeta e pensar junto a ele, que esta modulação que atravessa a nós, para podermos dizer o *poético*, se apresenta, sobretudo, como *ritmo*.

O poeta mexicano Octávio Paz (1914-1998) sugere que a linguagem *possível* aberta na clareira nos transpassa como *ritmo*. Como fala o poeta: “O que dizem as palavras do poeta já está sendo dito pelo ritmo em que essas palavras se apoiam.” (PAZ, 2012, p. 65).

Segundo Paz, ritmo é atitude espontânea diante da vida. Não é algo que encontramos, fora de nós, somos nós mesmos falando. O ritmo é a temporalidade do poético, é uma temporalidade concreta e não repetível, e, ao mesmo tempo, reconhecível, reencontrável, cantável.

Isto posto,

o ritmo poético é a atualização desse passado que é um futuro que é um presente: nós mesmos. A frase poética é tempo vivo, concreto: é ritmo, tempo original, recriando-se perpetuamente. Contínuo renascer e remorrer e de novo renascer. A unidade da frase, que na prosa se dá pelo sentido ou significação, no poema se obtém graças ao ritmo (PAZ, p. 73)

O ritmo temporaliza-se como fala da linguagem, presentifica rememorando o ser no canto e no pensamento. O poético, como fala da linguagem, tensiona esta vizinhança para que a questão do pensar se conflua com a simplicidade deste ritmo. O ritmo do *poético* abre, ao pensar, o encontro com seu possível.

Corroborando a isso, no pensamento de Heidegger, ritmo “não significa fluência e fluir, mas articulação da harmonia. O ritmo é o repouso que articula o movimento do caminho da dança e do canto, permitindo-lhe pousar e repousar em si mesmo. O ritmo confere repouso” (CL, p. 182).

A linguagem repousa harmonizando, soa, ressoa, passa e perpassa. Como já nos mostraram os órficos, os mélicos, os trágicos, a fala poética é melodia, harmonia. A sua positividade é a sua musicalidade. *Poesia é música*. O ritmo é a *juntura* do movimento *alethéico* da linguagem.

Agora, então, o desafio se põe no como da juntura entre poesia e pensamento.

Porém, não no sentido de como esta “relação” é “vista” pela filosofia, através de um enquadramento racional-metafísico, imputado *sobre* o poema. Nesta toada, a poesia, torna-se *objeto da Estética*, um ente delimitado do qual podemos extrair conceitos.

Pela perspectiva deste outro caminho, poesia não *pode* ser conceito. A poesia que fala a fala da linguagem não pode sofrer uma interpretação técnica da linguagem pela filosofia ou pela ciência da literatura.

“Deixar dizer o que é digno de se pensar significa – pensar. Escutando o poema, pensamos desde a poesia. Desse modo, *é a poesia, é o pensamento*” (CL, p. 188). O poetar-pensante ou o pensar-poetizante não pode ser tecnizante, pois é um rasgo que renomeia nosso

possível. Quanto mais *poética* a fala, mais aproximam-se poesia e pensamento. Daí o caráter poético-ontológico e a centralização da linguagem na virada no pensamento heideggeriano.

3.5.2 – A espera da juntura

O pensamento heideggeriano se põe como no liame do período histórico da metafísica, à espreita da espera da questão de pensar o outro início.

No *poético* o poema se *poetifica*. Como na leitura/audição dos poemas de Hölderlin, que os põem como limiares da principialidade, para Heidegger, há na questão do pensar o seu próprio também, que é a conversa (*Gespräch*), na qual escutamos uns ao outros.

Voltamos assim à leitura do poema *Festa da Paz (Friedesfeier)* de Hölderlin, quando o poeta diz:

“Tanta experiência, por quantas manhãs,
Tem feito o homem, desde que somos uma conversa
E escutamos uns aos outros; em breve, somos, porém
Canto”

(CL, p. 141).

Este conversar não é o contrário da poesia, são vizinhos que se aproximam, nascem do tronco do *poético*, são fala da linguagem. A “dificuldade” de encontrá-los se dá porque “o caráter *poético* do pensar é ainda oculto. Onde ele se mostra, assemelha-se por muito tempo à utopia de um meio-poético entendimento. Mas o poetar pensante é na verdade a topologia do ser. Ela diz a este o lugar de sua essência.” (ED, p. 47).

Ou seja, o poetar pensante não pode ser *instrumentalmente racionalizável*. Ao mesmo tempo, seria participar do dizer metafísico, ilustrá-lo como *irracional*.

Há portanto nesta fala a articulação de instâncias que o pensar e o poetar deixam-ser nestes “lugares”, como a conversa e o canto.

A estes lugares se dá uma *topologia do ser*: “Clareira, velamento iluminador, abertura, dispensação, dom, retração, sítio, paragem, Quadripartite, exílio e retorno à terra

natal são apenas os tropos mais eminentes, que esteiam o desenvolvimento da obra heideggeriana nos dois momentos capitais de sua elaboração.” (NUNES, p. 276).

Não há um exemplo que designe a essência da juntura: a topologia do ser, mas um deixar vir ao encontro na fala da linguagem estes *tropos* na conversa e no canto. Esta é a espera da juntura.

A nossa linguagem epocal apenas “localiza” nestes “lugares” faíscas de juntura. Na espera deste localizar há propriamente uma *serenidade* (*Gelassenheit*) que deixa-ser³².

Ainda segundo Nunes, esta fala do poeitar e do pensar é “o empenho da topologia do ser, colocando a coisa em lugar da Natureza, o *Dasein* em lugar do homem, a errância historial em lugar do histórico, a linguagem como discurso e a terra como mundo, leva o pensamento aos limites do dizível e do pensável.” (NUNES, p. 273).

A topologia é uma *utopia*, no sentido de não se localizar em “lugar nenhum”, mas na irrupção da linguagem, porque o que se dá é uma possível outra *postura* deste que fala.

A terra natal é a própria Terra, na qual os pensadores e poetas, guardando *nosso* mundo, proferem nosso *ethos*.

Como comenta o escritor e filósofo brasileiro Juliano Garcia Pessanha:

Diante dessa aceleração desenraizadora, só a dor encarnada no pastor do ser constitui ainda uma salvaguarda do *ethos* originário. Mas o que guardam o mortal e o pastor do ser? E a resposta é: eles guardam o simples, a maravilha das maravilhas, o acontecimento fundamental de que o ente é (PESSANHA, p. 106)

A salvaguarda do *ethos* originário do ser humano é a *linguagem* de poetas e pensadores. A conversa e o canto.

Um destes “pastores do ser”, o poeta brasileiro Murilo Mendes (1901-1975), nos ajuda a encaminhar para este irradiação do maravilhamento no guardar mundo. A quarta parte de seu *Poema Dialético* diz:

“É necessário conhecer seu próprio abismo
E polir sempre o candelabro que o esclarece
Tudo no universo marcha, e marcha para esperar:
Nossa existência é uma vasta expectativa

³² Perde-se na tradução de *Gelassenheit* o *lassen* (deixar). Para Heidegger, a serenidade é a postura de deixar-ser. Cf. conferência *Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken* (1944/45) (Heidegger Gesamtausgabe XIII).

Onde se tocam o princípio e o fim.
A terra terá que ser retalhada entre todos
e restituída em tempo à sua antiga harmonia.
Tudo marcha para a arquitetura perfeita:
A aurora é coletiva”

(MENDES, 2001, p. 52-53)

O caminho da poesia nos prepara para nossa possível *postura*, nos faz habitar mundo, rememorando a simplicidade do ser. Um outro comportamento na linguagem é o canto que toca “princípio e fim”, a conversa que integra a “aurora coletiva”. Reaprender a falar *poeticamente* é *deixar-ser* a memória da linguagem em nós.

Esta expressão: *deixar-ser*, moveu-se conosco durante todo o caminho. O caminho do pensamento heideggeriano, a par suas “fases” e retornos na busca de falar o mesmo é, sobretudo, caminhar para a permissão deste atravessamento: *deixar-ser*.

A serenidade desta postura devolve à linguagem o suspense entre chão e “signo”, como no verso do poema da brasileira Orides Fontela (1940-1998), com que abrimos esta dissertação-caminho. Abrimos não, fomos abertos por. Até porque, como diz o mesmo poema, ser é horizonte continuamente em aberto. E o próximo passo é sempre in-certo.

A “conclusão” apenas pode buscar contemplar como habitar esta quadratura, nos tornando propriamente *caminhantes*. Falantes do caminhar. Uma comunidade de *caminhantes*. Poetas e pensadores do ser.

Conclusão: *Por um novo ethos do habitar humano.*

Nosso caminho se deu em pensar a questão da linguagem em sua dimensão existencial no pensamento de Martin Heidegger.

Em um primeiro momento, foi necessário demarcar como a estrutura existencial-ontológica do *Dasein* implica em um outro comportamento na linguagem. Ao identificar a existência como a sua essência, o *Dasein* pode perguntar pelo sentido do ser. A este modo, tomou-se a sua estrutura como ser-no-mundo.

Ao dispor-se à abertura da existência, o *Dasein* é formador de mundo. Há um complexo significativo ao qual ele propriamente compreende. Deste modo, podemos abrir a investigação da linguagem em seu modo existencial.

Ao mesmo tempo, verificou-se que o enunciado é um modo derivado desta estrutura, o *como apofântico*. O enunciando é a linguagem que fundamenta o ser dos entes tal como estes se apresentam, não se atendo à questão do ser.

Ao modo existencial da linguagem, a fala como discurso foi, por sua vez, reconhecida como a instância originária da linguagem em sua tríplice dimensão, junto ao escutar e o silenciar.

Ao ater-se a esta diferença, foi possível, então, compreender o nexos que se dá entre linguagem e verdade. A verdade correccional, como conformidade ou não do ente ao enunciado, institui-se como o “lugar” da verdade na história da filosofia. A isto denominou-se como a linguagem da metafísica.

Isto posto, o autor busca pensar a linguagem em seu modo existencial, na correspondência não com esta fundamentação do enunciado, mas a partir da essência da linguagem que fala a verdade do ser.

O acontecimento da verdade do ser na obra de arte como *Dichtung*, abriu-se, assim, como o mais próprio da linguagem e o dito poético foi pensado como este *dizer denso* que se corresponde como a verdade e a não-verdade do ser, anunciando o modo próprio do ser humano habitar a linguagem, ou seja, o mundo.

A isto fomos guiados porque “somos, antes de tudo, na linguagem e pela linguagem. Não é necessário um caminho para a linguagem. Um caminho para a linguagem é até mesmo

impossível, uma vez que já estamos no lugar para o qual o caminho deveria nos conduzir” (CL, p. 192).

Ou seja, nós mesmos já somos o caminho. Ou melhor, *somos enquanto caminhantes*. O caminhar é tanto a serenidade da espera do *poético*, quanto o deixar-se ultrapassar por ele para falá-lo. Não há “ativo” ou “passivo”, porque, também, esta conceituação estaria obnubilada pela linguagem da metafísica. Esta espera que caminha é o seu próprio “agir”.

Como comenta Giacoia Jr.: “A palavra de Heidegger diz: *serenidade para com as coisas*, cuidado preocupado com o mundo, deixar ser, abertura para o sagrado – *ethos* de meditação sobre os *destinamentos* do Ser, nascidos de um pensamento que é, em si mesmo, ação” (GIACOIA JR., p. 104).

Esta ação do atravessamento do *poético* é um experienciar o espaço-de-jogo-do-tempo (*Zeit-Spiel-Raum*) da linguagem. O movimento *alethéico* da verdade é um jogo (o *entre* de presença e ausência) que se dá no *ser*, que se dá no *tempo*. A poesia é a linguagem deste jogo dimensional.

Por isto, o poetar é a *mais inocente das ocupações* e a língua o “mais perigoso dos bens” (EPH, p. 46), como comenta Heidegger sobre Hölderlin. O poeta joga o jogo mais simples que há no tempo.

Um dito de Heráclito nos diz: “αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιληΐῃ” (DK 52). Leão traduziu por: “O tempo é uma criança, criando, jogando o jogo de pedras; vigência da criança.” (LEÃO, p. 73).

O tempo como *aíon* é uma criança *criançando*, brincando, criando. O tempo contido na palavra *aion* não pode ser representado. O *aion* grego é anterior a todos os tempos dos seres humanos e inclusive dos deuses. É o criador das estruturas que resultaram no *khronos* e no *kairós*, os outros modos do tempo, do *aion* surge e vige tudo que existe. O tempo aiônico é anterior, primevo a qualquer possibilidade de existência do tempo como o concebemos. *Aion* é o tempo antes e depois do “tempo”, do humano, da linguagem. *Aion* é o Tempo.

Aion vêm de uma mesma raiz que, se presume, era *aivo*, *aju*, que deu origem no indiano antigo a *ayu*, e na língua latina ao étimo *aevum*. O seu significado originário era de vida, força vital.

O *aion* do fragmento de Heráclito, então, é aquele uno, primordial, irrepresentável, tão estruturante e formador da vida e, por isso, o que nos é mais próximo, o que vige *junto a*

nós em nossa finitude. Está pulsando na presença, não é passado, presente ou futuro, é o princípio de tudo que é.

No *aion* apenas *jogamos*. A linguagem é lúdica, pois deixa-ser as coisas na fala daquele que cria. É preciso jogar-se na linguagem para as palavras jogarem conosco. O que virá propriamente não “sabemos”.

Como é falado no Tao Te King de Lao Zi, “saber não saber sublima/ não saber saber aliena” (LAO ZI, p. 183).

Este não saber – justamente o que espantou a filosofia – é o que configura, então, esta *espera*. Uma espera não “passiva” mas que caminha para a iluminação do instante (*Augenblick*) que vige no *tempo*. A poesia é um jogo de rasgos, provocador de instantes.

Neste sentido, propomos uma conclusão que comente que o projeto heideggeriano passa por, sobretudo, uma *outra postura* do ser humano na linguagem. Postura correspondente com este *outro pensar*, nosso habitar poético é um jogo na linguagem para criarmos o *mundo*.

Isto posto, o habitar poético é propriamente um lançarmos a um novo *ethos*³³. Novo, aqui, não como novidade, ineditismo. Até porque: “nós nunca chegamos aos pensamentos. Eles vêm a nós.” (ED, p. 35).

Novo aqui é continuar o caminho. O caminho da abertura da verdade da poesia. A poesia *prepara* esse caminho. É a fala de um “novo” *ethos* humano. Tão novo quanto a idade do ser humano na Terra.

Heráclito, em outro fragmento, também anunciou: “ἦθος ἀνθρώπου· δαίμων.” (DK 11). Uma tradução mais literal seria: o *ethos* do homem é o seu *daímôn*. Carneiro Leão interpretou como: “a morada do homem, o extraordinário” (LEÃO, p. 91).

O *ethos* do ser humano é a sua morada. O seu *daímôn* é habitar na linguagem. A linguagem, então, é o *ethos* humano.

Heidegger, por sua vez, na *Carta sobre o humanismo* anotou:

ἦθος (*ethos*) significa morada, lugar onde morar. A palavra nomeia o âmbito aberto, no qual mora o homem. O aberto de sua morada permite a manifestação do que advém à essência do homem, ou seja, o que, advindo, se estabelece em sua proximidade. A morada do homem contém e guarda o advento daquilo ao que pertence o homem em sua essência (CH, p. 367)

³³ Zeljko Loparic construirá um pensamento sobre a “ética” heideggeriana a partir de uma “ética da finitude” em contraposição à “ética infinita” de Kant. Não nos compete tal comparação no momento, buscando pensar o *ethos* originário a partir de uma outra postura *na* linguagem, como buscamos centralizar neste caminho. Cf. LOPARIC, Z. *Ética e finitude*; 2ª. ed. São Paulo: Escuta, 2004.

O poético-ontológico é um *ethos* do mundo como quadratura. O poético-ontológico é, então, propriamente, o *ético*.

O *ético* não como disciplina histórica da metafísica, desenhada desde Aristóteles, prescrições do agir do conjunto humano, mas como o destino do ser humano anunciado pelo falar poético, destino este que é uma dádiva da linguagem.

A poesia é o caminho possível que trilhamos em busca deste dizer originário, pois *simples*. Simples, aqui, não como o fácil e o habitual, mas o uno inteiriço, sem partes, o nosso dizer possível como totalidade. Isto é o espantoso da *fala poética*: rememoramos que *somos no ser*.

A poesia não absolutiza a questão, não é ahistoricizada e os poetas não são “semideuses”. A fala da poesia não apresenta uma universalidade idealizante, ou, tanto como, uma “alternativa” epistemológica. Tampouco faz com que se prescindia da “analítica dos entes”, levada a cabo pelas ciências positivas.

A poesia apenas – e especialmente – abre a linguagem como um pêndulo e permite nesta abertura este encontro, pois é o modo essencial da linguagem que se modula no canto e na conversa e celebra as possibilidades deste encontro.

Daí, a oportunidade de provocação de um *novo ethos*. Um *tempo originário porvir*. A poesia é o nosso *dever-morada*.

Este *dever-morada* não *se situa* em um espaço-tempo geograficamente localizável. Podemos “situar” na história da verdade do ser, os pontos luminosos e limítrofes que a obra heideggeriana aponta, como a própria poesia do Hölderlin, Rilke e George ou o pensamento de Anaximandro, Heráclito e Parmênides, por exemplo.

Este *dever-morada* encontra-se, portanto, no “mais próximo e mais distante” a nós mesmos, é um ver-se como o *ek-sistente* que, ao mesmo tempo, “volta” e fala. Pois, se a palavra é a resposta, a resposta *passa* por nós. *Somos travessia de linguagem*.

“E todavia, ainda, algo há por dizer”, como cantou Hölderlin, até porque também sempre haverá algo a dizer, enquanto houver *abertura*. Abertura que abre encontro.

Encontro que se dá também na conversa, já que “falar a partir da linguagem só pode ser uma conversa” (CL, p. 116).

A conclusão passa também por um cuidar da conversa que deixa-ser e isso se dá na disposição recíproca deste outro comportamento na linguagem. Como narra Pessanha:

Se os metafísicos, antigos ou modernos, ficam detidos na onipresença do ente, seja para saudá-lo conceitualmente, seja para protetizá-lo ou melhorá-lo tecnicamente, o pós-metafísico reivindica o retorno à casa. Retornar para casa e curar-se da errância metafísica significa tanto ultrapassar a posição subjetiva como entrar em uma relação modificada com a linguagem. Aquele que já não experimenta apenas o delineamento do ente, mas habita o clarão da eventualização do ser, já não é um titular ou um proprietário de suas palavras. É a linguagem do ser que fala através dele, como se este último dispusesse de um aliado estranho cuja essência é exatamente ser o canal aberto e desentupido para o ressoar dizente da oferta do “dá-se” (PESSANHA, p. 106)

O canto e a conversa, então, deve escutar a essência da linguagem, o *poético*, situar-se no clarão do “dá-se”. Ainda assim, neste jogo, “o mensageiro já deve vir da mensagem. Por outro lado, também já deve ter ido até a mensagem” (CL, p. 117).

Voltamos, assim, à circularidade hermenêutica. A conjuntura doada pelo aberto é circular. E como coloca Heidegger em *Ser e tempo*, o decisivo não é sair do círculo, mas entrar de modo adequado.

O caminho que tomamos para pensar estas questões com o autor, nos chegou, então, a este pôr-se à espera da conversa e do canto que se correspondam com esta essência não-linguística, o ritmo, cuidando o destino deste novo habitar conjunto, para que seja possível *falá-lo*.

O caminho é o espanto com a inabitualidade da linguagem. É o cantar agradecendo e celebrando nossa mais própria possibilidade *daimônica*. Nossa possibilidade *daimônica* é o canto e a conversa que falam a linguagem do *poético*. *O poético é o nosso ethos*.

Para, então, nos prepararmos para esta possível *postura*, poderíamos, por fim, ouvir aquiescendo a voz de Hölderlin, em um trecho do poema “Tal como num dia de festa...” :

“Na canção sopra o seu espírito,
Quando ela brota do sol diurno e da cálida terra
E de borrascas do ar e de outras
Preparadas mais nas profundezas dos tempos
E mais repletas de sentido, e mais perceptíveis,
Se movem entre o Céu e a Terra e entre os povos.
Os pensamentos do espírito a todos comum encontram-se,
Em acalmia final, na alma do poeta,
De tal modo que ela, subitamente atingida, do Infinito

Há muito conhecida, estremece ao recordar-se,
E é-lhe dada a ventura de, inflamada pelo raio sagrado,
Dar à luz o fruto do amor, obra dos deuses e dos homens,
O canto, para que de ambos dê testemunho”

(HÖLDERLIN, p. 29)

O testemunho é o dizer de novo *nosso mundo*. Falamos e anunciamos o mundo para preservá-lo *como mundo*. Somos a *festa da linguagem*. Desviar-se disso é estar no mundo para simplesmente dominá-lo. Libertar-se deste jugo passa por ouvir a fala dos poetas e dos pensadores. Somos a possibilidade deste dizer. Cantar. Conversar. Ser.

Referências bibliográficas

ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO. *Os pensadores originários*; introdução de Emmanuel Carneiro Leão; traduções de Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski; 4ª ed. Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2005.

ARISTÓTELES. *Da Interpretação*; tradução José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, In.: Os Pensadores; trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, p. 245-436, 1973.

ARISTÓTELES. *Metafísica*; ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale; tradução Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

BORGES, Jorge Luís. *O aleph*; trad. Davi Arrigucci Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

CELAN, Paul. *Cristal*; seleção e tradução de Claudia Cavalcanti. São Paulo: Iluminuras, 1999.

COSTA, Solange. *Arte & verdade: poesia e linguagem em Hölderlin e Heidegger*. Teresópolis: Daimon, 2014.

DASTUR, Françoise. *Heidegger e a questão do tempo*; tradução de João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

D'AGOSTINI, Franca. *Analíticos e continentais – Guia à filosofia dos últimos trinta anos*; tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2003.

DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*; tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

FERNANDES, Marcos Aurélio. *À Clareira do Ser: Da Fenomenologia de Intencionalidade à Abertura da Existência*. Teresópolis, RJ: Daimon Editora Ltda, 2011.

FERNANDES, Marcos Aurélio. *O cuidado como amor em Heidegger*. Rev. abordagem gestalt., Goiânia, v. 17, n. 2, p. 158-171, dez. 2011. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.phpscript=sci_arttext&pid=S180968672011000200007&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: julho, 2019.

FOGEL, Gilvan. *O desaprendizado do símbolo: ou da experiência da linguagem*; 1ª. ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2017.

FONTELA, Orides. *Poesia completa*; organização de Luis Dolhnikoff. São Paulo: Hedra, 2015.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva – volume 1 – Heidegger em retrospectiva*, 2ª. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. *Hegel – Husserl – Heidegger*; tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I – Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*; tradução de Flávio Paulo Meurer, 15ª. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, [1960] 2015.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método II – Complementos e índice*; tradução de Enio Paulo Giachini, revisão da tradução Marcia Sá Cavalcante, 6ª. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, [1960] 2011.

GEORGE, Stefan. *Crepúsculo*; seleção, ensaio e tradução Eduardo de Campos Valadares. São Paulo: Iluminuras, 1999.

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

GILSON, Étienne. *O ser e a essência*; tradução de Carlos Eduardo de Oliveira, Cristiane Negreros Abbud Ayoub, Jonas Moreira Madureira et al; 1ª. ed. São Paulo: Paulus, 2016.

HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*; tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, [1959] 2012.

HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*; tradução de Idalina Azevedo e Manuel António de Castro. São Paulo: Edições 70, [1935] 2010.

HEIDEGGER, Martin. *A sentença de Anaximandro, In.: Os Pensadores: Os Pré-Socráticos*; trad. Ernildo Stein; 1ª. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 25-53.

HEIDEGGER, Martin. *As questões fundamentais da filosofia (“problemas” seletos da “lógica”)*; tradução Marco Antonio Casanova. São Paulo: WMF Martins Fontes, [1937/38] 2017.

HEIDEGGER, Martin. *Da experiência do pensar*; tradução do alemão, introdução e anotações de Maria do Carmo Tavares de Miranda. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*; tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback, 2ª. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, [1954] 2001.

HEIDEGGER, Martin. *Explicações da poesia de Hölderlin*; tradução de Claudia Pellegrini Drucker. Brasília: Editora UNB, 2013.

HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*; tradução de Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, [1934/35] 2004.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Filosofia*; tradução Marco Antonio Casanova; revisão da tradução Eurides Avance de Souza; revisão técnica Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, [1928/29] 2009.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Metafísica*; tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, [1935] 1969.

HEIDEGGER, Martin. *Marcas do Caminho*; tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein; revisão da tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, [1967] 2008.

HEIDEGGER, Martin. *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)*; tradução de Renato Kirchner; 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, [1923] 2016.

HEIDEGGER, Martin. *O que é isto – a filosofia? : identidade e diferença*; tradução de Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Livraria Duas Cidades, [1956] 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da Metafísica: Mundo–Finitude–Solidão*; tradução de Marco Antônio Casanova, 2.a ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1929/30] 2011.

HEIDEGGER, Martin. *Os pensadores – Martin Heidegger – Conferências e escritos filosóficos*; tradução, introdução e notas de Ernildo Stein; 2ª. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HEIDEGGER, Martin. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*; tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, [1927] 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Para quê poetas?*, In.: Caminhos de Floresta; tradução de Bernhard Sylla e Vitor Moura. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, [1946] 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*; tradução revisada e apresentação de Marcia Sá Cavalcante Schuback; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, [1927] 2015.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e verdade: 1. A questão fundamental da filosofia. 2. Da essência da verdade*; tradução de Emmanuel Carneiro Leão; revisão da tradução de Renato Kirchner; 2ª. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, [1933/34] 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência da linguagem – A respeito do tratado de Herder “Sobre a origem da linguagem”*; tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, [1939] 2015.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Canto do destino e outros cantos*; organização, tradução e ensaio de Antonio Medina Rodrigues. São Paulo: Editora Iluminuras Ltda, 1994.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Hinos tardios*; tradução e prefácio de Maria Teresa Dias Furtado. Lisboa: Assírio & Alvim, 2000.

HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia*; tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. *10 lições sobre Heidegger*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar – volume 1*; 5ª. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

MENDES, Murilo. *Poesia Liberdade*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

NUNES, Benedito. *Heidegger*; organização e apresentação Victor Sales Pinheiro. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

NUNES, Benedito. *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*; Maria José Campos (org.). Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

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

OLIVEIRA, Manfredo A. de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

PAZ, Octavio. *O arco e a lira*; tradução Ari Roitman e Paulina Wacht. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

PESSANHA, Juliano Garcia. *Recusa do não-lugar*. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

PESSOA, Fernando. *Poemas completos de Alberto Caieiro*; introdução e organização de Caio Gagliardi. São Paulo: Hedra, 2013.

PÍNDARO. *Epinícios e fragmentos*; introdução, tradução e notas de Roosevelt Rocha. Curitiba: Kotter Editorial, 2018.

PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*; tradução de Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

PLATÃO. *A República*; introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

RILKE, Rainer M. *Poemas*; tradução José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ROMBACH, Heinrich. *Filosofia e poesia – uma busca*, In: *Arte e Palavra – Espaço Poético*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Fundação de Ciência e Cultura, sem número, 1987.

ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*; 4ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1965.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E. *Hermenêutica – Arte e técnica da interpretação*; tradução e apresentação de Celso Reni Braidão; 5ª. ed. Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2006.

STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre “Ser e tempo”*; 5ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

WERLE, Marco Aurélio. *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: Edunesp, 2005.

ZAMBRANO, María. *Filosofia y Poesía*. Ciudad de México: FCE, 1996.

ZI, LAO. *Dao de Jing*; tradução de Mario Sproviero. São Paulo: Hedra, 2014.