

---

## ENUNCIÇÃO

### Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

---

#### Acerca da palavra e da coisa

Robson Costa Cordeiro\*

 <https://orcid.org/0000-0001-7890-0111>

Triste assim eu aprendi a renunciar:  
Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar  
(Stefan George)

**Resumo:** A partir do poema “A Palavra”, de Stefan George, e seguindo o fio condutor da interpretação feita por Heidegger nas três conferências intituladas “A Essência da Linguagem”, o texto procura analisar a relação entre palavra e coisa, visando, a partir dessa relação, pensar o sentido originário de linguagem e a vizinhança entre pensamento e poesia. Com esse intuito, procura refletir sobre o sentido da renúncia do poeta à sua antiga compreensão de linguagem e também sobre a tristeza dessa renúncia, que tem o sentido não de um sentimentalismo lúgubre, mas sim o de quietude fascinada diante de sua pátria, a linguagem, não mais compreendida como palavra-garra para apanhar a coisa, mas como saga do dizer, como o que confere à coisa o seu ser.

**Palavras-chave:** Heidegger; palavra; coisa; linguagem; poesia

**Zusammenfassung:** Aus dem Gedicht “Das Wort”, von Stefan George, und dem Leitfaden der Interpretation Heideggers in den drei Vorträge “Das Wesen der Sprache” folgend, versucht der Text das Verhältnis von Wort und Ding zu analysieren, mit dem Ziel dieser Beziehung, über die ursprüngliche Bedeutung der Sprache und die Nähe von Denken und Dichtung nachzudenken. Mit diesem Ziel will es über die Bedeutung des Verzichts des Dichters auf sein altes Sprachverständnis nachdenken und auch über die Trauer dieses Verzichts, der nicht düstere Sentimentalität, sondern faszinierte Stille vor seiner Heimat bedeutet, die Sprache, nicht mehr als Klauen-Wort verstanden, um das Ding zu fassen, sondern als Sage, als das, was dem Ding sein Sein gibt.

---

\* Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba. Email: robsoncordeirofil@gmail.com

**Stichworten:** Heidegger, Wort, Ding, Sprache, Dichtung

Estes versos finais do poema “A Palavra”, de Stefan George, são tomados de forma destacada por Heidegger, ao longo de três conferências intituladas “A Essência da Linguagem”, com o intuito de, a partir deles, procurar interpretar a totalidade do poema. O destaque dado aos últimos versos visa mostrar, sobretudo, que eles trazem à palavra a palavra da linguagem, mostrando exemplarmente a relação entre a palavra e a coisa. “Palavra” e “coisa”, portanto, são as “coisas” acerca das quais devemos aqui pensar, procurando, com esse intuito, articular o pensamento de Heidegger com a força da palavra poética de Stefan George.

Primeiramente é preciso refletir sobre o que acima dissemos, ou seja, “palavra” e “coisa” como “coisas”. A palavra é uma coisa? E a “coisa”? Será ela também uma “coisa” que se encontra por trás da palavra? Seriam então a palavra e a coisa duas coisas distintas, dois entes? Seria a palavra o símbolo, a imagem, o signo que representaria a coisa? E a coisa seria o que se encontraria no fundo, por detrás do símbolo, como uma coisa-em-si, simplesmente dada, que a palavra nomearia, designaria? A palavra seria então um signo, produto de uma convenção humana utilizadas para designar as coisas, representando-as, fazendo-as aparecer como o que elas propriamente não são em si mesmas, mas apenas como representação humana? O homem seria desse modo o sujeito que representa, nomeia? As coisas seriam coisas que pairam em uma existência independente do sujeito que as nomeia? Para que possamos assim questionar, no entanto, é preciso que “palavra” e “coisa” já se tenham apresentado como questão, isto é, como o que parece não ser propriamente nenhuma coisa. Mas, se não são coisas, o que “são” na verdade, qual a sua constituição ontológica, a sua armação, o seu esqueleto, aquilo que as estrutura e sustenta? É para isso que as reflexões aqui presentes pretendem apontar, sendo que o apontar não pretende indicar de maneira clara e distinta o que são a palavra e a coisa. O que se pretende, antes, é mostrar a relação originária desde a qual palavra e coisa são constituídas.

“Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar”. Mas como? Isso não é misticismo, arroubo poético, divagação sentimental? Não basta para as coisas que sejam objetivas, que tenham uma existência consistente e independente, que possuam subsistência, que sejam

úteis, que sirvam para a ação, para proporcionar ao homem bem-estar, permitindo-lhe subsistir com segurança e conforto? Para que poesia, palavra, filosofia? Para que palavra poética e pensante? As coisas não têm existência própria, independentemente da palavra? A palavra “esputinique”, por exemplo, não é apenas acrescentada a esse “milagre” da técnica, que teria existência própria, tendo em vista que já possuiria ser, existência, independentemente da palavra que lhe é atribuída? Decerto que assim parece, diz Heidegger, caso observemos apressadamente. No entanto, conforme ele mostra, é preciso ver que essa coisa, o esputinique, só “é”, só possui “ser”, porque um nome, um apelo do ser já impeliu o homem para a sua criação. Nenhum esputinique, portanto, nem nenhum artefato da técnica moderna haveria se o homem já não tivesse correspondido ao apelo da palavra, à com-posição (*Gestell*), à armação, que tudo com-põe, que tudo faz aparecer como um enorme depósito de combustível, matéria-prima, força de trabalho, meio de produção, indústria, bens e serviços, etc. E isto porque tudo que “é” no mundo moderno “é” enquanto reserva de energia e bem de consumo para o homem, inclusive ele mesmo, o próprio homem, que é também compreendido como uma coisa, como força de trabalho, como material humano, como uma pequena peça, porca ou parafuso dentro da enorme engrenagem do mundo técnico, podendo ser aí também consumido e exaurido, prensado e moído.

Nessa compreensão de mundo se entrelaçam a técnica e a ciência modernas. A técnica, por um lado, entendida como aplicação da ciência, que seria o seu fundamento, mas que, por outro lado, seria condição de possibilidade para o próprio desenvolvimento da ciência moderna, que sem o incremento cada vez mais crescente da técnica e dos instrumentos técnicos acabaria inibida em seu crescimento. O fundamental, no entanto, não é essa relação de interdependência da técnica e da ciência, mas sim o fato de que ambas só são possíveis a partir da interpelação provocadora daquilo que Heidegger chamou de *Gestell*, que submete o homem para corresponder às suas exigências. Provocado então pela exigência de provocar a natureza para a mobilização de lhe fornecer energia, o homem se volta para ela perguntando previamente: Como ela “deve ser projetada antecipadamente

enquanto domínio da objetividade para que os processos naturais sejam calculáveis *a priori*?<sup>1</sup>

Para isso é preciso levar em consideração duas coisas: 1) A pergunta acerca do que é o real, que para Max Planck, fundador da física quântica, é aquilo que pode ser medido e calculado<sup>2</sup>; 2) o princípio do primado do método, que consiste no projeto matemático da natureza, segundo o qual a natureza é provocada a dar respostas segundo determinadas relações postas *a priori*, conforme, por exemplo, é pensado por Kant no Prefácio à segunda edição da “Crítica da Razão Pura”, ao dizer “... que a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos; que ela tem de tomar a dianteira com princípios, que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta...”<sup>3</sup>

E a partir dessa compreensão de mundo aberta por Kant — que junto com Descartes vai inaugurar a época da imagem do mundo, ou seja, a época do mundo compreendido como imagem e espelho do cogito, da consciência, da razão pura — vai se desenvolver posteriormente uma determinada compreensão da linguagem como linguagem técnica, isto é, como informação, comunicação. Diante dessa constatação, Heidegger considera imperioso questionar: “em que medida o que é próprio da técnica acaba por se impor à língua, levando a sua transformação em pura informação...?”<sup>4</sup> Mas antes desse questionamento, outro ainda mais importante precisa ser feito: Se a linguagem é compreendida como fala, o que significa falar? Parece imperioso colocar primeiro essa questão, antes que possamos nos perguntar de que modo a fala vem a se tornar informação. Segundo a concepção corrente, a fala é uma capacidade do homem, relacionada ao funcionamento dos órgãos da fala, a língua, a boca, como um “modo da boca”, sendo a sua essência compreendida desde o símbolo, sendo as marcas escritas (grafemas) os símbolos dos sons da voz, e os sons da voz (fonemas) os símbolos das disposições da alma, que por sua vez seriam símbolos das próprias coisas. Esta é a compreensão clássica apresentada por Aristóteles no tratado “Da Interpretação”, ficando aí por se entender o que ele estaria pensando a respeito das coisas em si mesmas e também qual o sentido atribuído ao termo

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, Martin. *Língua de tradição e língua técnica*, p. 24-25.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>3</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. p. 18.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, *Op. Cit.* p. 33.

símbolo (*sýmbola*), sendo necessário destacar que Aristóteles também utiliza os termos signo (*semeia*) e também semelhanças, (*homoiómata*), que é utilizado para indicar o que é adequado à coisa, ao seu mostrar-se. Seria preciso, na verdade, investigar com mais propriedade o que ele pensa com esses termos e de que modo eles estariam mostrando as coisas em si mesmas, sendo necessário para tanto pensar com propriedade o que significaria a adequação e correspondência às próprias coisas.

No entanto, sem a pretensão de desenvolver aqui esses questionamentos, será pressuposto que com esses termos está sendo apresentada a estrutura clássica da linguagem como vocalização sonora, que irá fundamentar também a compreensão de Wilhelm Von Humboldt e de toda a linguística e filosofia da linguagem posterior. Conforme é mostrado por Heidegger em “O Caminho para a linguagem”, Humboldt compreende a articulação sonora como “o fundamento e a essência de toda fala...”<sup>5</sup> Segundo Heidegger, Humboldt entende que “a linguagem é, na verdade, o eterno *trabalho do espírito* de tornar a *articulação sonora* capaz de exprimir o *pensamento*.”<sup>6</sup> A articulação sonora é o trabalho do espírito, que consiste em exteriorizar a atividade interior do pensamento. Temos aí pressuposta a relação entre o interior e o exterior, entre o sujeito e o objeto, pois a linguagem vai permitir tanto a exteriorização do pensamento, das ideias e vivências do sujeito, como também a representação da coisa, do mundo externo, que ao ser representado torna-se objeto. Mas Humboldt também diz:

Quando na alma desperta verdadeiramente o sentimento de que a língua não é simplesmente meio de troca com vista ao acordo recíproco, mas que ela é um verdadeiro *mundo* que o *espírito* é obrigado a pôr entre si e os objetos pelo trabalho interno de sua força, então ela (a alma) está no bom caminho para se encontrar sempre mais nela (a saber, na língua como mundo) e a investir nela.<sup>7</sup>

Heidegger irá destacar que esta frase de Humboldt tem um enunciado positivo e um negativo, estando o enunciado positivo relacionado ao fato de que cada língua é apresentada como uma visão de mundo de um povo, como um mundo intermediário entre o espírito humano e os objetos, sendo cada língua uma distinta expressão dessa relação. O

---

<sup>5</sup> HEIDEGGER, Martin. O caminho para a linguagem. In: *A caminho da linguagem*. p. 196.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 196.

<sup>7</sup> *Apud* HEIDEGGER, Martin. *Língua de tradição e língua técnica*, p. 31-32.

enunciado negativo refere-se ao aspecto sublinhado por Humboldt de que a língua não é um simples meio de troca e de comunicação, como de fato acontecerá através da dominação imposta pela técnica moderna, que irá reduzir a língua à informação. Acontece aqui, portanto, uma importante transformação: a transformação da compreensão da linguagem como expressão — de um interior, no caso, o espírito, a alma, o sujeito, para um exterior, a articulação sonora e a escrita, — para outra compreensão da linguagem como informação, o que por si só já requer um enorme esforço para ser verdadeiramente pensada e articulada em seus pressupostos fundamentais, e que aqui não será propriamente desenvolvido.

No entanto, é preciso pensar também e talvez ainda com mais propriedade outra transformação: a transformação do sentido originário de fala como *logos* e *Saga* para a sua compreensão como expressão. Para tentar acompanhar um pouco o longo caminho dessa transformação, é preciso pôr um sinal de interrogação nessa compreensão clássica da linguagem como expressão e se perguntar: O que significa propriamente fala? E também: De que modo podemos compreender a palavra para além do seu tradicional sentido como símbolo e signo? Para tentar dar um encaminhamento mais claro para essas questões, retomemos então o poema de Stefan George e tentemos acompanhar alguns dos passos interpretativos dados por Heidegger nas três conferências intituladas “A Essência da Linguagem”.

Conforme vimos no início, Heidegger parte dos versos finais de Stefan George para procurar, a partir deles, retomar a totalidade do poema: “Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar.” Antes dessas palavras finais, o poema diz: “Triste assim eu aprendi a renunciar:” Renunciar, em alemão *ver-zeihen*, comumente significa desculpar-se, relevar. Heidegger recupera o uso antigo da palavra, que significa abdicar de uma coisa, relevar, mostrando que *Zeihen*, anunciar, tem o mesmo sentido da palavra latina *dicere* (dizer), da palavra grega *deiknymi* (mostrar) e da palavra do antigo alemão *Sagan*, saga. Renunciar ele entende então como re-anunciar, como o abdicar, por parte do poeta, de sua relação anterior com a palavra. E que relação anterior era essa?

Essa relação anterior do poeta com a palavra era marcada, segundo Heidegger, por uma peculiar relação entre a palavra e a coisa, estando destacada na seguinte passagem do poema:

Milagre da distância e da quimera  
Trouxe para a margem de minha terra  
Na dureza até a cinzenta norna  
Encontrei o nome em sua fonte-borda —  
Podendo nisso prendê-lo com peso e decisão  
Agora ele brota e brilha na região...<sup>8</sup>

Esses versos marcam a experiência anterior do poeta com a palavra, caracterizada por uma peculiar relação entre a palavra e a coisa. A palavra aparece nesses versos como um nome-garra, capaz de capturar as coisas, o que parece ocorrer por uma espécie de encantamento que acomete o poeta, de sonhos que o capturam e que lhe permitem chegar à fonte da linguagem, à sua borda, estabelecendo assim a correspondência com tudo de milagroso e quimérico que lhe adveio. O caminho até a deusa do destino, Norna, que habita próximo à fonte, é duro e árduo, mas aparece como podendo conceder ao poeta o dom de expressar na palavra tudo que há de milagroso e quimérico, como o que já existe, mas que precisa da palavra adequada para poder alcançar a beleza. Essas coisas, segundo a antiga crença do poeta, já se encontravam bem abrigadas no ser, faltando apenas a palavra adequada para torná-las visíveis em sua beleza poética. A poesia aparece assim como a arte de encontrar a palavra adequada para expressar o que por si já existe, já “é”, mas que sem a palavra poética não pode ser expresso.

Mas o que é isso que já “é”, que já existe, e que a palavra pode dizer, mostrar? O que já existe, já “é”, é a espantosa realidade das coisas que, conforme observava Caeiro, era a sua descoberta de todos os dias. Isto era o que cada poema seu procurava dizer, sendo cada um deles diferente, um diferente modo de dizer o mesmo. Fazendo aqui um breve parêntese, vemos que a espantosa realidade das coisas, conforme pensava Caeiro, dizia respeito ao fato de que as coisas simplesmente existem, “são”, não significando nada para além de sua existência. Cada poema de Caeiro diz esse mesmo, que é a unidade que atravessa todo o seu poetar, o pensamento poético e filosófico que integra e coordena todos os versos, mas não somente isso, pois ele também antecipa através dos seus versos críticas e objeções à própria filosofia. Mas o que significa dizer que “as coisas simplesmente existem”? O que significa nessa frase “simplesmente”? E também o que o poeta está querendo dizer ao falar de existência? “Simplesmente existe” quer dizer: Não há nada por

---

<sup>8</sup>HEIDEGGER, Martin. A essência da linguagem. *In: A caminho da linguagem*. p. 124.

trás, nenhum sentido oculto das coisas. Isto significa: as coisas são o que são, o que aparece, não significando nada além disso, não possuindo, portanto, nenhum fundo, nenhum caráter recôndito, subjetivo ou intimista. Dizer que “as coisas simplesmente existem”, portanto, significa dizer que o seu ser é aparecer, que elas são como o que está aí, subitamente presente, exposta, toda oferta e fartura, como o que puramente irrompe. Puramente, por sua vez, indica aquilo que, sem nenhuma razão para ser o que é, “é”, ou seja, indica a coisa no seu estar aí, largada, abandonada, elevando-se em uma presença, como o que deve ser apreciada só com os olhos, sem estar submetida ao pensamento, ou seja, à representação, ao símbolo, ao poder de cálculo e antecipação da razão.

A coisa, portanto, seja a árvore, o sol, a chuva, o canavial, a faca, o touro, o rebanho, um sentimento, a fada, o moinho de vento, o retábulo, em suma, tudo o que “é”, é porque existe e existe porque as sentimos, sendo que sentir não é nada restrito ao âmbito da mera sensação, algo que diz respeito aos cinco sentidos, não sendo desse modo, portanto, nada fisiológico; sentir, tampouco, não é também nenhuma vivência da alma, não sendo, portanto, nada psicológico ou antropológico. Sentir, conforme diz Caeiro, “é estar distraído.”<sup>9</sup> Estar distraído, nesse caso, é perceber (*nous*), ver, apreciar somente com os olhos, ser tocado pela presença que vai se impondo, é recolher (*logos*) os mais imperceptíveis sinais do que nasce (*physis*). Estar distraído, portanto, é distrair-se da atenção deliberada da consciência, que procura impor domínio e controle ao que aparece, voltando-se pra o que surge independentemente do eu, como o que não precisa dele para existir. É uma desatenção do eu, da consciência e, ao mesmo tempo, uma atenção ao ser, ao nascimento, ao que é pura irrupção. Existir, portanto, não tem aqui o sentido de saber que existe, da consciência de si mesmo, mas do súbito impor-se de uma presença, de modo gratuito e inútil, como o que não visa nada a não ser aparecer. Mas perceber (*nous*) e recolher (*logos*) o que nasce é também um modo de ser, de existir, que é o modo de ser exclusivo do homem, do *Dasein*, que assim se diferencia de todos os demais entes por ver, perceber, sentir a própria existência gratuita das coisas e de si mesmo, acolhendo-a na palavra, no *logos*.

---

<sup>9</sup> PESSOA, Fernando. *O eu profundo e os outros eus*. p. 175.

No entanto, trazer a coisa para a margem de sua terra significa, para Stefan George, mostrar a espantosa realidade da coisa, o seu ser sem fundo, sem nada por detrás, conforme foi poetado por Caeiro? Não era essa a antiga compreensão que o poeta tinha da linguagem e que o poema “A Palavra” expressa em seus versos iniciais? Conforme entende Heidegger, no poema “A Palavra” Stefan George fala da sua experiência de superação da antiga relação entre a palavra e a coisa. A partir dessa experiência de superação, a coisa, conforme vimos, deixa de ser aquilo que possui existência independente e que a palavra, como uma garra, pode apreender, de acordo com o que mostra os versos iniciais. O poema mostra a transformação na compreensão da linguagem que assola o poeta. Nesse sentido, a transformação de sua compreensão acerca da essência da linguagem parece ir se encaminhado para uma experiência semelhante àquela de Caeiro, ou seja, para a experiência com “a espantosa realidade das coisas”, que irá se mostrar nos versos finais, quando o poema diz: “Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar”, sendo o “que seja” da coisa o seu estar sendo, o seu aparecer, gratuito e inútil, como o que só “é” propriamente quando aparece, quando é recolhido na palavra, no *logos*. O poeta, conforme mostra Heidegger, chega à relação da palavra com a coisa. Essa relação, diz ele, “não é contudo um relacionamento entre a coisa de um lado e a palavra de outro. A palavra é ela mesma a relação que a cada vez envolve de tal maneira a coisa dentro de si que a coisa ‘é’ coisa.”<sup>10</sup>

Para que essa nova experiência, contudo, possa se mostrar, é necessário realizar o percurso do poema, o caminhar junto aos seus momentos decisivos e também, como o que é fundamental, entender de que modo o poeta, em sua transformação, encontra-se atravessado por uma disposição fundamental de humor, que ele irá chamar de tristeza, luto (*Trauer*), disposição essa que aqui não poderemos desenvolver a contento, mas apenas apontar. Procuremos ver, portanto, como o poema articula a relação entre palavra e coisa, tanto antes como depois da transformação do poeta. Com esse intuito, voltemos mais uma vez a refletir sobre o questionamento já posto: O que são a palavra e a coisa? E, partindo da coisa, perguntemos mais uma vez: Se ela não possui existência independente, como o que é em si mesma algo real, seria a coisa então algo subjetivo, uma representação da consciência? Não seria a palavra, por outro lado, o que poderia garantir a possibilidade da representação, trazendo para a consciência a coisa como símbolo? E o ser? Seria o símbolo

---

<sup>10</sup> HEIDEGGER, Martin. A essência da linguagem. In: *A caminho da linguagem*. p. 130.

supremo, capaz de representar a totalidade do que “é”? Poderia o ser, como milagre da distância e da quimera, ser trazido para a margem da terra do homem, ao ser apreendido através de uma palavra-garra? Mas o ser não se tornaria assim um ente, muito embora supremo? A palavra-garra, como a palavra que estabelece delimitação, contorno, não acabaria por trazer o ser para o horizonte da consciência, encerrando-o nos limites da terra do homem, ou seja, nas margens de sua subjetividade? Mas de onde vem essa fala de consciência e subjetividade, se Stefan George em seu poema não fala nada disso? Ele não apresenta o poeta como o homem inspirado e que, desde essa inspiração, pode abrigar o ser na palavra? E o abrigar, como o trazer para a margem de sua terra, não significaria transformar o ser em presença, esquecendo a sua ausência?

As questões que se apresentam são muitas e sequer sabemos se são propriamente pertinentes em relação à grandeza do poema. No entanto, são questões com as quais nos deparamos quando procuramos refletir sobre o que é a coisa e o que é a palavra. Junto com essas questões parece sempre querer impor-se a alternativa: Coisa e palavra têm uma natureza objetiva ou subjetiva? Seria a relação entre a palavra e a coisa o produto de uma síntese dialética? E como entender, na dialética, a síntese? É síntese entre duas coisas previamente dadas? A síntese é a relação entre os termos ou é aquilo que os constitui? Conforme procuramos mostrar acima, ao falar que ser é aparecer, a alternativa entre objetivo ou subjetivo ou entre quaisquer outros termos ou pólos não pode ter lugar, pois aí o âmbito desde o qual se procura pensar a coisa e a palavra é outro, que diz respeito ao que é originário, ou seja, ao que é próprio à origem, ao nascimento, que se refere à relação que sempre já se deu e que é anterior às partes, ao subjetivo e ao objetivo. No entanto, apesar da referência a esse novo âmbito ou lugar, a questão parece persistir: O que seriam então a palavra e a coisa, se não são nada objetivo ou subjetivo? Não precisariam ser uma coisa ou outra? Ou será que diante dessas questões não seria preciso antes perguntar: De onde vem a exigência deste “ou”? Seria possível pensar a coisa e também a palavra sem a relação que o “ou” estabelece? De que modo então, sem essa exigência, o poeta passaria a compreender a relação entre a palavra e a coisa? Vejamos, para tanto, a sequência do poema:

Outrora eu ansiava por boa travessia  
Com uma jóia delicada e rica,  
Depois de longa procura, ela me dá a notícia:

“Assim aqui nada repousa sobre razão profunda”<sup>11</sup>

O verso final parece indicar uma compreensão próxima à de Caeiro, ao dizer que “aqui nada repousa sobre razão profunda”, mostrando que não haveria nenhuma razão para as coisas ser o que elas são, tendo em vista que elas simplesmente existem, sem nenhuma razão para existir. A boa travessia, outrora ansiada, seria aquela capaz de capturar o milagre da distância e da quimera abrigando-o na palavra? Nesse caso, o milagre da distância e da quimera, ao ser trazido para a margem da terra do poeta, não se tornaria ente, objeto de sua representação? E a palavra poética representaria, simbolizaria alguma coisa? O poeta seria senhor, sujeito, como aquele que detém o poder da palavra, que poderia determinar a palavra precisa para nomear o ser? Não seria antes o ser, o milagre da distância e da quimera, que poderia se impor com sua presença à palavra poética? Seria a palavra poética o próprio impor-se do ser em sua presença? No entanto, ao apresentar-se desde si mesmo, como o que se impõe à palavra poética sem, contudo, ser determinado pela consciência do poeta, não se apresentaria o milagre da distância e da quimera como um pássaro que caiu na armadilha e foi capturado. E não seria o próprio ser que criou para si a armadilha, a armadilha da palavra para a qual ele lançou-se, tornando-se assim ente? Poderíamos conjecturar que nessa armadilha, na verdade, não é ele próprio que cai, mas sim o homem, quando tenta trazê-lo para a margem de sua terra. E como pensar então, a partir desse acontecimento, a distância? Teria acabado? E a quimera? Tornou-se realidade? E o que seria a margem da terra do homem? Seria aquilo onde ele propriamente habita, a linguagem, como a sua casa, a sua pátria? E poderia ser de outro modo, tendo em vista que nenhuma coisa “é” onde falta a palavra? Como poderia o ser então “ser”, isto é, ser pensado, senão sendo nomeado, tornando-se assim ente, coisa, objeto? Não seria este também o destino irrefutável da palavra e da coisa?

E não estaria Heidegger também dizendo o mesmo em “Carta sobre o Humanismo”, ao mostrar que “a linguagem é a casa do ser”? Estaria ele então aí dizendo o mesmo que o poeta diz antes de abdicar de sua antiga relação entre a palavra e a coisa? Seria a linguagem a casa, a armadilha na qual o homem cai quando tenta dizer o ser, transformando-o em ente,

---

<sup>11</sup>HEIDEGGER, Martin. A essência da linguagem. In: *A caminho da linguagem*. p. 124.

em objeto da consciência? Mas não haveria uma linguagem não objetificante, capaz de dizer o ser sem transformá-lo em objeto de uma apreensão, seja da consciência ou do próprio fazer-se presente do que “é”? Nesse caso, o que seria habitar? O que seria linguagem, como casa, habitação, e o ser como o que habita? Onde está a habitação e o que habita? São duas coisas? Qual o lugar do homem e do ser nessa relação? O homem seria o sujeito da linguagem, que seria um instrumento seu para nomear as coisas e o próprio ser? Homem e ser estariam assim dados antes da relação? O homem, dado como o “animal que possui *logos*”, como o animal racional? O ser como “objeto” de uma apreensão linguística, como “aquilo” que a linguagem pode trazer para a margem da terra do homem, ou seja, para a sua razão?

Tais questionamentos parecem sem dúvida se apresentar desde uma leitura apressada. No entanto, é preciso entender que, ao dizer em “Carta sobre o Humanismo” que “a linguagem é a casa do ser”, Heidegger não compreende casa no sentido de moradia, recinto, habitação para abrigar o ser, resultante de um projeto habitacional de um arquiteto ou mesmo como um aparato conceitual extremamente complexo, como foi pensado pelos grandes artífices e construtores, os metafísicos. A linguagem, tampouco, é pensada por ele como instrumento do homem, como expressão de vivências, sentimentos, nem como dom ou dádiva conferida pelo ser ao homem, que desse modo simplesmente receberia a palavra oferecida. Para ele nem o homem é o sujeito da linguagem, nem o ser é o objeto de sua representação. O ser, tampouco, determina o homem como ente que passivamente apenas recebe e obedece ao seu chamado. Diante disso, poder-se-ia então perguntar: Quem então aí manda? Quem obedece?

Vamos procurar responder essa questão fazendo mais um breve parêntese, a partir do qual procuramos abrir outra via para um encontro entre pensamento e poesia. Em “Estudos para uma Bailadora Andaluza”, João Cabral expressa com exuberância poética a tensão que governa a dança da bailadora, relacionando-a com a tensão de quem monta na sela e só a custo debela o animal e o próprio animal, que resente ser mandado e, obedecendo, protesta, pensando assim poeticamente de maneira fundamental a relação entre mando e obediência:

Então, como declarar

Se ela é égua ou cavaleira:  
Há uma tal conformidade  
Entre o que é animal e é ela,

Entre a parte que domina  
E a parte que se rebela,  
Entre o que nela cavalga  
E o que é cavalgado nela,

Que o melhor será dizer  
De ambas, cavaleira e égua,  
Que são de uma mesma coisa  
E que só um nervo as inerva

E que é impossível traçar  
Nenhuma linha fronteira  
Entre ela e a montaria:  
Ela é a égua e a cavaleira.<sup>12</sup>

Égua e cavaleira, portanto, não se distinguem, não constituem uma dualidade, como se a cavaleira fosse a senhora que comanda e ordena e a égua o seu objeto, a montaria, que é comandada e obedece. A cavaleira manda à medida que obedece ao movimento da égua, adequando-se ao seu balançar; a égua, por seu lado, obedece protestando, recusando-se ser dominada, de modo que é impossível traçar uma linha fronteira, sendo que uma mesma coisa as constitui, um só nervo as inerva. Assim é a bailadeira andaluza, que arranca de si mesmo a fâisca, que se incendeia sozinha, ou, como dizia Platão, ao falar da alma, da vida, como movimento que move a si mesmo, que gera a si mesmo, se autossuperando e crescendo. Nesse movimento de autossuperação não há separação entre sujeito e objeto. A relação é originária e por isso não é relação entre dois pólos previamente dados; antes é a relação que os institui, concedendo a cada um aquilo que cada um é. Que relação originária é essa, que João Cabral chama de “um só nervo que inerva”? Se a bailadeira andaluza é a cavaleira, sobre o que ela cavalga? Qual é a sua montaria que ao ser cavalgada protesta? A bailadeira obedece ao ritmo dos passos da dança, que foram arduamente treinados e que podem depois ser apenas mecanicamente repetidos? O seu bailado, desse modo, decorreria somente do treino, da técnica? Como então ela pode comandar, criar uma dança própria, cheia de vida e naturalidade? Para tanto não é preciso comandar? E ao comandar ela também não está de algum modo obedecendo, desde uma escuta? Mas obedecendo a quem?

---

<sup>12</sup> MELO NETO, João Cabral de. *Poesias completas (1940-1965)*.p. 129.

Escutando o que? Não seria a dança? Desse modo ela comandaria a dança, que nela se acende como um fogo, ao subirem seu dorso para cavalgá-la, o que indicaria que ela precisa cavalgar o que nela despertou, para torná-lo seu? Isso indica que com a faísca que foi acesa começa propriamente o trabalho da cavalgada, que exige o enorme esforço de deixar a dança acontecer silenciando a consciência dos passos que foram treinados. Desse modo ocorre o mandar obedecendo ao tremular do fogo da dança, que faz da bailadeira cavaleira e cavalgada simultaneamente, sem ser possível delimitar nenhuma região fronteiriça.

É a partir dessa tensão que também devemos pensar o que foi dito por Heidegger na “Carta sobre o Humanismo”: “A linguagem é a casa do ser e os pensadores e poetas são os seus zeladores e vigias”. A linguagem é apresentada como a casa do ser e os poetas e pensadores como os que a guardam e vigiam, sendo a sua vigília a condição para o seu habitar mais próprio. Desse modo, podemos entender que o ser só “é”, isto é, só aparece propriamente como ser, à medida que é guardado, sendo impossível traçar uma linha de fronteira entre os que guardam e o que é guardado. Ambos decorrem da relação originária que desde sempre já os atou e reuniu, sendo essa relação como “um só nervo que os inerva”. O homem é tanto sujeito como objeto, pois guarda e padece a ação de ser guardado, abrigado por aquilo que guarda. O ser, do mesmo modo, é tanto sujeito, como dom e dádiva oferecida, como também objeto, como aquilo que é abrigado, tornando-se linguagem. Isto mostra que o ser é trazido à linguagem como consumação do seu próprio aparecer, levando ao sumo a própria existência do homem. No entanto, permanece enigmática a questão: Como trazer o homem e o ser para a linguagem, para a margem da terra que os consuma, fazendo-os aí habitar, sem estabelecer uma linha de fronteira, isto é, sem os separar em sujeito e objeto? Permanece enigmática essa questão, decerto! Mas por que isto deveria ser um problema? Não seria devido ao nosso hábito de separar tudo em sujeito e objeto, encobrendo desse modo a experiência originária do real, não admitindo a persistência de nenhum enigma?

A questão decisiva é que só sendo capaz dessa experiência originária o homem propriamente pode habitar. Habitar (*wohnen*) é construir (*bauen*), o que significa que o homem só habita propriamente quando constrói o seu próprio habitar na cercania do ser, isto é, quando mora no aberto, no aí do ser. No poema de Stefan George os sinais da proximidade dessa morada começam a aparecer quando a joia delicada e rica dá para o

poeta a notícia de que “aqui nada repousa sobre razão profunda”. E o que o poeta estaria querendo dizer ao falar de “joia delicada e rica”? Primeiramente é preciso entender que é a “joia delicada e rica” que, após longa procura, dá a notícia. A longa procura, ao que parece, é por uma boa travessia que, no entanto, parece não se concretizar. E o que se almeja com essa boa travessia? Parece ser uma razão para as coisas, um fundo que lhes dê sentido, que mostre que elas não são por nada, apenas para aparecer, mas que possuem ser e que o seu ser é conferido pela palavra poética. Após essa longa procura, no entanto, o que é revelado é que as coisas não têm nenhum sentido oculto, assim como o homem, que é em si mesmo abertura, não sendo, desse modo, originariamente, nenhum eu, consciência, alma ou espírito. E é a partir dessa notícia dada pela jóia que se abre para o poeta uma nova compreensão sobre a relação entre a palavra e a coisa, abrindo-se assim a possibilidade de o homem regressar para o seu habitar próprio, o que é indicado na sequência do poema:

Nisso de minhas mãos escapou  
E minha terra nunca um tesouro encontrou...  
Triste assim eu aprendi a renunciar:  
Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar.<sup>13</sup>

E em que sentido esses versos finais anunciam o regresso do homem para o seu habitar próprio? Primeiramente é dito que algo escapou das mãos do poeta. Mas o que? A joia delicada e rica que ele antes carregava? Em seguida o poeta fala de tristeza e de renúncia. E por fim, fala também da nova relação entre a palavra e a coisa, que é o decisivo no poema. O regresso do poeta não é para essa nova relação? Mas por que falar de regresso, se é uma experiência nunca antes vivida? Conforme diz Heidegger, é preciso retornar para onde já estamos, no caso, para a vizinhança entre pensamento e poesia, embora aí comumente estejamos sem, no entanto, fazer a experiência da vizinhança como tal. E o regresso, como o retorno lento para onde já estamos, conforme ele mostra, é muito mais difícil do que o caminhar apressado para onde não estamos e nunca poderemos estar, ou seja, para o domínio incondicionado do mundo, para a plena calculabilidade e subjugação da terra ao arbítrio humano.

---

<sup>13</sup>HEIDEGGER, Martin. A essência da linguagem. In: *A caminho da linguagem*. p. 124.

O regresso é para a linguagem, mas não para um falar sobre a linguagem, não para um emitir juízos sobre ela, e sim para a saga do dizer, para a experiência de que falar é sempre um falar a partir da linguagem. O regresso, portanto, é para uma experiência pensante com a linguagem, que é sempre também uma experiência poética. Desse modo, o regresso é para a vizinhança entre pensamento e poesia, o que é de difícil compreensão, pois poesia e pensamento não são duas coisas que se aproximam uma da outra através de uma relação chamada vizinhança. A vizinhança não é uma relação entre duas coisas previamente dadas. Antes, a vizinhança é a relação que constitui ambos, sendo, portanto, o acontecimento originário. O que seria então a vizinhança? É a própria linguagem, a saga do dizer, que é o mesmo elemento tanto para a poesia como para o pensamento, embora, conforme diz Heidegger, “o modo de ser ‘elemento’ seja tão diferente para um e para o outro como a água é o elemento para o peixe e o ar para o pássaro.”<sup>14</sup>

Essa vizinhança enquanto a saga do dizer é o que sempre nos escapa, pois não é coisa alguma, sendo o que podemos chamar originariamente de linguagem. A linguagem é a palavra capaz de conferir ser à coisa. Mas como, se a palavra não é coisa alguma? E como o que não é pode conferir à coisa o seu “é”? Seria então a palavra uma coisa, capaz de conferir à coisa o seu “é”? Teríamos assim duas coisas, sendo o “ser” a relação entre ambas? E o que determinaria o sentido dessa relação: a palavra ou a coisa? Ou nenhum dos dois, tendo em vista, conforme já mostramos, que a relação é o originário e não o que decorre de duas coisas previamente dadas? Nesse caso, como compreender a palavra como isso que nos escapa? No poema de Stefan George, a joia delicada e rica parece indicar a palavra, de modo que ao pedir uma palavra para a joia o poeta na verdade está pedindo uma palavra para a palavra, ou seja, uma palavra capaz de dizer o que é a linguagem, o que é negado ao poeta pela deusa, ao dizer-lhe: “Aqui nada repousa sobre razão profunda.” Esse tesouro, isto é, a palavra capaz de dizer precisamente o que é, seja como palavra poética ou pensante, o homem não foi ainda capaz de encontrar nenhuma época. E na nossa época contemporânea, como era do domínio técnico, em que as palavras encontram-se por toda parte, nos manuais, nos computadores e smartphones, na disseminação desenfreada de informações e notícias, na pesquisa científica e tecnológica, no falatório cotidiano do

---

<sup>14</sup>HEIDEGGER, Martin. A essência da linguagem. In: *A caminho da linguagem*. p. 147.

mundo informatizado, o esquecimento do ser parece ter crescido ainda mais, preparando, no entanto, com isso, o crescente enraizamento de sua reserva. É esse crescimento que, no pudor de sua reserva, nos convida a pensar, pois junto com o tronco e os galhos da árvore que crescem e atraem os olhos admirados para a sua frondosidade, para a exuberância das suas folhas e frutos, cresce a atração do que se reserva e cala, pois no movimento do crescimento da árvore se faz reverberar, à distância, a sua fonte, que são as raízes que crescem silenciosas e sustentam todo o seu esplendor. No exuberante crescimento da árvore se faz ver aquilo de onde o tronco e os galhos se afastam, isto é, as suas raízes, que são vistas como o que propriamente não aparece. Desse modo, desde o originado se faz ver a origem que atua retraída e silenciosa. O distante assim se aproxima, mas sempre mantendo distância, na reserva e no pudor do seu encobrimento.

Permanece, no entanto, a questão: O que é a palavra? Conforme vimos, nem a palavra, nem a coisa, nem o “é” são reduzidos a meros entes. No entanto, tampouco são “nada”, ou seja, nulidades. Conforme mostra Heidegger, a palavra acena para o que é digno de se pensar, que não é propriamente o que “é”, mas sim o que se dá. Desse modo, seria melhor dizer que a palavra não é, mas sim que ela dá e concede. E o que ela dá e concede é o “ser”. Com isso se faz necessário pensar o sentido do “dá-se”. A palavra não é o que se dá, mas a palavra é o que dá e concede. Mas, conforme vimos no poema, ao poeta é recusada a palavra, a joia. No entanto, isso não quer dizer que o poeta foi rebaixado à incapacidade de dizer. O que isso mostra, antes, é que o poeta fez agora a experiência da essência reservada da palavra, ou seja, da palavra não como o que diz cabalmente o que “é” “é”, como ente, como coisa, mas a palavra como o que dá e concede, como o que, ao dizer, mostra o ser como condição do próprio dito. A poesia diz isso como canto e o pensamento como o que é muito difícil de dizer, embora não de modo cantante. Aqui poesia e pensamento divergem, mas divergem como palavras para dizer o mesmo.

Mas retomemos mais uma vez os versos finais do poema, procurando refletir sobre o que até aqui ainda ficou negligenciado, ou seja, a questão da tristeza, que aparece de modo destacado nos versos finais, junto com a questão da renúncia: “Triste assim eu aprendi a renunciar: Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar.” A renúncia, conforme já vimos, é renúncia da compreensão anterior que o poeta tinha sobre a relação entre palavra e coisa. Ao renunciar a essa compreensão, o poeta abre-se então para uma

compreensão originária da linguagem. Mas e por que tristeza e não alegria? Qual a relação entre tristeza e renúncia, que permite ao poeta dizer que triste aprendeu a renunciar? Segundo Heidegger, a tristeza no poema não tem o sentido de abatimento ou depressão, mas articula-se com a máxima alegria. A tristeza indica o tom de quietude de estar próximo ao que se retrai, reservando-se para um anúncio inaugural, o que vai constituir a tarefa mais elevada do poeta, embora tenha sido dele usurpada.<sup>15</sup>

Com essa renúncia, o poeta chega à relação originária entre a palavra e a coisa, ou, melhor dizendo, chega à palavra como sendo a própria relação originária que envolve a coisa, levando-a a ser a coisa que ela “é”. Chegar a isso, como regresso à morada própria, à essência da linguagem, significa ter a palavra para essa palavra. A essência é a relação, o nexa, o nó, a amarração, o *logos*, a saga do dizer, que sempre já envolveu a coisa levando-a a aparecer, ou melhor, levando ao aparecer que ela própria “é”. E é preciso ter a palavra para essa essência, para essa relação, para a palavra própria que é a linguagem, o que mostra o nexa entre a essência da linguagem e a linguagem da essência. A linguagem da essência é o que a palavra poética e pensante procura mostrar. E quando isso acontece, poetas e pensadores são tomados por essa serenidade, que no poema aparece como tristeza, que é uma espécie de quietude face ao retraimento, pois a essência da linguagem é a própria linguagem no seu retraimento, em sua força inaugural de retração, que atrai o homem para a sua morada.

A palavra poética e pensante, tomada pela máxima alegria, que é essa quietude da tristeza, é a palavra dessa morada, conforme também podemos ver, para finalizar, presente na poesia de Hölderlin, onde a tristeza, o luto (*Trauer*) é devido à renúncia aos deuses antigos, ao seu próprio retiro e fuga, que prepara o poeta para a invocação do aguardado, que se efetua como “uma disputa entre a abertura da predisposição e a falta do seu preenchimento”<sup>16</sup>, que ele precisa suportar na dor, colocando o aguardado à distância como algo que ainda se encontra longe, para assim poder prescindir de sua proximidade. Esse aguardado é, para Stefan George, a essência da linguagem, que no poema Heidegger entende como sendo a saga do dizer, a palavra. A tristeza, o luto, para Hölderlin, não é uma atitude de nostalgia pelos deuses que fugiram, nem tampouco se confunde com a

---

<sup>15</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. A essência da linguagem. In: *A caminho da linguagem*. p. 130.

<sup>16</sup> HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. p. 82.

melancolia, mas o suportar de sua renúncia que é, ao mesmo tempo, a conservação da divindade, como correspondência a um receber, embora obscuro e ameaçador. Isso é o que confirma as palavras de Hölderlin em “Germânia”, que parecem ter sido fonte de inspiração para Stefan George:

Não a eles, os bem-aventurados que apareceram em tempos idos...  
A eles já não posso invocar de forma alguma; se no entanto,  
Ó águas da pátria! Agora convosco  
Carpe o amor do coração, que mais quer ele,  
Em luto sagrado?  
Ó saudosos! Um céu premonitório,  
Cheio está ele de promessas e, me parece,  
Ameaçador também, mas quero ater-me a ele,  
E não deixar que a alma me fuja para trás  
Para junto de vós, passados!...<sup>17</sup>

Assim como Hölderlin, Stefan George também pensou poeticamente com profundidade a questão da tristeza, vinculando-a não a um sentimentalismo lúgubre, mas a uma quietude fascinada diante da pátria, que só se aproxima à distância, à medida que o poeta é capaz de saudá-la como o lugar para onde ele regressa, sendo o regresso uma memória da origem e a tristeza uma tristeza sagrada, uma disposição fundamental, que abre para o poeta o caminho da linguagem, encaminhando-o para saudar aquilo que já o saudou. Na tristeza, junto com a renúncia, aparece também a invocação, que é invocação da palavra que integra em unidade o que saúda e o saudado, sem ser possível delimitar precisamente quem é um e quem é outro, quem é o cavaleiro e quem é a cavalgadura, quem manda e quem obedece.

### Referências bibliográficas

HEIDEGGER, Martin. A essência da linguagem. In: *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schubak. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003.

---

<sup>17</sup> Apud HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. p. 79-80

\_\_\_\_\_. O caminho para a linguagem. In: *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schubak. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003.

\_\_\_\_\_. *Hinos de Hölderlin*. Tradução de Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, s.d.

\_\_\_\_\_. *Língua de tradição e língua técnica*. Tradução de Mário Botas. Lisboa: Vega, 1999.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

MELO NETO, João Cabral de. *Poesias completas (1940-1965)*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1975.

PESSOA, Fernando. *O eu profundo e os outros eus*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1978.

Recebido em: Março de 2021  
Aprovado em: Abril de 2021