
ENUNCIÇÃO

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

A poética da linguagem

(Notas de leitura e tradução de *A caminho da linguagem* de Martin Heidegger)

Márcia Sá Cavalcante Schuback*

 <https://orcid.org/0000-0002-4153-1428>

Resumo: O artigo discute o pensamento de Heidegger sobre a essência da linguagem tomando por fio condutor da discussão as suas reflexões no livro *A Caminho da linguagem*. Acentua que para compreender as colocações de Heidegger é preciso assumir que o dizer da linguagem não é um dizer sobre o ser, a realidade, as coisas, mas um dizer da experiência de ser. O núcleo do texto está, portanto, centrado na pergunta sobre o que é linguagem como experiência de um dizer desde a experiência. Diante da tradição filosófica que busca fundamentar os princípios para um dizer a experiência de modo a assegurar a relação de correspondência entre linguagem e realidade, Heidegger propõe um dizer desde a experiência e, assim, um dizer que é ele mesmo experiência da experiência.

Palavras-chave: linguagem; experiência; ritmo; acontecimento

Abstract: *The article discusses Heidegger's thought on the essence of language, taking as the guiding thread of the discussion his reflections in the book A caminho da linguagem. He emphasizes that to understand Heidegger's statements it is necessary to assume that the saying of language is not a saying about being, reality, things, but a saying of the experience of being. The core of the text is, therefore, centered on the question of what is language as an experience of a saying from experience. Faced with the philosophical tradition that seeks to base the principles for saying experience in order to ensure the correspondence between language and reality, Heidegger proposes a saying from experience and, thus, a saying that is itself experience of experience.*

Keywords: *language; experience; rhythm; event*

*Professora da Södertörn University.

“Mas o ser - o que é o ser? É ele mesmo. O pensamento vindouro terá de aprender a fazer essa experiência e a dizê-la”¹. Fazer a experiência de ser enquanto o que é ele mesmo. Essa formulação tautológica, enigmática, vazia de conteúdos e cheia de interrogações concentra, de maneira exemplar, o pensamento de Heidegger e, sobretudo, o seu pensamento da linguagem. Expõe a tarefa de pensar com base não em conteúdos e doutrinas de pensamento, mas na experiência de que ser é ele mesmo. Essa tarefa impõe necessariamente uma outra, a tarefa de aprender a dizer essa experiência. A formulação tautológica ser enquanto o que "é ele mesmo" apresenta ser como o inominável, aquilo sobre o que nada se pode dizer. Como então pensar aquilo sobre o que nada se pode dizer? Pensar aquilo sobre o que nada se pode dizer não seria tão impossível como semear pedras? Será preciso então calar-se wittgensteinianamente? Heidegger explicita, no entanto, que a tarefa é pensar e dizer desde essa experiência. A frase "ser é ele mesmo" define-se como experiência. A passagem diz, assim, fundamentalmente, que se trata de pensar na experiência e dizer desde a experiência. A relação sempre debatida e controvertida, na história da filosofia, entre pensar e dizer recebe, nessa formulação de Heidegger, um outro teor, o teor da experiência. Se o problema central da lógica reside na relação entre pensar e dizer, a questão do pensamento é outra - a questão da experiência. Pensar e dizer desde a experiência, pela experiência, na experiência. Ou, de forma mais enfática: a questão consiste no pensar e dizer **da** experiência, no seu duplo genitivo.

O que significa um pensar e dizer **da** experiência? Não será todo pensamento, toda filosofia um empenho por encontrar as categorias gerais e universais das inúmeras experiências? O que faz a ciência senão buscar as leis fundamentais e universais da experiência? Mas o que significa propriamente experiência? Usamos o termo experiência, seja no cotidiano, na ciência, na filosofia, na religião ou na arte de forma indistinta, ora no sentido subjetivo de vivência, ora no sentido objetivo de experimento. Ao termo experiência relatamos, de forma vaga e geral, o âmbito da prática, mantendo esse termo numa constante oposição à teoria. Teorizamos a experiência, e só com dificuldade admitimos que a teoria e suas teorizações também são experiência. Entendida como sinônimo de prática, a experiência com as coisas indica um poder sobre as coisas, advindo

¹ Heidegger, Martin. *Sobre o humanismo*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967, p.51.

de um fazer que sabe com mais certeza do que o fazer irrefletido e inexperiente. Falamos de pessoas experientes e com experiência, atribuindo à experiência um saber próprio, que requer tempo e compreensão, pelos quais pode assegurar e controlar os resultados de uma determinada ação. Ao falar de experiência, fala-se portanto da ação, do que é agir. Um pensar e dizer da experiência significaria, portanto, um pensar e dizer menos etéreo e abstrato, mais concreto, mais terra-a-terra. Expressaria corresponder à ação. Significaria pensar e dizer a experiência de forma tão adequada e correspondente que o abismo, exemplarmente caracterizado em Stavroguine, o personagem de *Os possessos* de Dostoievski, entre as palavras e as coisas, o dito e a ação tenderiam a anular-se, ou melhor, a apaziguar-se. Assim entendido, pensar e dizer a experiência significaria pensar e dizer em correspondência à experiência, ou seja, verdadeiramente, sem ilusões, mentiras e falsidades, num ajuste entre pensar e agir, entre as palavras e as coisas, entre o abstrato e o concreto, entre o espiritual e o real. Essa interpretação imediata da questão colocada por Heidegger supõe e mantém uma série de decisões acerca do que é agir, do que é a verdade, dentre outras. O ponto de partida para se compreender a tarefa de um pensar e dizer da experiência reside, porém, numa reflexão sobre a essência do agir. “De há muito”, diz Heidegger, que ainda não se pensa, com bastante decisão a essência do agir”². Heidegger dispensa e dispensa a definição corrente, habitual, tradicional, metafísica do agir como “produção de um efeito, cuja efetividade se avalia por sua utilidade”, devolvendo o agir para o sentido essencial de “con-sumar”, “conduzir uma coisa ao sumo, à plenitude de sua essência”, de seu modo de ser. Entendido no sentido essencial de con-sumar, agir é fundamentalmente deixar-ser o que é, pois “con-sumado só pode ser o que já é”³. A plenitude da essência seria, enquanto experiência, uma transformação para a incompletude, o em-aberto de ser. Esse instante central e decisivo do pensamento de Heidegger costuma ser interpretado, seja em tom de crítica, seja em tom de louvor, como passividade, uma necessária ou monstruosa passividade e inação, um antídoto ao domínio planetário e global da técnica. “Ora, o que é, antes de tudo, é o ser”. Heidegger nos diz, portanto, que agir é fundamentalmente deixar ser o que ser é. “Mas o que é o ser? É ele mesmo”. Agir é colocar-se nessa experiência vazia, destituída de conteúdos, de que ser é ele mesmo, é

² *idem*, p.23.

³ *idem*, p.24.

colocar-se desde, pelo e no “vigor de ser”⁴. É sintonizar-se, harmonizar-se, afinar-se com o que ser é, ou seja, ele mesmo, ou seja, o sendo de ser.

“Ora, Ser não é o ente”, disse Heidegger, em toda a sua obra. Pode-se mesmo afirmar que toda sua obra diz sempre e de novo, como uma extraordinária única nota longa, que ser é ele mesmo e, assim, que ser não é o ente. Um gato é, uma pedra é, um homem é, um deus é, ser é. Um gato é um animal, o animal é um ser vivo, um ser vivo é um ser. Mas ser não é nem gato, nem pedra, nem homem, nem deus. Ser é ser. Ser não se deixa predicar, não se deixa subsumir a um conceito ainda mais geral. Ser não se deixa definir e determinar do mesmo modo que as coisas, os entes podem ser definidos e determinados, ao menos para a disposição teórica e suas pretensões de controle, expressas num pensamento categorial. Ser é ser, ser é ele mesmo, há ser. Diz-se, nessas expressões, que ser não se deixa dizer categorialmente, substancialmente, num conceito e, portanto, definir e determinar num assim é que ser deve ser. Qual o conceito de ser, se uma experiência de ser já está pressuposta em todo e qualquer conceito? Ser é ele mesmo, ser. A estrutura do enunciado de uma definição conceitual, “A é B”, não é capaz de definir ser. Com isso se diz que nada fora, para além, antes ou aquém de ser pode definir ser. Ser define-se em sendo. A representação metafísica de ser como fundamento último, como Deus e ente supremo define o que é ser antes de ser. Essa anterioridade prescritiva, deliberativa, normativa de ser confina a experiência ao ajuste ou desajuste a um paradigma, a uma atividade comparativa e sempre referida a um para além de si mesma, a uma idéia de como e o que deve ser o ser. Como atividade de comparação, a experiência passa a dizer referência ao que a ultrapassa, a projeções de uma vontade de determinação, de controle, de previsão e provisão. Mas ser define-se em sendo. Pode-se descrever, ensinar, contar com a maior acuidade como se nada. Mas nadar só se aprende nadando. Ser só se deixa dizer e pensar sendo. Só em sendo pode-se pensar e dizer ser. Mas também só em sendo pode-se negligenciar e esquecer a simplicidade de ser. Essa simplicidade foi sempre negligenciada na história da filosofia, ou seja, na história da tematização de ser como fundamento último de tudo o que é. Mas essa negligência já é ela mesma resposta ao apelo de ser.

⁴ Cf. o texto fundamental e orientador de Frei Hermógenes Harada, *Da experiência*, in Revista de Cultura Vozes. Petrópolis: Ed Vozes, 1975.

O esquecimento de ser não é algo que se possa superar mediante um falar de ser. A negligência da simplicidade da experiência de ser enquanto o que é ele mesmo não se supera mediante um falar sobre a experiência. Basta observar como as leituras da obra de Heidegger transformam-se facilmente num falatório vazio, numa curiosidade leviana, numa ocupação técnica. Se o esquecimento de ser e a negligência da simplicidade de ser enquanto o que é ele mesmo caracterizam o pensamento hoje como um pensamento “que ainda não pensa⁵”, segundo a debatida colocação de Heidegger em *Was heisst Denken?*, “O que chama (a) pensar”? esse hoje deve ser tomado como momento constitutivo e inalienável do próprio pensar. Não há pensamento puro, não há pensamento que não pense contra si mesmo e se esqueça de pensar. Não há, portanto, pensamento radical sem decadência, pois “os títulos “propriedade” e “impropriedade”, que preludiam a decadência (...) significam a referência “ec-stática” da essência do homem à verdade do ser, referência essa que, antes de tudo, resta ainda a pensar, porque, até agora, permaneceu oculta à filosofia”⁶. Se hoje vigora, com abrangência global e planetária, o pensar e o dizer que negligenciam a simplicidade da experiência de ser como o que é ele mesmo, isso não deve ser entendido como um momento histórico a ser superado no futuro por uma era de maior esclarecimento. O vigor do desvigoramento do pensar e do dizer que o mundo da técnica planetária supõe já é ele mesmo a exposição vigorosa de que ser é ele mesmo. Pensamento originário é aquele que consegue compreender que esse “hoje”, ou seja, o desvigoramento, está sempre presente em todo pensamento vigoroso. Pensamento originário é aquele que se arrisca a pensar que o que o homem é capaz de pensar e de não pensar, de dizer e de não dizer, de fazer e de não fazer é já sempre resposta ao apelo de ser. Nesse sentido, o impróprio, o impuro, o decadente, o extravio são **próprios** da realização do pensamento, isto é, do pensar. Grande parte das interpretações da filosofia de Heidegger e, em particular, de *Ser e Tempo*, debate-se frente a uma aparente inconsequência lógica de seu pensamento, que pode se resumir do seguinte modo: se pensar e dizer ser só é possível em sendo, como é possível que o pensar e o dizer esqueçam ser precisamente ou substantivar ser, como o próprio Heidegger faz, ao dizer “o ser”, *Das Sein?* Pensar e dizer ser não significa, porém, apenas reconhecer-se como uma espécie de “produto” do ser. Pensar e dizer ser não são

⁵ cf. Heidegger, Martin. *Was heisst Denken?* Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1971.

⁶ Heidegger, Martin. *Sobre o humanismo*, op. cit., p.53-54

apenas resposta e correspondência ao apelo de ser, mas uma compreensão de que pensar e dizer ser são resposta e correspondência ao apelo de ser. Isso significa que ser é tarefa e destinerrência, jamais dado ou fato, destino ou sina. Ser resiste a toda definição substancial, permitindo somente a infinita infinição de ser. Por isso, pensamento e linguagem não somente se realizam desde [o] ser, mas também se realizam em direção a[o] ser. Pensamento e linguagem não somente espelham, refletem ser, mas con-sumam, conduzem ao ao extremo, “a referência do ser à essência do homem”⁷, “a manifestação de ser”. Heidegger fala do pensamento como a ação de oferecer (*darbieten*), de volta para ser, o que ser dá a pensar. Oferecer a ser a doação de ser, receber da vida para devolver à vida, implica uma elaboração. Na *Carta sobre o humanismo*, Heidegger explica esse oferecer do pensamento com as seguintes palavras: “esse oferecer consiste em que, no pensamento, [o] ser se torna linguagem”⁸. Define a linguagem como restituição, de volta para ser, do que ser dá a pensar. Define a linguagem como um tornar-se de ser, como uma reflexividade de ser. Ser é tornar-se não outra coisa, não uma coisa, não um ente, e nem tampouco si mesmo, mas tornar-se nada, a infinita infinição de si mesmo. Heidegger sempre insistiu em pronunciar o termo ser para não pronunciar levemente a palavra vida. Com ser, Heidegger quer dizer não a vida, seja biológica, espiritual, eterna ou mortal, mas a vida da vida, a infinita infinição de ser. A essa reflexividade de ser – ser é ele mesmo, ser é ser-se, a esse tornar-se de ser – ser é em sendo, esse tornar-se nada, a infinita infinição de si mesmo, o nada da vida da vida, Heidegger chama pensamento e linguagem. É nesse sentido que se deve buscar compreender o que significa um pensar e dizer da experiência de que ser é ele mesmo.

Para essa simplicidade – a experiência de que ser é ele mesmo - faltam palavras. Para essa simplicidade – a experiência de pensamento e linguagem como restituição, a[o] ser, do que ser dá a pensar e a dizer – faltam palavras. Não porque não hajam palavras suficientes na linguagem mas porque a linguagem das palavras só muito raramente fala desde essa simplicidade. Nessa simplicidade, a diferença entre palavra e coisa recebe um outro teor, o teor da experiência. Do ponto de vista do uso público e privado da linguagem, a linguagem se define como uma face de Jano, uma face dupla e híbrida, como uma face

⁷ *idem*, p.24.

⁸ *idem*, p.24.

dialética que fala de si ao mesmo tempo em que fala de outra coisa. Dizemos maçã. Com a palavra maçã, tornamos de algum modo presente a maçã, ou ainda, tornamos presente a maçã ausente, aquela que é a maçã em “carne e osso”. Com a palavra maçã não podemos saciar a fome mesmo quando admitimos que ao saciar a fome com uma maçã o fazemos no âmbito dessa palavra. A diferença entre palavra e coisa foi compreendida numa certa perspectiva, na tradição que dominou historicamente a vida do pensamento. Aristóteles a definiu como símbolo, como a faculdade de remeter a outra coisa ao remeter a si mesmo⁹. A linguagem humana de há muito se define como evidência metafísica, como o que sempre traz para a realidade das coisas um algo mais, algo que se encontra para além das coisas. A linguagem humana de há muito se define como a grande evidência de que as coisas são mais do que elas mesmas, de que as coisas têm algo que as transcende e excede, a saber, um significado sempre oculto às próprias coisas. Definida como símbolo e imagem, a diferença entre palavra e coisa foi entendida como a estranha adição de um significado à existência pura e simples das coisas. Fala-se, assim, de um sentido oculto das coisas. Por sentido oculto das coisas entende-se não tanto que as coisas tenham dentro de si o significado de si mesmas, mas que o seu significado lhes é sempre oculto, cabendo à linguagem dos homens atribuí-lo, conferi-lo, estabelecê-lo. Nessa direção, fala Aristóteles do significado que a alma confere às suas disposições, *pathemata tes psyches*, ao modo em que se dispõe desde as coisas para as coisas. Essa compreensão de linguagem, da diferença entre palavra e coisa que sustenta o entendimento comum, tradicional da relação entre pensar e dizer é surda para a experiência da simplicidade de que ser é ele mesmo. A tarefa de um pensar e dizer da experiência implica, portanto, a exposição (pensar e dizer) das coisas, elas mesmas. Pois onde está o mistério e o significado oculto das coisas?

O que nós vemos das cousas são as cousas.
Por que veríamos nós uma cousa se houvesse outra?
Por que é que ver e ouvir seria iludirmo-nos
Se ver e ouvir são ver e ouvir?¹⁰.

⁹ Aristóteles. *De interpretaetione*. 16 a 3-7, tradução do grupo Ousia, IFCS (UFRJ).

¹⁰ Poema XXIV do “Guardador de Rebanhos”. PESSOA, Fernando. *Obra poética. Poemas completos*, Nova Aguilar, Rio de Janeiro: 1983, p. 151.

Esses versos do *Guardador de Rebanhos* e outros tantos versos inconjuntos e caieiros de Fernando Pessoa falam desde a simplicidade da experiência de que ser é ele mesmo.

A espantosa realidade das cousas
É a minha descoberta de todos os dias.
Cada coisa é o que é
E é difícil explicar a alguém quanto isso me alegra,
E quanto isso me basta.

Basta existir para ser completo¹¹

“Por que veríamos nós uma coisa se houvesse outra?” Como entender a diferença entre palavra e coisa? Em que medida o uso da linguagem nos parece evidenciar que por trás das coisas há sempre outra coisa, de outra ordem, mais elevada, menos coisa, mais espírito? O que aconteceria com o pensamento e a linguagem que aprendem a fazer a experiência de que o que “vemos das coisas são as coisas”, de que ser é ele mesmo? Essas perguntas conduzem o pensamento de Heidegger. Primeiro ou segundo Heidegger, o Heidegger de *Ser e Tempo* ou o Heidegger da virada, quaisquer que sejam as fatias de Heidegger, está sempre presente a dedicação a pensar e dizer a experiência da simplicidade de que ser é ele mesmo. A busca de um pensamento e de uma linguagem da experiência marca insistentemente o itinerário de sua filosofia. Em *Ser e Tempo*, Heidegger tenta encontrar novas palavras. “Uma coisa é fazer um relatório narrativo sobre os entes, outra coisa é apreender o ente em seu ser. Para esta última tarefa não apenas faltam, na maioria das vezes, as palavras, mas, sobretudo, a “gramática”¹². Heidegger se arrisca na dificuldade de formar novos conceitos e de cunhar duras expressões, como ele mesmo descreve. Novas palavras não podem, contudo, forjar a experiência. Experiência não se busca, apesar da tão disseminada convicção de que podemos e devemos “fazer novas experiências”. O que marca a tão discutida “virada” no pensamento de Heidegger é um abandono da tentativa sistemática de criar uma nova linguagem para uma nova experiência da experiência da linguagem. Na *Carta sobre o Humanismo*, Heidegger expõe a questão de um pensar e um

¹¹ Poemas inconjuntos, n. 272 dos poemas completos de Alberto Caieiro, *idem, op. cit.*, p.168.

¹² Heidegger, Martin. *Ser Tempo*, § 7, tradução de Marcia Chehab de Sá Cavalcante, Petrópolis: Vozes, 2006.

dizer da experiência como um pensamento que tem pouco a dizer, que fala a linguagem do pouco e da pobreza, e como um pensar-dizer que fala, numa outra primeira vez, as palavras já ditas e esvaziadas pela metafísica. Duas passagens da *Carta* são decisivas. A primeira quando Heidegger afirma que: "Caso o homem ainda deva encontrar o caminho da proximidade do ser, terá de aprender primeiro a existir no inominado. Terá que conhecer o extravio do público e notório e também a impotência do privado. Antes de falar, o homem terá que deixar-se apelar pelo ser mesmo com o risco de, sob tal apelo, ter pouco ou raramente algo a dizer. Somente assim se restituirá à palavra a preciosidade de sua essência e ao homem a habitação para morar na verdade do ser"¹³. E a segunda ao insistir que quando "o pensamento se concentra na consideração dessas simples referências", impõe-se a tarefa de procurar para essas relações "a palavra devida dentro da linguagem de há muito tradicional da metafísica e de sua gramática"¹⁴. Poder suportar não ter o que dizer, poder suportar ter de dizer de certo modo. Ser capaz de viver no silêncio da linguagem e na sua repetição. Esses dois movimentos constituem o que Heidegger chama, em sua obra tardia, por-se a caminho da linguagem.

Para compreender o que significa por-se "a caminho da linguagem" é mister levar à máxima consequência o verso de Hölderlin que norteia esse duplo movimento – qual seja: "é no perigo que cresce o que salva". Se a metafísica é o grande perigo do homem, o lugar em que ele se perde da experiência da simplicidade de ser enquanto o que é ele mesmo, é nesse perigo que cabe habitar, pois esse perigo é, paradoxalmente, a vida do homem. Evitar as palavras da metafísica, tais que ser, vida, alma, espírito, substituindo-as por coisa, existência, corpo, carne não basta para evitar o perigo da metafísica. O perigo da metafísica não é algo que se possa evitar, mas habitar, ou seja, exigir "um estudo profundo, uma aprendizagem de desaprender", como dizem outros versos caieiros de Fernando Pessoa. O que cabe aprender a desaprender? Trata-se de aprender a desaprender a ver por trás das coisas outra coisa. Trata-se de aprender a desaprender que a linguagem é o acréscimo às coisas de significações diversas das coisas. Trata-se de aprender a desaprender o que entendemos por linguagem. Pois o apelo de ser se cumpre precisamente também quando o pensamento e a linguagem nada querem saber do ser.

¹³ HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*. *Op. cit.*, p.33/34.

¹⁴ *idem*, p.55.

A propalada “virada” no pensamento de Heidegger consiste, essencialmente, numa virada do sentido de virada, que a expressão superação da metafísica arrasta consigo. Superar a metafísica não significa falar de corpo quando a metafísica fala de alma e espírito, falar de imanência quando antes se falava de transcendência. Superar a metafísica não é virar a metafísica de cabeça para baixo, como reivindicaram em direções opostas Hegel e Marx, mas tornar, voltar a metafísica para a infinita infindição de ser, (vida da vida). Se metafísica é recusa de ser, por medo ou prepotência, medo ou prepotência de ser é sempre ainda resposta ao apelo de ser. Em toda resposta metafísica ressoa o apelo de ser. O que cabe é ouvir a ressonância desse apelo na surdez extrema de um mundo fundado no esquecimento de ser, da técnica e produção globais, da instrumentalização de tudo, da surdez do tédio e da indiferença. O que vai caracterizar a obra dita tardia de Heidegger é literalmente uma **escuta** do dizer da metafísica, do seu modo de dizer e exprimir, de suas entoações. Heidegger volta a atenção do pensamento para os atos concretos de como linguagem é a linguagem, acentuando, ritmando, associando, soando, imaginando. Volta a atenção para a ação do dizer, sem querer dizer nada mais do que o dizer. Parodiando Fernando Pessoa, pode-se sumarizar a reflexão de Heidegger sobre a linguagem da seguinte maneira: o essencial é saber dizer, saber dizer sem estar a pensar que se vai dizer, saber dizer quando se diz¹⁵. O essencial é ouvir o que a linguagem diz da linguagem em seu dizer.

Em dezembro de 2000, realizei uma série de palestras de introdução à leitura do texto de Heidegger *A caminho da linguagem* para os alunos de graduação da Universidade de Södertörn, em Estocolmo. A Babel de tantas línguas mostrou-se uma experiência extremamente enriquecedora. A maior dificuldade por parte dos alunos foi a ansiedade por saber o que estava além das palavras. E além das palavras não havia nada. O que havia era apenas a palavra na transparência ou “superficialidade”¹⁶ de sua ação. A grande dificuldade é a sede metafísica de coisas por detrás, para além e aquém das coisas. Essa sede nem reconhece de que tem sede, ou seja, de que tem sede de metafísica quando se trata da linguagem, pois afinal a linguagem aparece como o que está sempre falando de coisas que ela mesma não é. Assim, parece que, do ponto de vista da linguagem, a metafísica não

¹⁵ O essencial é saber ver./Saber ver sem estar a pensr./Saber ver quando se vê/Nem ver quando se pensa, in PESSOA, Fernando. “Guardador de Rebanhos”, XXIV, *op cit*, p.151.

¹⁶ Para usar um termo do professor Gilvan Fogel.

é metafísica, mas a própria física da linguagem: já que a linguagem está sempre referido-se a outra coisa enquanto se refere a si mesma. Mas o problema central do livro de Heidegger, que traz o título *A caminho da linguagem*, é “aprender a desaprender”, lembrando novamente pessoa, que a linguagem consiste na diferença entre palavra e coisa. Por-se a caminho da linguagem é voltar-se para a experiência da linguagem, colocando-se à escuta do dizer da linguagem. Trata-se de um grande esforço de voltar a atenção do pensamento ao agir da linguagem, enquanto restituição a[o] ser do que ser dá a pensar. Assim compreendido, o livro *A caminho da linguagem* volta a atenção para o dizer da linguagem e não para coisas por detrás, além ou aquém da linguagem. Por isso, a tarefa de um pensar e dizer da experiência consiste em “trazer para a linguagem a linguagem como linguagem”¹⁷.

O que significa trazer para a linguagem a linguagem como linguagem? Como trazer para a linguagem a linguagem como linguagem? A questão é, como insistimos, o pensamento e a linguagem da experiência, o pensar-dizer da experiência. Heidegger obstina-se em ressaltar, de todo modo possível, esse “da”. Não se trata de pensar e dizer a experiência, mas do pensar e dizer **da** experiência. A insistência no valor do genitivo duplo, que na gramática clássica é designado como genitivo subjetivo e objetivo, atravessa igualmente o todo de sua obra. A “questão **do** ser” é sempre tematizada nessa duplicidade genitiva, pois essa expressão diz tanto a questão que trata do ser como a questão que ser ele mesmo coloca e levanta. O ponto cego de seu pensamento está nessa volta da substantivação de ser na sua obstinada tentativa de dessubstantivar ser. No importante ensaio *Da essência da verdade*, podemos acompanhar formalmente a discussão da essência da verdade com base nesse duplo genitivo “da”. Parte de uma tematização da essência da verdade para alcançar a exposição da verdade da essência. O “jargão” de Heidegger, segundo o termo usado por Adorno, as suas “figuras de linguagem”, bem longe de figurativas, são extremamente literais, exprimem precisamente a restituição para o ser do que ser dá a pensar, ou seja, a ação concreta da linguagem como reflexividade de ser. Nessas expressões genitivas, Heidegger procede segundo as leis extraordinárias do tempo de uma repetição: se repetirmos consecutivamente, isto é, entediada e automaticamente, sem nuances de dinâmica, “essência da verdade essência da verdade essência da

¹⁷ *Die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen*, Heidegger, Martin. *A caminho da linguagem*, trad. Marcia Chehab de Sá Cavalcante, Petrópolis. ed. Vozes, 2015.

verdade...”, é provável, quase certo, que invertamos a sequência e digamos, no meio da série “essência da verdade...”, "**verdade da essência...**". À primeira vista, jogo formal, peripécias linguísticas da repetição, brincadeiras de associações eufônicas. Mas o que de fato ocorre é que toda expressão genitiva do tipo “essência da verdade” já pensou igualmente a verdade da essência como sua repercussão incontável. A imagem de circularidade que acompanha inúmeras formulações de Heidegger tais que ser e tempo/ tempo e ser, essência do fundamento/fundamento da essência, linguagem da experiência/experiência da linguagem, pensamento da linguagem/linguagem do pensamento, etc, ensina o pensamento a desaprender a argumentar para enfim aprender a “seguir os passos de um mostrar”¹⁸. Nessa circularidade, aprende-se a desaprender a metafísica da linguagem, a convicção metafísica de que a linguagem exprime sempre algo que se encontra no âmbito da não linguagem, do extra-linguístico. A suposição de que a linguagem refere-se a algo que ela não é em referindo-se a si mesma, de que a linguagem é símbolo de um mundo não-linguístico ou pré-linguístico vê-se abalada. Será uma tal experiência, na verdade, a idealização mais extrema de que tudo é discurso? Mas será idealização dar-se conta de que ao dizer maçã dizemos sempre e necessariamente que estamos a dizer maçã? E de que modo uma tal compreensão de que o dizer sobre as coisas diz, sempre e necessariamente, que se está a dizer sobre as coisas pode corresponder à compreensão das coisas como coisas e não como outras coisas?

A convicção de que a linguagem não é uma física, mas uma meta- ou hiperfísica baseia-se numa compreensão de que o real é simples aparência ou manifestação de uma idéia, essa sim exemplar, essencial. Os meandros dessa imagem consagrada do platonismo tecem-se num certo entendimento da relação entre pensamento e linguagem. Segundo esse entendimento, pensamos e depois traduzimos ou transpomos o que pensamos para a convenção das palavras visando a maior adequação possível à referência que sustenta aquilo que pensamos. O Outro lado dessa mesma moeda é considerar as estratégias do pensamento como transposições de funções gramaticais¹⁹. Quando a relação entre pensamento e linguagem se expõe na duplicidade genitiva, cunhada em expressões do tipo

¹⁸ No texto Heidegger, Martin. *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1976, Heidegger diz que “não se trata de seguir uma série de proposições e enunciados argumentativos mas de seguir os passos de um mostrar”, p.2

¹⁹ Cf. as investigações sobre as categorias de Aristóteles feitas por Tredenlemburg e por Emile Benveniste.

“pensamento da linguagem”, admite-se que a linguagem possui ela mesma um pensamento. Isso já está dito na formulação comum e usual “pensamento da linguagem”. No duplo genitivo, expõe-se a impossibilidade principal de se pensar sobre a linguagem e, assim, transformar a linguagem num objeto para a representação de um sujeito pensante. Entre o pensamento e a linguagem não existe a distância teórica necessária para se colocar o sujeito pensante “aqui” e a linguagem pensada “lá”. A evidência de que parte todo esforço por um pensamento da linguagem consiste em que pensamento é linguagem. Afirmar que pensamento é linguagem distingue-se de enunciados formalmente idênticos como “gato é animal”, “branco é cor”. Pensamento não é a diferença específica de um gênero mais universal, no caso, a linguagem. Pensamento é linguagem equivale mais a afirmar que um é dois. O pensamento de Heidegger leva ao extremo a amplitude circular da afirmação de que pensamento é linguagem, de que um é dois.

A caminho da linguagem tem início discutindo a afirmação de que pensamento é linguagem. Essa afirmação foi feita por Johann Georg Hamann (1730-1788), adversário incansável de Kant, inspirador profundo da tradição romântica que se estende de Herder, Goethe, Jacobi, Humboldt, Schleiermacher, Hegel até Kierkegaard, Nietzsche e Heidegger. Hamann foi o grande pensador moderno do pensamento da linguagem. A afirmação “pensamento é linguagem” foi pronunciada no seguinte contexto: “se fosse tão bom orador como Demóstenes, haveria de repetir três vezes uma única palavra: pensamento é linguagem, logos. Nada mais faço do que morder esse osso e haverei de roê-lo até morrer”. Hamann chama de palavra o que habitualmente se define como uma frase ou proposição – pensamento é linguagem. Ele não reivindica que se investigue e compreenda essa palavra, mas que se **repita** essa palavra e, ainda mais, que se a repita **três vezes**. Por que repetir ao invés de investigar, discutir, explicar? Por que repetir três vezes? Heidegger segue, literalmente, a admoestação de Hamann e assume como tarefa de seu pensamento “trazer para a linguagem a linguagem como linguagem”. Repete três vezes a palavra linguagem e toma essa palavra na acepção extensiva de que pensamento é linguagem. Nessa repetição, a palavra linguagem diz simultaneamente o mesmo e algo diverso. Nessa repetição, a linguagem nada diz a não ser que a linguagem diz. Nessa repetição, Heidegger faz um rasgo, tal uma pintura do artista italiano Lucio Fontana,



Lucio Fontana. *Concetto spaziale*.

na base lógica que sustenta a interpretação tradicional da essência da linguagem²⁰. A repetição por três vezes da linguagem na expressão “trazer para a linguagem a linguagem como linguagem” imobiliza as três leis fundamentais da lógica, o princípio da não contradição, da identidade e do terceiro excluído. Suspende, coloca em parênteses, em sentido fenomenológico, essas três suposições da lógica hauridas de um certo entendimento da diferença entre pensamento e realidade, mordendo o osso da linguagem não para um fim de esclarecimento ou explicação, mas desde a linguagem, para a linguagem, no modo de agir da linguagem. “Trazer para a linguagem a linguagem como linguagem” significa, assim, trazer a linguagem para a concretude de sua ação. O que faz a linguagem? A linguagem diz.

A linguagem diz. Com essa formulação, Heidegger nos ensina a desaprender o entendimento tradicional de linguagem. Linguagem não se opõe às coisas desde que as coisas não sejam mais ou menos do que as coisas, ou seja, o seu modo de dar-se. E o que mostra que as coisas não são outra coisa do que o que elas mesmas são é a linguagem. Pois linguagem é o modo de dar-se da doação como tal. Mas o que se desaprende? Como se define o entendimento tradicional da linguagem? Em sua virtude de sua ressonância

²⁰ Cf. Heidegger, Martin. GA 38, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, Sommersemester 1934, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1998.

histórica, a definição paradigmática da linguagem encontra-se no escrito de Aristóteles, *De interpretaetione*. A passagem de Aristóteles que sempre retorna, nas várias discussões de Heidegger sobre a linguagem, é a seguinte: "*De um lado, os sons da voz são símbolos das disposições da alma, de outro, as marcas escritas o são dos sons da voz. E assim como as letras não são as mesmas para todos, do mesmo modo também os sons. São idênticas em todos as disposições da alma, das quais os sons são os primeiros signos, como já são também as mesmas coisas, das quais aquelas são semelhanças*"²¹. A linguagem é definida com base na linguagem falada. De certo modo, pode-se ler, nessa definição de Aristóteles, que a linguagem diz. A fala é definida desde a fala humana, entendida como articulação de vocábulos, que são por sua vez uma justaposição de signos arbitrários, ou seja, sem significação intrínseca e sim por convenção. As palavras correspondem às disposições da alma à medida que as mostram e indicam mediante semelhança, e as disposições da alma correspondem às coisas à medida que as mostram e indicam, mediante semelhança. Aristóteles supõe a ação da linguagem como a ação de significar, de dar sentido às coisas a partir de uma concepção da essência de coisa. Esse entendimento perpassa e sustenta toda a história de reflexão sobre a linguagem, mantendo-se à base da filosofia da linguagem de Humboldt que caracteriza a ação da linguagem como expressão. Em *A Caminho da linguagem*, Heidegger estica a corda da tradição que liga Aristóteles a Humboldt não para rompê-la, mas para ouvir os seus harmônicos, seus outros tons e entretons. Concentra a sua reflexão na relação entre o mostrar, o ouvir e o fazer soar, ou seja, na ação soante e sonante da linguagem para reencontrar o tom elementar da ação da linguagem. A questão de Heidegger não é apresentar as metáforas da escuta em lugar das metáforas do olhar e da visão, mas per-seguir e descrever a ação da linguagem, a concretude do fato de que a linguagem diz. Nessa concretude, perde a importância quem diz e o que se diz. Nessa concretude, perde importância todo sujeito e todo predicado, assumidos como o que pré-existe à linguagem. Pois assumindo-se que a linguagem diz, assume-se que quem diz e o que se diz se fazem como sujeito e como predicado na linguagem, pela linguagem, desde a linguagem. Assumindo-se que a linguagem diz, assume-se que o verbo dizer é a própria descrição, demonstração, exposição da verbalidade de toda ação. Para pensar e dizer a experiência de ser enquanto o que é ele mesmo é preciso, antes de mais nada, pensar

²¹ Cf. Aristóteles. Tratado Da interpretação, 16 a 2-8, tradução do grupo Ousia, IFCS (UFRJ).

radicalmente a essência do agir. A ação da linguagem é a ação do dizer, a sua “saga como sinal” (UzS, p.254), é a ação própria do verbo.

A linguagem diz. *Die Sprache spricht*. No original, a frase estaria, do ponto de vista formal, mais próxima de algo como “o dizer diz”, pois o verbo *sprechen* traz o mesmo étimo que o substantivo *Die Sprache*. Essa particularidade formal define o que, na antiga retórica, chama-se de figura etimológica. A linguagem de Heidegger²² está repleta de figuras etimológicas: “o mundo mundaniza” (*die Welt weltet*), “o nada nadifica” (*Das Nichten nichtet*), etc. A figura etimológica desarma a armadura da substantivação, devolvendo os substantivos para a sua ação, o seu verbo, ou melhor, para o seu tempo. Pronunciando o dizer (a linguagem) diz, o mundo mundaniza, o nada nadifica, Heidegger impede, freia o vício metafísico de buscar algo outro, mais geral e universal, para definir o seu modo próprio de dar-se. A linguagem diz – não alguma coisa e não desde alguém, seja um indivíduo ou uma coletividade. A linguagem diz, ou seja, o acontecer da linguagem é em si mesmo a linguagem do acontecer, a ação da linguagem é linguagem da ação. (Que a língua grega tenha reservado o termo *poiesis* para dizer a ação do fazer e que a palavra derivada “poesia” se tenha guardado em todas as línguas europeias modernas, faz aparecer que a ação da linguagem é a sua poética. Faz parte do consenso interpretativo da filosofia de Heidegger que seu pensamento sobre a linguagem se ocupa da poesia, fundando uma espécie de hermenêutica literária. As interpretações que Heidegger faz de vários poetas e poemas é motivo de grande debate. São ou bem adotadas como paradigma e “método” ou rechaçadas como uma ditadura sobre a poesia²³. Mesmo que seja assim, uma outra questão transparece nos seus escritos, que não trata de discutir poéticas de poetas ou transformar filosofia em crítica literária, mas de fazer aparecer a poética da linguagem, isto é, a linguagem na ação de seu acontecer). A apaixonante e tantas vezes alucinante reflexividade da linguagem – no sentido de que todo dizer de alguma coisa é sempre um dizer que se está a dizer alguma coisa – expõe a ação do dizer no modo de um particípio presente, eminentemente gerundivo. Em tudo que se diz, disse e venha a dizer sempre se está dizendo

²² Sobre as inovações da língua alemã realizadas por Heidegger e o sentido filosófico dessas inovações, conferir o importante estudo de Erasmus Schöfer. *Die Sprache Heideggers*, Pfullingen: Neske, 1962

²³ Sobre a influência de Heidegger sobre a crítica literária, cf. Ruprecht, Erich. “Heideggers Bedeutung für die Literaturwissenschaft” in *Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften*, Berna, 1949 e, contra Heidegger, pode-se ler, dentre outros, Meschonnic, Henri. *Le langage Heidegger*, Paris: PUF, 1990.

o dizer da linguagem. A linguagem diz – evidencia que o modo essencial do agir é fundamentalmente gerundivo. A linguagem diz significa, mais explicitamente, que a linguagem está dizendo, em tudo que diz, disse e possa vir a dizer. Essa expressão descreve a temporalidade própria da ação não mais como um tempo cronológico, mas como o tempo interno da ação. A ação – pensada desde, na e pela ação da linguagem – consiste na exposição de seu tempo interno, ou melhor, de seu modo de dar-se e agir, de estar sendo. Redefinir a ação como con-sumar, como conduzir uma coisa à plenitude de sua essência, é agir desde o modo de ser, no ritmo do tempo interno de um estar acontecendo. A distinção entre tempo cronológico e tempo interno da ação era clara para os gregos. Mesmo Aristóteles, que inaugura o sistemático esquecimento da poética da linguagem em favor de uma lógica linguística, define o verbo, *rhema*, em *De interpretaetione*, como o nome que leva em conta o tempo. Contudo, o que ele exemplifica como “tempo” é o tempo presente, “eu ando”, negando ao que chamamos de tempo passado e tempo futuro a acepção de tempo. Assim, eu andei e eu andarei não são verbos, isto é, não definem o verbal, a ação de um verbo. O que define a ação de um verbo é o seu modo de agir, o seu tempo interno, o seu ritmo próprio, a saber, o “andando”, pois ontem ou amanhã, quando andei ou quando haverei de andar, o que define o verbo andar é o andando. Em sua ação própria, quer se passe ontem ou hoje, no passado ou no futuro, o que decide o agir desse verbo é o ritmo interno da ação, a sua dinâmica própria, o seu aspecto. O andando, o agindo, o dizendo – o caráter gerundivo – caracteriza-se por uma continuidade. Continuidade não significa, porém, o parado da permanência. Ação, verbo define-se como o que se opõe a todo parado e permanente, a tudo que é inativo, morto, estático. O dizendo, o andando, o agindo – a continuidade de toda ação – é continuidade à medida que abriga alteração, mudança, num certo ritmo. Ritmo é, propriamente, interrupção de um contínuo, descontinuidade. O tempo interno da ação caracteriza-se por uma continuidade ritmada e, assim, por uma continuidade descontínua. Assim, o andando de todo andar, o agindo de todo agir, o dizendo de todo dizer é o ritmo de alternância entre andar e não andar, entre agir e não agir, entre dizer e não dizer. Na ação da linguagem, Heidegger descreve a essência de toda ação como uma continuidade descontínua, como continuidade ritmada e ritmo de uma continuidade, como o ritmo de ser e não-ser. O dizer da linguagem, o estar a dizer em tudo o que se diz e não se diz, em tudo o que se disse e não se disse, em tudo o que se dirá e não se dirá, a ação da

linguagem é, portanto, essencialmente, ritmo. No seminário sobre Heráclito realizado juntamente com Eugen Fink, no inverno de 1966/67, Heidegger assume expressamente a posição do musicólogo Trasyboulos Georgiades, afirmando que, para os gregos, o ritmo é o substrato da linguagem, da linguagem que chega e vem a nós. Estabelece uma oposição, hoje ainda muito pouco observada, entre uma compreensão da linguagem como ritmo e da linguagem como sistema de proposições e significações. Segundo Heidegger, assumida e pronunciada como ritmo, a linguagem diz a coisa e não um sentido e um significado da coisa. Essa mesma compreensão guia o pensamento de Nietzsche e pode ser investigada nas cartas que escreveu ao músico Carl Fuchs²⁴. Para se aprofundar em que sentido a linguagem se define como ritmo é preciso observar e investigar como os gregos entenderam a essência da ação como temporalidade, duração ou ritmo interno de um acontecer e não como o tempo de uma cronologia. O entendimento “impróprio” da essência da ação a partir de um esquema do tempo cronológico define a ação como a produção de um efeito, cuja efetividade se avalia pela sua utilidade, define a ação, portanto, como teleologia causal. Essa impropriedade se deve a uma incompreensão da temporalidade interna da ação, ou seja, da essência do ritmo de um acontecer. Essa incompreensão – fundamento da metafísica – não se deixa, porém, sanar por uma transposição das categorias gramaticais da língua grega para filosofemas contemporâneos. Pois para entender os fenômenos na língua grega, que os gramáticos chamam de “aspecto” ou “tempo interno do verbo”, é preciso estar sintonizado com o acontecer do ritmo enquanto ritmo do acontecer. É preciso, em outras palavras, estar sintonizado na experiência da simplicidade de que ser é ele mesmo.

Na sintonia com o acontecer do ritmo enquanto ritmo do acontecer, faltam sempre palavras. As palavras soam vazias de significado e sentido, aparecendo apenas na sua ação de palavra. O que Heidegger busca é demorar-se nessa falta, escutar a falta, deixar vazia a falta, ou seja, entregar a falta ao ritmo de seu acontecer. O procedimento de Heidegger é como o de Hamann, repetição, ruminação sonora do pouco e da falta, que constitui a linguagem. Repete, literalmente, dizendo sempre três vezes, e três vezes três, chegando mesmo a esvaziar a própria frase tão repetida “a linguagem diz”. Em seu esvaziamento, a frase repetida dá lugar a uma outra frase, mais vazia ainda, ainda mais pobre de todo sentido e significação, qual seja, “a linguagem é linguagem”. Repete, literalmente, dizendo

²⁴ Cf. Nietzsche, Friedrich. *Briefwechsel*. Berlin: de Gruyter, 2000, p.1225-1228 e p.1312-1313.

três e muitas vezes três vezes, a linguagem é linguagem. Toda repetição cansa. Quando cansa, quebra-se a continuidade. Quebrando-se a continuidade, dá-se o ritmo. O que, para muitos, não passa de retórica, de falação vazia, é ação concreta de compreender a pronúncia do dizer da linguagem na e pela pronúncia do dizer da linguagem. Assim é que a frase repetida “a linguagem é linguagem”, de repente, subitamente, recebe um outro tom, pronuncia-se num outro ritmo e em lugar de “a linguagem é linguagem”, podemos ler “a linguagem é: linguagem”. A repetição sucessiva, automática se interrompe, no modo que lembra mais uma vez o quadro de Fontana. Surge uma pausa, uma pausa de ligação, que se pronuncia na pontuação dos dois pontos, os dois pontos de uma tomada de fôlego. No súbito e repentino dessa pausa, surgida na repetição vazia e esvaziada das palavras, pode surgir uma outra compreensão. Inúmeros são os exemplos dessa interrupção surgida, de repente, subitamente, numa repetição exaustiva, ao longo da obra de Heidegger. Podemos acompanhar quantas vezes o núcleo das leituras que faz de outros pensadores e poetas encontra-se na atenção aos acentos, vírgulas, dois pontos, travessões. Na verdade, é Heidegger que busca acompanhar e aprender o que acontece com o pensar e o dizer quando uma pausa súbita e inesperada interrompe os hábitos de dizer e pensar, que impõem à compreensão uma falta de sintonia com a experiência. Heidegger afirmou, como o fêz São Jerônimo, que ler e interpretar é, de certo modo, violentar. No importante ensaio *O que é metafísica?* de 1929, tematiza o nada seguindo o modo em que, coloquialmente, o nada se pronuncia na fala falada do dia-a-dia, quando se diz, por exemplo, “ah, não foi nada não”, “é algo e não um nada”, etc. Heidegger repete essas expressões e, de repente, detém-se, mediante um travessão, no nada, descobrindo que o nada nadifica, é uma ação especial e radical. Para dar-se conta do nada é preciso encontrar-se numa disposição de escuta, propiciada pela angústia. Na leitura que faz do coro da Antígona de Sófocles, tão violenta para a indisposição filológica, Heidegger concentra-se num sinal de dois pontos, segundo vários filólogos inexistente no original. Ao invés de ler “Pondo-se a caminho em toda parte/desprovido de experiência em nada”, Heidegger lê “pondo-se a caminho em toda parte/ desprovido de experiência: (chega) no nada”²⁵. Essa pontuação só é possível quando se ouve “a palavra grega, a fim de termos no ouvido algo de seu som”. Num de seus livros mais importantes, *Der Satz vom Grund*, o princípio de razão e fundamento (1957), em que

²⁵ cf. Heidegger, Martin. *Introdução à metafísica*, trad. Brasileira de Emmanuel Carneiro Leão, *op. cit.*, p.170.

Heidegger discute o princípio enunciado por Leibniz de que nada é sem razão, *nihil est sine ratione*, temos o exemplo mais exaustivo de que interpretar é ouvir. Sim, pois a ação da linguagem consiste no gesto radical de uma interpretação da historicidade de ser, interpretação que só se cumpre numa escuta decisiva do tempo interno, do ritmo de ser. Heidegger assevera como lento o ritmo de uma compreensão, pois sendo sempre uma história, a compreensão chega a nós, a tempo, no seu tempo. O lento da compreensão obriga o exercício de uma escuta onde não mais se “lê” o princípio de razão (fundamento), mas se lhe dá ouvidos, se lhe escuta. “Por isso dizemos intencionalmente: o princípio de razão (de fundamento) soa”²⁶. Em todo o livro, está em questão a compreensão como escuta do lento, como lentidão de uma escuta. Heidegger critica a sua posição no ensaio “Da essência do fundamento” de 1929 por “não ter ouvido o modo de dizer dessa frase” e apenas ter lido a frase com olhos. Reivindica um ler com ouvidos e pontua, cadencia essa frase que não mais diz “nada é sem razão” e sim “nada é. sem razão”. No volume *A caminho da linguagem*, vários ensaios lêem o poema *A palavra* de Stefan Georg, e o verso final “Nenhuma coisa que seja onde falta a palavra”. A leitura-escuta de Heidegger pontua o verso do seguinte modo: “nenhuma coisa. Que seja onde falta a palavra”. E voltando a *Ser e Tempo*, ainda hoje pouco se percebeu como a substantivação de ser *Das Sein* corresponde a esse modo de ser sempre esquecendo de ser para ser que é *Dasein*.

Há muito o que se comentar sobre as pontuações de Heidegger, sobre sua atenção às pausas, acentos, cadências e entoações do dizer da linguagem. Guardemos, nesse momento, não as respostas de Heidegger, mas as questões que seu pensamento da linguagem dá a pensar. Heidegger nos dá a pensar que compreender, ler, interpretar é escutar. Escutar a poética da linguagem, escutar a ação da linguagem. A leitura que faz do poema de Stefan Georg é de importância para se entender de que modo interpretar é escutar. Escuta não é, como já aludimos, uma metáfora em substituição da tradicional metáfora de olhar as coisas com os olhos da alma. Escutar é escutar, ou seja, guiar-se, orientar-se pelas leis do tempo, do que chega a nós, como memória e história, no jogo inesgotável de memória e criação. O pensamento central de Heidegger é de que o dizer, a saga da linguagem acena, dá os sinais. A saga da linguagem acena, dá os sinais de sua ação,

²⁶ Cf. Heidegger, Martin. Gesamtausgabe, Abt. 1, Veröffentlichte Schriften 1910, Der Satz vom Grund, Frankfurt am Main: Klostermann, 1997, p.14.

isto é, do tempo interno do acontecer. Nesse sentido, Heidegger define ainda a questão, falando do “acontecer (apropriador) que vigora no dizer (na saga da linguagem)” (*Das in der Sage waltende Ereignis*)²⁷. Heidegger tematiza o acontecimento apropriador do dizer da linguagem, quando se apresenta a necessidade de um novo olhar no que é, desde sempre, familiar e conhecido, habitual e estabelecido, rotineiro e desprovido de problemas. O novo olhar define-se como o que se passa a escutar no que desde sempre está a soar. Acontecimento apropriador é uma tradução literal e assim insatisfatória do estar acontecendo do acontecer. Há em todo som um outro som. O que o acontecimento apropriador – o estar acontecendo - no dizer da linguagem concede é a experiência de que há em todo som um outro som. A fenomenalidade do sonoro reside, precisamente, em que todo som já é nele mesmo outros sons, os seus harmônicos. O elemento, o elementar no fenômeno do sonoro consiste em que o “um é em si mesmo diverso”, para usarmos a linguagem de Heráclito. O “outro” som não é o segundo, o que vem depois, em função ou por causa do que lhe antecede. O “outro” som é outro ao mesmo tempo, conjuntamente com o som, que percebemos e consideramos o “primeiro”, a “unidade”. Aqui, não vale a cronologia do antes e depois, mas a sincronia do mesmo. O um não é por causa do outro, e nem o outro por causa do um. Um e outro se constituem reciprocamente de tal modo que havendo um, há outro, não havendo um, não há outro. No elemento do sonoro, a diferença entre um e outro nada é mais é do que tempo. Não o tempo cronológico, mas a temporalidade da ação de diferenciar-se. A temporalidade da ação de diferenciar-se é jogo do ritmo, o jogo da distância próxima e da proximidade distante. É a temporalidade do sendo. Temporalidade da ação de diferenciar-se, diferença como ritmo, transparece quando se escuta que - é perto, é longe; não é perto, não é longe - pois o perto é sempre ainda um certo longe como o longe é sempre ainda um certo perto. É nesse entendimento do ritmo interno da diferença, do diferenciar-se, que se deve apreender de que modo um outro som já sempre soa no som que se escuta. Essa rítmica da diferença é o sentido orientador do que desde Nietzsche se apresenta como problema da filosofia, o problema da superação da metafísica. Superar a metafísica não é negar a história, mas escutar a temporalidade interna do fazer da história. Superar a metafísica é ouvir o mesmo no outro tom de si mesmo.

²⁷ Heidegger, Martin. *A caminho da linguagem op.cit.*, p.153.

“Nenhuma coisa que seja onde falta a palavra”. Nesse verso soa ao mesmo tempo: “Nenhuma coisa. Que seja onde falta a palavra”. No verso está a soar conjuntamente que um “é se dá quando a palavra se interrompe”²⁸. As inúmeras pausas, pontuações de Heidegger não são mais do que a ação concreta da linguagem em que dizer é dar tempo às coisas. Dar tempo às coisas, relacionar-se com as coisas na medida de seu tempo, sintonizar-se com a experiência, com o ritmo do acontecer, isso é linguagem, linguagem no seu dizer, na sua saga. As pausas, dois pontos, travessões, acentos, são os sinais de que as coisas são tempo e não que as coisas estão no tempo. Esse é o dizer da experiência, na duplicidade genitiva de ser o que a experiência diz e o que se deixa dizer em sintonia com a experiência. Se o dizer da experiência implica um desaprender a definição sedimentada da linguagem como diferença entre palavra e coisa, entre espiritual e real é porque, no dizer da linguagem, coisa não é coisa nenhuma, ou seja, coisa não é o significado substancial e categorial que a vontade de controle imprime às coisas. “Mas onde afinal as estrelas não são senão estrelas/Nem as flores senão flores/ Sendo por isso que lhes chamamos estrelas e flores”, indaga outro verso de Fernando Pessoa. Quando falta a palavra, quando se interrompe a palavra, não aparecem outras coisas, mas simplesmente que coisa não é a essência substancial que, por hábito, tomamos como o ser coisa das coisas. Quando falta a palavra, quando a palavra se interrompe, dá-se às coisas o seu tempo para que uma palavra ou silêncio possa acontecer. Pois as palavras, que se dizem em sintonia com a experiência, não se escolhem, acontecem. Coisa não é coisa alguma, isto é, o ser coisa das coisas não é nenhuma outra coisa, mas simplesmente o modo de ser coisa da coisa que é. Esse modo é o tempo interno das coisas, pois como diz Heidegger mediante outra figura etimológica, coisa é um coisar, isto é, o tempo (a ação) do seu modo de ser. Não sendo coisa alguma, não sendo a determinação categorial e substancial de coisa, não sendo ente simplesmente dado, coisa não pode se definir como o que se opõe à palavra. Pois a distinção entre palavra e coisa fundamenta-se numa compreensão de coisa como substância, extensão, objeto, ou seja, como coisa qualquer unidimensionalizada por sua função, uso e utilidade. Quando, porém, se escuta na lida com as coisas que coisa é o modo de seu tempo, que as flores nada são senão flores, a diferença entre palavra e coisa se apaga não porque palavra vira coisa e coisa vira palavra, mas porque a diferença não mais se define a partir de coisas mas as

²⁸ *Idem*, 149-151.

coisas a partir da ação própria da diferença. Assim, compreende-se as coisas a partir das relações e não as relações a partir das coisas. Assim, compreende-se coisas a partir do acontecimento de mundo e não o mundo a partir de um amontoado de coisas. Coisa não é coisa nenhuma e palavra não é arbítrio algum. Coisa é a palavra de um mundo, a palavra, o ritmo de seu acontecer. Quando falta a palavra, quando a palavra se interrompe, o que surge não são novas palavras, mas um descobrir das coisas como coisas, isto é, o teor da experiência.

O que Heidegger procura não é uma nova filosofia, um novo sistema ou princípio de pensamento liberado da metafísica. Heidegger não está atrás de uma outra vida, melhor, menos contaminada de espírito. A sua obra nos dá a pensar uma escuta tremenda da vida nessa mesma vida, a vida da vida com suas metafísicas, físicas e hiperfísicas. A questão decisiva não é tampouco o que pensamos e dizemos, mas o que nos faz pensar e dizer do modo que pensamos e dizemos a ponto de esquecermos, no pensar e dizer, o que nos faz pensar e dizer. O fato de nos encontrarmos numa tradição que nos ensina com insistência a esquecer o ser, a esquecer de ser para nos ocuparmos com os entes e coisas, para nos preenchermos com ter, que nos ensina sem cansar a seguir os vestígios dos dados, a pensar o ser das coisas como substancialidade e objetividade, a identificar ser com o que possui necessariamente uma razão e um fundamento (pois tudo deve ter uma razão de ser), esse fato é, porém, já sempre uma resposta ao apelo de ser. Tudo isso já é sempre um modo de relacionar-se com a provocação de ser. Por isso, o esquecimento já mostra que há ser, já demonstra o que nos faz pensar e dizer o que pensamos e não pensamos, o que dizemos e não dizemos, o que fazemos e não fazemos. A virada de Heidegger é uma virada no sentido de virada e superação da metafísica, do passado. Percebe que a metafísica não é propriamente um paradigma ou um ponto de partida mas já uma resposta ao imperativo existencial de mundo, de fazer-se presença para o seu presente. Mundo mundaniza, ou seja, mundo nada mais é do que o acontecer de mundo. O acontecer de mundo é, porém, retrair-se como mundo naquilo que surge no mundo. Mundo consiste na força extraordinária de uma presença ausente, de um só mostrar-se na sua própria retração. Falamos de um mundo de coisas, do mundo das coisas, de mundo como somatório de coisas, mas mundo não é coisa alguma. A virada de Heidegger pode ser descrita como uma atenção acirrada à presença ausente e à ausência presente de mundo, ao ritmo da simultaneidade

diferenciadora que é mundo. Pois mundo se dá de tal modo que estando presente, está ausente; não estando presente, não está ausente.

Assim, o entendimento metafísico, categorial das coisas, surdo para o tempo das coisas, o acontecer de mundo e do ritmo da simultaneidade diferenciadora não constitui um outro “mundo”, mas sempre ainda o dar-se de mundo. Não há como não se dar mundo mesmo quando mundo não passa de um coletivo indiferenciado e alienado de toda experiência, um mundo globalizado, uni-dimensionalizado, capitalizado. A tarefa do pensamento e da linguagem num mundo surdo para o acontecer de mundo consiste em pronunciar, na dinâmica do lento, repetindo com paciência o dizer da linguagem. Esse pensar e dizer desde a pronúncia explica não só o uso das pausas e pontuações – a necessidade de se dar tempo ao tempo da experiência – mas igualmente as etimologias de Heidegger. A reação às etimologias de Heidegger tem por base um argumento geral de que o fato de as palavras, em sua origem, terem significado algo diverso do seu significado atual prova que os tempos mudam e que o que valia, por exemplo, para os gregos não vale mais para nós. Para se compreender a necessidade de se pensar etimologicamente é preciso seguir com Heidegger o que significa a história e o tempo, a temporalidade da história e a historialização do tempo. Tempo não é a medida do antes e depois, não é cronologia, mas o modo, a temporalidade, o ritmo de um acontecer, o estar acontecendo do tempo. Escutando o tempo desde as leis da escuta, percebe-se que tempo é contemporaneidade, o dar-se de vários tempos no mesmo tempo. O tempo não é cronológico, mas uma série harmônica, onde vários tempos estão soando ao mesmo tempo, constituindo durações diversas. Tempo é duração de som e silêncio e, por isso, consonância de proximidade e distância, de passado e futuro. O modo em que as palavras já soaram se resguarda na diferença em que depois vêm a soar. Nas etimologias de Heidegger, as palavras são entendidas como Filolau as entendeu, como *organon*, isto é, instrumentos musicais. Nas etimologias de Heidegger, estão em jogo as palavras na sua polissemia não porque vários significados estejam presentes numa memória filológica e dicionarística, mas porque as palavras se constituem polifonicamente. As palavras são a repercussão do acontecer de mundo. Heidegger não faz jogo de palavras. Heidegger faz soar as palavras, toca palavras. As palavras são devolvidas ao elemento do sonoro silêncio e do silêncio do som. As palavras são pronunciadas como o flautista toca uma flauta. As palavras descobrem-se *onomatôfonos* onde ressoa a contemporaneidade dos

tempos a um só tempo. Ao menos, assim podemos pensar desde Heidegger e não obstante Heidegger.

Essas notas ainda não publicadas foram extraídas de um texto bem mais extenso, nascido da leitura e do trabalho de tradução do texto de Heidegger *A caminho da linguagem*, publicada em 2003. Deixei intencionalmente silenciada a palavra poesia. É estranho pois afinal sabe-se que a obra de Heidegger está sempre a conversar com a poesia, a inspirar-se pela poesia. O que se buscou mostrar, no entanto, é que para a questão de um pensar e dizer da experiência o decisivo não são os poemas, mas a poética da linguagem, a ação própria do dizer da linguagem. Uma afirmação à primeira vista pretenciosa, pois parece conceder à poética um lugar superior à poesia. Contudo, o que se quer dizer é precisamente o oposto. Quer-se dizer que a poesia não se define pela confecção de poemas, mas por uma morada na poética ou ação da linguagem. Isso implica não só que há poesia sem poemas, mas, sobretudo, que há poesia mesmo quando se dá um tempo surdo e avesso à poética da linguagem, isto é, a um pensar e dizer da experiência. Há tempos em que o homem se cala olhando o poente, disse Fernando Pessoa. Esses tempos são tempos de transparência poética. Há tempos em que o homem fala sem parar, sem jamais olhar o poente. Esses tempos são tempos de opacidade poética, tempos de estética, jornalismo e poetologias. Pois tudo se apaga, mesmo a forma de poesia da poética da linguagem. O que, porém, não se apaga é o apagar-se de tudo, a vida da vida, a poética da linguagem, o teor da experiência, mesmo quando a experiência se vê abandonada à indiferença de ser.

Lembrando os versos do poeta americano Conrad Aiken

... Sentindo o nada que sustenta nossas asas.
Todos aqui vimos o catálogo das coisas –
todos tomados no turbilhão do limbo
e nele enredados em círculos até o fim do vórtice,
sem número, e sem sentido e sem propósito;
salvo que a falta de propósito tem um nome
a falta de sentido tem uma batida de coração e
a falta de número veste um manto de estrelas²⁹.

²⁹ Aiken, Conrad. "The Coming Forth by Day of Osiris Jones" in: *Selected Poems*, Oxford. Oxford University Press, 2003

Referências bibliográficas

- AIKEN, Conrad. “The Coming Forth by Day of Osiris Jones” in: *Selected Poems*, Oxford. Oxford University Press, 2003
- ARISTÓTELES. *Da interpretação*, tradução do grupo Ousia, IFCS (UFRJ)
- HARADA, Hermógenes. *Da experiência*, in *Revista de Cultura Vozes*. Petrópolis: Ed Vozes, 1975.
- HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Rio de Janeiro: ed. Tempo Brasileiro, 1967.
- _____. *Introdução à metafísica*, trad. de Emmanuel Carneiro Leão, Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro, 1999.
- _____. *Gesamtausgabe*, Abt. 1, Veröffentlichte Schriften 1910, Der Satz vom Grund, Frankfurt am Main: Klostermann, 1997.
- _____. *Was heisst Denken?* Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1971
- _____. *Ser Tempo*, trad. Marcia Chehab de Sá Cavalcante, Petrópolis. ed. Vozes, 2006.
- _____. *A caminho da linguagem*, trad. Marcia Chehab de Sá Cavalcante, Petrópolis. ed. Vozes, 2015.
- _____. *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1976,
- _____. *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, Sommersemester. Frankfurt-am-Main Vittorio Klostermann Verlag, 1998.
- PESSOA, Fernando. *Obra poética. Poemas completos*, Rio de Janeiro: ed. Nova Aguilar, 1983
- MESCHONNIC, Henri. *Le langage Heidegger*, Paris: PUF, 1990.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Briefwechsel*. Berlin: de Gruyter, 2000.
- RUPRECHT, Erich. “Heideggers Bedeutung für die Literaturwissenschaft” in *Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften*, Berna, 1949,
- SCHÖFER. Erasmus. *Die Sprache Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1962

Recebido em: Maio de 2022
Aprovado em: Junho de 2022