

ENUNCIÇÃO

REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UFRRJ

NAS MARGENS DE MARTIN HEIDEGGER

“Conheço as alegrias dos peixes
No rio
Através de minha própria alegria, à medida
Que vou caminhando à beira do mesmo rio.”
(Chuang Tzu)



V.3, N.1, 2018
ISSN 2526-110X

ENUNCIÇÃO
REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM FILOSOFIA DA UFRRJ

VOLUME:3
NÚMERO: 1
ANO: 2018

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - UFRRJ

Reitor:
Ricardo Luiz Louro Berbara

Vice-Reitor:
Luiz Carlos de Oliveira Lima

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação:
Alexandre Fortes

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia:
Affonso Henrique Vieira da Costa

EDITORA DO PPGFIL-UFRRJ

www.editorappgfilufrj.org



Creative Commons 2018 Editora do PPGFIL - UFRRJ
Este trabalho está licenciado com uma Licença Creative Commons - Atribuição Não Comercial Sem Derivações 4.0 Internacional.

EDITORA DO PPGFIL-UFRRJ
www.editorappgfilufrj.org

Editora: Cristiane A. de Azevedo
Editor Adjunto: Francisco José Dias de Moraes

Equipe Editorial:
Affonso Henrique Costa
Alessandro Bandeira Duarte
Danilo Bilate
José Nicolao Julião
Renato Valois
Walter Valdevino Oliveira Silva

Conselho Editorial:

Abilio Azambuja Rodrigues Filho (UFMG)
Antônio Augusto Passos Videira (UERJ)
Arley Ramos Moreno (Unicamp)
Domenico M. Fazio (Università del Salento - Itália)
Edgar de Brito Lyra Netto (PUCRJ)
Eduardo Brandão (USP)
Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)
Evandro Barbosa (UFPEL)
Fernando José de Santoro Moreira (UFRJ)
Gilvan Luiz Fogel (UFRJ)
Guido Antônio de Almeida (PPGLM-UFRJ / PRONEX-CNPq).
Helder Buenos Aires de Carvalho (UFPI)
Julio Cesar Ramos Esteves (UENF)
Luisa Severo Buarque de Holanda (PUC-RJ)
Marco Antonio Caron Ruffino (UNICAMP)
Marco Antonio Valentim (UFPR)
Marcos Fanton (UFPE)
Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFCE)
Maria Lucia Mello e Oliveira Cacciola (USP)
Markus Figueira da Silva (UFRN)
Pedro Sússekind Viveiros de Castro (UFF)
Rodrigo Antonio de Paiva Duarte (UFMG)
Tiegue Vieira Rodrigues (UFMT)
Walter Gomide do Nascimento Junior (UFMT)

Editoração: Cristiane A. de Azevedo

Enunciação : Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRRJ. Vol.3, n. 1 (2018) — Seropédica : Editora PPGFIL-UFRRJ. 164 p. ISSN : 2526-110X

SUMÁRIO

1

O começo da poesia – Em torno de Hölderlin e Trakl
Affonso Henrique Vieira da Costa

11

Heidegger. La entreabilidad contendiente de la mismidad del Ser
Carlos Másmela

26

Heidegger, Tecnologia e Arte: impasses contemporâneos
Edgar Lyra

40

Consideração existencial da morte: a relação entre finitude e liberdade no pensamento de Heidegger – ou: Da liberdade de ser para a morte
Fernando Mendes Pessoa

50

A respeito da essência da ação
Gilvan Fogel

71

O guardar: a relação entre o poeta e a palavra
Glória Maria Ferreira Ribeiro

86

Imensidão e asubjetividade- Notas a partir de Heidegger
Marcia Sá Cavalcante Schuback

101

Heidegger and Marx: A Phantasmatic Dialectics
Peter Trawny

110

Heidegger e a escuta como homologeîn no logos heraclítico
Robson Costa Cordeiro

136

Sotaque: a voz da identidade
Soraya Guimarães Hoepfner

151

Algumas palavras sobre a investigação heideggeriana
Tito Marques Palmeiro

ENUNCIÇÃO

REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UFRRJ

APRESENTAÇÃO

Os trabalhos de todos os que aqui se propuseram a escrever, de alguma maneira contribuindo com as suas exposições aos acenos do filósofo, encontram-se nas margens de Heidegger, em uma aproximação com o texto apresentado por Chuang Tzu em *A alegria dos peixes*. Dissemos “nas margens” no sentido de uma introdução ao movimento de participação de seu pensamento. Se for verdade que homenageamos um pensador pensando com ele, junto a ele, provavelmente os textos aqui dispostos em ordem alfabética possam dizer melhor do que algumas breves palavras de apresentação.

Cabe aqui, ainda, um agradecimento à Prof.^a Dr.^a Márcia Schuback que, ao enviar a fotografia dos peixes junto com seu texto e ao mencionar o poeta/pensador Chuang Tzu, de maneira a trazer para nós a lembrança da grandeza do pensamento de Frei Hermógenes Harada (ofm), falecido em 2009, permitiu que nos apropriássemos dessa sua ideia e compuséssemos a capa de nossa revista.

Editores responsáveis : Affonso Henrique Vieira da Costa (UFRRJ), Edgar Lyra (PUC-RJ) e Gilvan Fogel (UFRJ)

ENUNCIÇÃO

REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UFRRJ

O começo da poesia – Em torno de Hölderlin e Trakl

Affonso Henrique Vieira da Costa*

Resumo: O presente trabalho pretende pensar o que é propriamente a poesia a partir dos poetas Friedrich Hölderlin e Georg Trakl. Procura pensar a poesia a partir da essência da linguagem, remetendo-a ao próprio começo.

Palavras-chave: Hölderlin; Trakl; começo.

Zusammenfassung: Dieser Aufsatz beabsichtigt einmal zu denken, was Dichtung eigentlich ist. Und solche Versuch giebt es sich aus den Dichtern F. Hölderlin und Georg Trakl her. Die Dichtung wird aus dem Wesen der Sprache her gedacht und die Sprache wird zum Anfang zurückgeführt.

Stichworten: F. Hölderlin, G. Trakl, Sprache, Anfang.

1

Diz-se que, para entoar o canto, o poeta precisa estar encantado. Mas o que é “estar encantado” senão ser tocado pelo toque do que pede para ser cantado? Que toque é esse? Quem ou o que é que pede? Há realmente um pedido? Caso ele exista, quem é aquele que propriamente o escuta e o põe em obra?

Em uma carta de Hölderlin a seu amigo Böhlendorf, no final de outono de 1802, contida no texto de Heidegger “A terra e o céu de Hölderlin”, diz o poeta:

O elemento violento, o fogo do céu e a calma dos homens, sua vida na natureza, e seu comedimento e contentamento, me impressionaram continuamente, e, como se conta dos heróis, bem posso dizer que Apolo me feriu.¹

* Professor Adjunto de Filosofia da UFRRJ.

¹ HEIDEGGER, Martin. *Explicações da poesia de Hölderlin*. Tradução de Claudia Drucker. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013, p. 176.

Repetiremos aqui as palavras do poeta, de maneira que elas possam mais uma vez ressoar em nossos ouvidos:

..., bem posso dizer que Apolo me feriu.

O poeta foi ferido pelo Deus. O que significa isso? Quem é o poeta a ponto de poder ser ferido por um Deus?

Já chegando ao final da carta, o poeta nos diz que

... desde os gregos, recomeçamos a cantar, patriamente e naturalmente, de modo propriamente original.¹

Ser ferido pelo Deus significa, pois, poder cantar “de modo propriamente original”. E isso “desde os gregos”. Mas o que diz aqui “original”?

No início do fragmento da carta acima mencionada, encontramos o verbo “recomeçar” em “recomeçamos a cantar”. Tal passagem nos faz perguntar: O que era todo o canto até aí, até esse recomeço? Era um canto apartado de seu começo? O que é “começo”?

Algumas páginas adiante, neste mesmo texto, o filósofo escreve: “No entanto, de que maneira um começo é? Um começo estará presente enquanto continuar a chegar”.²

Diante disso, temos que um começo não é algo que começa e que se deixa para trás. Um começo começa e está sempre presente naquilo em que ele se desdobra ao longo do tempo. Começo aqui é *arché*. O canto que é apartado de seu começo não é canto nenhum, pois está fora de seu desdobramento originário. “Recomeçar”, portanto, é reenviar o canto ao seu começo. Cantar desde esse instante. A originalidade do canto se dá quando ele se desdobra desde aí. O original, neste sentido, muito mais do que o novo, a novidade, é o mais antigo, o que repercute desde as origens. Ouçamos as palavras de Hölderlin no prefácio à penúltima versão do *Hipérion*: “Originalidade é para nós novidade. Mas nada me é mais caro do que é tão antigo como o mundo. Originalidade é para mim *intimidade intensa*, profundidade de coração e de espírito”.³

Embora originalidade seja novidade, ela precisa ser, enquanto o novo, aquilo que é tão antigo quanto o mundo. Somente assim e respeitando a advertência posterior do

¹ *Idem*, p. 178. Fizemos uma pequena alteração.

² *Idem*, p. 191.

³ HÖLDERLIN, Friedrich. *Hipérion*. Tradução de Mácia Schuback. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 25.

poeta, que se impõe a partir de um “mas”, pode ela traduzir o que Hölderlin chama de “intimidade intensa”, que nada tem a ver com intimismo, solipsismo, subjetivismo, mas significa aqui, conforme o alemão – *Innigkeit* – e de acordo com Márcia Schuback, “uma experiência de intensidade e intimidade com o dar-se de vida e do viver, onde o coração e o espírito aparecem como o modo em que a vida e o viver expõem o homem para ele mesmo”.⁴

A poesia de Hölderlin expõe o homem para ele mesmo. Por isso Heidegger afirma ser Hölderlin o poeta do poeta. Na sua poesia faz-se presente isso que podemos denominar de “o aberto”, de “abertura de mundo” (ou, se quisermos, de *Dasein*, ser-aí, estar-aí, ser situado, realidade humana, pre-sença, o modo de ser do homem de acordo com Heidegger.) a partir da qual o homem é o que ele é. O que há de mais íntimo e intenso do que ser tomado pela experiência de ver-se na abertura de sentido, em toda possibilidade de ser e de não ser de tudo o que é?

É desde esta experiência, portanto, que o poeta se dá, acontece. E ele se dá aí para o poema, que é aquilo que quer nascer. O poeta é chamado para participar da criação, do processo de vir a ser de mundo, de sua nascividade – *phýsis*.

2

Dissemos: O poeta se dá para o poema. O que se quer dizer quando se diz que alguém se dá de todo, inteiramente, para aquilo que faz, para a sua realização? Ouçamos algumas palavras de Heidegger em “A linguagem na poesia” e que talvez nos ajudem a refletir acerca do que está em jogo aqui:

Todo grande poeta só é poeta de uma única poesia. A grandeza de um poeta se mede pela intensidade com que está entregue a essa única poesia a ponto de nela sustentar inteiramente o seu dizer poético.⁵

Antes de tudo, convém que chamemos a atenção para o fato de que a passagem acima pertence à parte introdutória do texto mencionado e que tem como subtítulo “Uma colocação a partir da poesia de Georg Trakl”. Tal colocação, tal busca do lugar em que essa poesia se faz poesia, tem como pressuposto a experiência a partir da qual o

⁴ *Idem*.

⁵ HEIDEGGER, Martin. *A linguagem na poesia*. In: *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 27.

filósofo é tomado pelo dizer poético de Trakl. Esse dizer poético, por sua vez, é, precisa estar presente, atravessar sua poética. Esta se nutre daquele. Quanto mais ela se deixar atravessar pelo não dito de todo dizer, mais intensa se revela a poesia do poeta, mais ele se entrega a ela. Pois o seu dizer passa a ser sustentado pelo inalcançável do não dito que nele se resguarda e se faz presente em todo dito. A poesia como que silencia o não dito. Não o oculta, não o deixa de lado e nem rompe com ele, muito pelo contrário, simplesmente silencia, isto é, deixa se sustentar em seus limites, irrompendo desde o que não pode ser dito. E no silêncio escutamos o que se retrai no dito, nos entregamos ao mais antigo, ao próprio começo. É justamente desde o começo que o todo da poética de um poeta se faz. Ele (o poeta) como que já se encontra amarrado pelo todo, pelo conjunto de sua poesia numa totalidade. Esta, por seu turno, se expõe em cada poema. Em cada poema já está inteiro todo o silêncio no impronunciável que permanece impronunciável em todo o dito. Mais uma vez, diz-nos Heidegger:

A poesia de um poeta está sempre impronunciada. Nenhum poema isolado e nem mesmo o conjunto de seus poemas diz tudo. Cada poema fala, no entanto, a partir da totalidade dessa única poesia, dizendo-a sempre a cada vez.⁶

Nenhum poema e nenhum conjunto de poemas dizem tudo. O que seria dizer tudo? Seria, pois, um querer abarcar essa mesma totalidade procurando ser mais forte do que ela, procurando dominá-la, deixá-la à disposição do próprio querer. No entanto, esse querer que talvez quisesse dizer tudo, em assim se colocando, encontra-se na segurança da distância entre ele mesmo e essa totalidade. Ele não se dá conta, ou não quer se dar conta, desse estar apartado do que acredita ser a totalidade. Ele passa a se tomar como o todo que tudo abarca – seu empenho. Em outras palavras: ele acredita poder dar conta de tudo – dominar. Com isso, dizer tudo significaria dar conta do todo e, de tal maneira, que nada sobrasse para ser dito. No entanto, nessa pretensão de querer dizer tudo, o todo a partir do qual o dizer se faz enquanto dizer, já recuou e, no momento em que se pensa que já se falou de tudo, eis que a totalidade já se apresenta resguardada e à revelia daquele que disse o que queria dizer ou o que precisava ser dito.

Esse resguardado da totalidade – o seu movimento de resguardar-se – é o que se faz presente em todo dito, ainda mais no poético. Só que, neste caso, encontra-se de algum modo exposto, aberto, convidando-nos para ir ao seu encontro. Este dito, por ser

⁶ HEIDEGGER, Martin. *A linguagem na poesia*. In: *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 28.

poético, aprendeu a lidar com o que se resguarda, vive dele, respeita-o, sabe que sem ele a poesia não vem, não se dá, torna-se impossível. Por isso, o dito poético, em seu dizer, já sabe que não pode dizer tudo e, nesse mesmo dizer, desde um saber apropriado e no âmbito de certa medida, reencontra-se com o seu começo: Ele recomeça. Diferente daquele que crê poder tudo dizer – já que está afastado do não dito e também da possibilidade de ser e de não ser de todo o dito, encontrando-se, pois, apartado de seu começo e, justamente por isso, nada sabe de um eventual recomeço –, é, porém, desse mesmo lugar (só que desde o resguardado da totalidade) que o poeta começa, isto é, recomeça. Pode-se dizer, então, que, no caso daquele que tudo pretende dizer, não há originalidade, tomada aqui como *intimidade intensa*, pois o dito não se encontra em consonância com o desdobramento de sentido a partir do começo, *arché*. E justamente porque aí o dito não se encontra em consonância, também não se dispõe ao movimento de realização de realidade, ao seu aparecer, *phýsis*.

3

Mas tentemos ir um pouco mais adiante, ao que tange o dito poético. Qual sua proveniência? Como ele é possível?

Para pensarmos um pouco mais nestas questões, ouçamos novamente Heidegger:

Do lugar da poesia emerge a onda que a cada vez movimentada o dizer como uma saga poética. Longe de abandonar o lugar da poesia, a onda que emerge permite que toda movimentação do dizer seja reconduzida para a origem sempre mais velada. Como fonte da onda em movimento, o lugar da poesia abriga a essência sempre velada do que a representação estética e metafísica apreende de imediato como ritmo.⁷

Que onda é esta? Em alemão no original é *die Woge*, a onda, a vaga. Onda e vaga podem significar também “moda”. Algo que vem, encanta a todos, entra em voga, mas que, depois de algum tempo, vai embora, é esquecido. Neste caso, o que vem costuma ir embora para dar lugar à outra novidade. No entanto, ao que parece, não é bem esse o sentido que atravessa o texto acima. Onda, vaga, tem aqui algo a ver com a fonte a partir da qual a poesia vem. Só que, neste caso, a onda reconduz à fonte. Ouçamos outra vez: “Longe de abandonar o lugar da poesia, a onda que emerge permite

⁷ HEIDEGGER, Martin. *A linguagem na poesia*. In: *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 28.

que toda movimentação do dizer seja reconduzida para a origem sempre mais velada”. A onda não dispersa. Ela concentra. Traz à tona, ou à presença, a origem através de uma movimentação. Há aí uma recondução ao começo. Esse começo, no entanto, não é propriamente nenhum lugar, algo, digamos assim, espacializado, mas uma “região” de doação de sentido que “abriga a essência sempre velada”. No caso da moda, do simplesmente novidadeiro, há como que uma fuga do velho, do mais antigo, um desvio do começo, o que provoca cobiça, isto é, uma sanha sempre maior pelo mais novo e pelo mais novo ainda. Ela não se satisfaz com nada e, por isso, é compulsiva, e de tal maneira a não querer se deixar perturbar pelo silêncio que paira no fundo de tudo e que determina suas ações.

Mas, que “região” é essa que “abriga a essência sempre velada”? O que se quer dizer aqui com essência?

É o filósofo que novamente nos fala:

A conversa do pensamento com a poesia busca evocar a *essência* da linguagem para que os mortais aprendam novamente a morar na linguagem.⁸

Trata-se da essência da linguagem, do dizer essencial, daquele que, ao vir à tona, evoca a saga. É o dito originário, que se conduz desde o *lógos*. Somente a partir daí, pelo que está exposto, podem os mortais ser os mortais que são, a saber, como aqueles que, em aprendendo novamente a morar na linguagem, assumem para si mesmos a sua mortalidade.

A passagem nos instiga e nos faz acreditar que o homem se perdeu de sua morada, isto é, que ele não mora mais na linguagem. Neste texto de Heidegger há uma citação preciosa de um verso de Georg Trakl, que diz:

Algo de estranho, a alma na terra.⁹

Bem distante das dicotomias metafísicas, alma aqui, segundo Heidegger, evoca uma estranheza. O estranho é o que não é o comum, familiar. Não se trata especificamente de um tipo de alma, mas da alma propriamente dita, que nos inquieta, que é em toda possibilidade de ser e de não ser. Daquela que busca enraizar-se na terra. Não é à toa que Heidegger vai afirmar que “*fremd* vem de *fram* e tem propriamente o significado de: adiantar-se rumo a um outro lugar, estar a caminho de..., o que se

⁸ HEIDEGGER, Martin. *A linguagem na poesia*. In: *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 28.

⁹ Idem, p. 30. Em alemão: *Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden*.

movimenta em direção ao que foi resguardado, reservado.”¹⁰ Mas o que é que foi resguardado? Resposta: O mais antigo, o arcaico, o começo: O seu (da alma) lugar na terra.

Mas o que faz do estranho o estranho que ele é? Simplesmente o estar a caminho, em travessia. A alma está a caminho do que lhe é o mais próprio. Ela segue um apelo que só ela mesma ouve, vê. Seguindo o apelo, ela se põe à parte, solitária, como “algo de estranho na terra”. Por isso, o filósofo nos ensina, de acordo com o escrito de Trakl, que a alma não foge da terra, ela busca a terra.¹¹ E continua:

A alma realiza o seu modo de ser quando, numa travessia, busca a terra para nela construir e habitar poeticamente e assim poder salvar a terra *como* terra. A alma não é de modo algum primeiro a alma e depois, por alguma razão, o que não pertence à terra.¹²

Nesta pequena passagem podemos observar que o sentido de essência não está preposto e nem subposto ao modo de ser do estranho. O estranho aí é justamente o fato de que este modo de ser precisa ser feito, conquistado, a partir da conquista daquilo que é terrestre, da própria terra. Habitar poeticamente e enraizar-se na terra são sinônimos. Salvar a terra como terra é ser no seu modo de ser, desdobrar-se a partir daí. O sentido de essência é verbal e diz: essencializar. Ou seja: desdobrar-se desde aquilo que vai abrindo como o que pede para ser feito, realizado. Mas como isso é possível?

4

O estranho – a alma que busca a terra, um enraizamento – afasta-se do que Trakl chama de “geração desvigorada”. Este afastamento, no entanto, acontece independentemente da vontade daquele que busca um enraizamento e é denominado de “o estrangeiro”. Ele é assim denominado à medida que se encontra afastado, separado, distante da “geração decaída”, da geração incapaz de retomar o começo, de sequer recordá-lo.

Assim dividida e abatida, a “geração decaída” não consegue mais encontrar por si mesma a batida certa. Ela só consegue encontrar a batida certa com aquela espécie cuja dualidade atravessa da discórdia para o ânimo suave de uma

¹⁰ HEIDEGGER, Martin. *A linguagem na poesia*. In: *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003, pp. 30-31.

¹¹ Idem, p. 31.

¹² Idem.

duplicidade simples, ou seja, com a espécie que é um “estranho”, e que desse modo segue o estrangeiro.¹³

Quem é o estrangeiro? Ele é o viandante, “o outro da geração desvigorada”. Ele é ainda aquele que “está sendo chamado para longe e à parte dos outros”.¹⁴ Ele é conduzido por um sentido que vai se abrindo na sua trajetória a ser percorrida até o outro lado. Ele, com isso, é chamado para o declínio. Declínio é o lugar de toda possibilidade de ser e de não ser, de ser salvo e destruído. O estrangeiro precisa, em suas veredas, atravessar a destruição em direção ao entardecer, ao fim do dia. “No entardecer, o dia se põe num poente que não é nenhum fim, mas somente a inclinação para preparar aquele declínio pelo qual o estrangeiro adentra o começo de sua travessia”.¹⁵

Mas que declínio é esse? Para onde ele aponta? O que ele busca? O declínio, conforme vemos, inaugura o começo de uma travessia. Na linguagem de Trakl, o declínio é “o perder-se no lusco-fusco entusiasmado do azul”¹⁶. Esse perder-se, no entanto, é um lançar-se para um novo modo de ser que se abre desde o declínio e que é resguardado por uma outra nascente.¹⁷

Trata-se, então, de uma jornada que se despede e que, por isso, se separa, da geração desvigorada. Essa despedida e separação marcam o canto de Trakl localizando-o no que se denominou de *desprendimento* (*Abgeschiedenheit*). O poeta é o *desprendido* (*Der Abgeschiedene*). Sobre isso, diz-nos ainda Heidegger:

Por ele e em torno dele, a saga poética está afinada num único canto. Porque as poesias desse poeta estão concentradas no canto de quem se desprende e separou, chamamos o lugar de *desprendimento*.¹⁸

5

Onde nos encontramos? Na “região” a partir da qual a poesia torna-se possível, qual seja, a “região” em que o desprendimento acontece em todo o seu esplendor. Nesse acontecer dá-se o começo desde a plenitude de um fim. Trata-se de lançar-se numa nova

¹³ HEIDEGGER, Martin. *A linguagem na poesia*. In: *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 40.

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ *Idem*, p. 41.

¹⁶ *Idem*, p. 40.

¹⁷ *Idem*, 41.

¹⁸ HEIDEGGER, Martin. *A linguagem na poesia*. In: *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 42.

nascente, isto é, no âmbito de um revigoramento. É, sobretudo, plantado na terra, no que é terrestre, que o desprendido, o estrangeiro, vige. Na vigência de seu vigor vai se constituindo o pátrio. Lembremos a citação de Hölderlin feita no início deste trabalho:

... desde os gregos, recomeçamos a cantar, patriamente e naturalmente, de modo propriamente original.¹⁹

Naquela altura deixamos de lado propositadamente a palavrinha fundamental “patriamente”. Ela diz em alemão *vaterländisch*, isto é, ao modo da terra pátria, da terra natal. Em que medida cantar patriamente é já um afastar-se da geração desvigorada em direção à constituição de um novo vigor? Na medida em que nos deixamos novamente enraizar, criar raízes, nutrindo-nos da terra e crescendo em direção às alturas. Aí criamos uma habitação. Habitar aqui significa: morar no próprio entardecer. E o que é o entardecer? É a passagem do dia que não é dia e nem é noite. É, como nos diz Nietzsche, em seu *Zarathustra*, uma transição e um ocaso. Aí tudo se confunde – claro e escuro, noite e dia, positivo e negativo, ser e não ser, salvação e perdição –, tudo se dá numa unidade de sentido revigorante, à espera de uma nova nascente. Esse passo é percorrido pelo estrangeiro que, na linguagem de Trakl, caminha sob o “lusco-fusco entusiasmado”. Diz-nos Heidegger, acerca dessa terra:

A terra onde se põe o que morreu cedo demais é a terra desse entardecer, desse poente. A localidade do lugar, recolhida pela poesia de Trakl, é o vigor encoberto do desprendimento. Seu nome é “ocidente”, em alemão *Abendland*, literalmente terra do ocaso, do entardecer.²⁰

É justamente no ocidente, na terra do ocaso, que o estrangeiro é o desprendido, aquele que, à parte, como o outro dos outros, dispõe-se ao poético morrendo cedo demais, isto é, entregando-se ao que vai se abrindo em sua jornada em direção ao poente. É justamente esse dirigir-se ao poente – que só pode acontecer no âmbito do que Trakl chama de desprendimento – que se dá a possibilidade de transformação do homem desde a apropriação do mais antigo, do mais arcaico, pois, como também nos ensina o filósofo, “desprendimento é ‘começo’ de uma era crescente de mundo e não abismo da decadência”.²¹ Por isso, Heidegger é incisivo em dizer que Trakl não é o

¹⁹ HEIDEGGER, Martin. Explicações da poesia de Hölderlin. Tradução de Claudia Drucker. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013, p. 178.

²⁰ HEIDEGGER, Martin. *A linguagem na poesia*. In: *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 65.

²¹ *Idem*.

poeta que canta a decadência, mas aquele que vê a alma – esse algo estranho sobre a terra – num envio em direção ao declínio. Trata-se, antes, de seguir pela “noite entusiasmada dos anos de desprendimento”.²²

Mas, perguntamos ainda: O que significa esse seguir? Seguir aqui é trilhar por caminhos, por veredas encobertas que vão se abrindo ao longo da jornada. O que se abre é aberto pelo canto entoado do poeta. A poesia, ao entoar o canto, deixa-se conduzir por uma nova batida, entrando, com isso, numa nova cadência, na movimentação gerada pela onda que “a cada vez movimenta o dizer como uma saga poética”²³, permitindo uma recondução ao começo.

Referências bibliográficas:

- HEIDEGGER, Martin. *A linguagem na poesia*. In: *A caminho da linguagem*. Tradução de Marcia Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____. *Conferências e escritos filosóficos (Os pensadores)*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2005.
- _____. *Ensaio e Conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- _____. *Explicações da poesia de Hölderlin*. Tradução de Claudia Drucker. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013.
- _____. *Sobre o humanismo*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1967.
- _____. *Ser e tempo*. Tradução de Marcia Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.
- HÖLDERLIN, Friedrich. *Hipérion*. Tradução de Marcia Schuback. Petrópolis: Vozes, 2012.

²² *Idem*, p. 68.

²³ *Idem*, p. 28.

ENUNCIACÃO
REVISTA DO PROGRAMA DE
PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UFRRJ

Heidegger. La entreabilidad contendiente de la mismidad del Ser

Carlos Másmela*

“Über ‘mich’ und ‘dich’ hinaus! Kosmisch empfinden!”.
F. Nietzsche.

Resumen: El artículo dilucida el concepto de "Entre" (*Zwischen*) en los *Beiträge*, pensado en el contexto específico de la dinámica de "trans-apropiación" (*Über-eignung*) y "apropiamiento" (*Ereignung*), concerniente al sí-mismo del hombre. Sondea este doble movimiento en el ensamblamiento de la "mismidad" (*Selbstheit*) del Ser que Heidegger retrotrae al "des-apropiamiento" (*Ent-eignis*) del *Ereignis* y funda en la "intimidad" (*Innigkeit*) de la contienda originaria del Ser, a partir de la que es removida la interioridad del sí-mismo dominante en la yoidad y la conciencia y transformada en el sí-mismo esencial del hombre.

Palabras clave: trans-apropiación; apropiamiento; mismidade

Heidegger. The opponent (disputing) between-ness of the selfness of Being

Abstract: The article elucidates the concept of "Between" (*Zwischen*) in the *Beiträge*, thought in the specific context of the dynamics of owning-over-to (*Über-eignung*) and "enownment" (*Ereignung*), concerning the self of man. It Pollsthis double movement in the assembly of the "selfness" (*Selbstheit*) of Being that Heidegger goes back to "dis-owning" (*Ent-eignis*) of *Ereignis* and based on the "intimacy" (*Innigkeit*) of the original contest of Being, from which is removed from the interior of the dominant self in self hood and consciousness, and transformed into the essential self of man.

Keywords: owning-over-to; enownment; selfness

El Entre (*Zwischen*) es uno de los aportes fundamentales de las *Contribuciones a la filosofía*, pues no sólo toca a los diferentes ensambles articulados en ellas, sino

*Professor do Instituto de Filosofia da Universidade de Antioquia, Colômbia.

también y, sobre todo, al ensamblaje del Ser mismo. Por eso, las *Contribuciones* aportan una filosofía del Entre a partir de la que Heidegger piensa y despliega la verdad del Ser en su tránsito al “otro inicio”. El Entre las recorre y se encuentra presente en todos y cada uno de los temas que integran su desarrollo. Podría destacarse entre ellos el siguiente texto, por congrega e involucra, directa o indirectamente, los principales conceptos ensamblados en las *Contribuciones* y evidenciar con ello la función directriz del Entre en la pregunta por la verdad del Ser. El texto, correspondiente al numeral 198, cuyo título reza “*Fundación del ser-ahí como sondeo*”, dice lo siguiente: “El ahí (*Da*), el Entre abierto de tierra y cielo, aclarando ocultándose, el Medio de su contienda (*Streites*) y con ello el paraje (*Stätte*) de la más íntima pertenencia y así el fundamento del a-sí (*Zu-sich*), del sí-mismo (*Selbst*) y de la mismidad (*Selbstheit*). El sí-mismo nunca es ‘yo’. El *en-sí* (*Bei-sich*) del sí-mismo esencia como instancia de la asunción del acaecimiento-apropiador (*Er-eignung*). Mismidad es pertenencia a la intimidad (*Innigkeit*) de la contienda como disputa del acaecimiento (*Erstreitung der Ereignung*).

Ningún ‘nosotros’ y ‘vosotros’ y ningún ‘yo’ y ‘tú’, ninguna *comunidad* alcanza el sí mismo, organizándose a partir de sí, sino que sólo lo yerra y queda excluida de él, a menos que se funde a sí misma tan sólo sobre el *Da-sein*” (*Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Traducción de Dina Picotti, Editorial Biblos, Buenos Aires 2003, p. 261).

La idea directriz de la cita anterior gira en torno a los presupuestos de la mismidad, en relación con los que Heidegger mienta los conceptos de “ahí” y de “paraje”. Ambos conceptos, articulados en la expresión “paraje del ahí”, designan lo que podría ser la determinación concluyente del despliegue de las contratendencias que acaecen e interactúan en la esenciación (*Wesung*) de la verdad del Ser. Si bien su ensamblaje sólo puede afianzarse como tal, o bien, como Ser de la verdad, en el acaecer del paraje del ahí, no es posible acceder de inmediato al ensamblamiento entre ellos. Para ello es necesario mostrar que el Entre interviene tanto en su ensamblamiento como en la pregunta por el ensamblaje de la verdad del Ser. Ésta es precisamente la tarea que se emprenderá a continuación en el intento de reconstruir el texto anterior.

Si bien Heidegger alude escuetamente en él al Entre del ahí, nada dice acerca del modo de pensarlo en éste. En su lugar introduce y enfatiza dos formulaciones negativas de la mismidad, cuando afirma que el “sí mismo nunca es yo” y sostiene a continuación que “ningún ‘nosotros’ y ‘vosotros’ y ningún ‘yo’ y ‘tú’, ninguna *comunicación* alcanza

nunca el sí mismo”. Ambas declaraciones encierran una crítica radical a la tradición metafísica de la filosofía, según la cual la mismidad no se funda en una yoidad monadológica o en una autoconciencia, por tanto, en el predominio de una subjetividad cognoscente, pero tampoco en una comunicación entre el yo y el tú, esto es, intersubjetivamente. En su interpretación de Nietzsche escuchamos algo similar: “El sí mismo, el ser propio (*Eigentlichkeit*) no es el ‘yo’[...]”. “Esta ‘más solitaria’ soledad está antes y por encima de toda diferenciación del yo respecto del tú y del yo y el tú respecto del ‘nosotros’, del individuo respecto de la comunidad” (*Heidegger, Nietzsche I*, traducción de Juan Luis Vermal, ediciones Destino, Barcelona 2000, p. 227).

La mismidad consignada en la verdad del Ser se funda en el tránsito al “otro inicio”, en cuya apertura se lleva a cabo un cambio en la esencia del hombre, en la medida en que dicho cambio se consolida como el tránsito de un yo-sujeto, que se funda y determina a partir de sí mismo como esencia del hombre moderno, al *Da-sein*. Pero en este tránsito sondea el tránsito al “otro inicio”, en el que el Ser esencia originariamente de tal forma, que eventualiza el sí-mismo del hombre, al que está destinado al mismo tiempo para poder afianzarse a sí mismo en el ensamblamiento de su verdad, en el sentido del acaecer-apropiador (*Er-ignis*) de la reciprocidad discrepante de Ser y hombre. El acaecer-apropiador del Ser no reside en la actividad de un sujeto que se apropia de algo, apoyado en la esencialidad metafísica de un yo, al que conduce su referencia al sí en su apropiación de la función del sí-mismo, y al que se ajusta la esencia del hombre, sino en el salto decisivo al corazón del Entre del Ser. Pero el sí-mismo nunca alcanza la conciencia del yo, es decir, ésta no toca a la esencia del sí-mismo y no puede constituir, por tanto, lo propio de la esencia del hombre. Éste no es determinado por el sí-mismo del yo, sino por el sí-mismo al que está destinado el Ser. El evento del Ser se extiende al hombre, mas no como quiddidad de un yo, sino como esenciación de la verdad del Ser. “La meditación por realizar en el pensar inicial no toma al ser *sí mismo* del hombre actual como dado, como inmediatamente por alcanzar en la representación del ‘yo’ y del nosotros y de su situación. Pues justamente *así* no es ganada la mismidad, sino definitivamente perdida y desfigurada” (*Contribuciones*, p. 69). El ser-sí-mismo del Ser no es ninguna posesión del hombre, ninguna propiedad suya, sino la procedencia a la que tiene que retroferirse para poder ser sí-mismo. La esencia del sí-mismo propio del ser-hombre no se encuentra por fuera del ser-sí-mismo del Ser, pero tampoco se identifica con éste, pues su esencia reside en ser su otro, vale decir, lo otro receptivo de

la mismidad del Ser. Pero ésta recién afianza la verdad de su ser-sí-mismo en el viraje de su esenciación a lo otro de sí mismo. El ser-sí-mismo propio del hombre alberga la apertura de su propio, a la que llega en su recepción del evento apropiador. Heidegger pregunta: “¿Qué significa entonces el ser-sí mismo?” (Ibíd. p. 56). Pregunta además: “¿Por qué Ser? Desde él mismo. ¿Pero qué es él mismo?”. Responde: “El sondeo del Ser, de su fundamento, es el Entre del Ser como a-bismo (*Ab-grund*)?” (Ibíd. p. 401). La pregunta por el ser-sí-mismo conduce al Ser mismo y sólo puede responderse a partir de él mismo. Sondarlo a él mismo significa indagar por su fundamento. Éste radica en el “Entre del Ser como a-bismo”, es decir, el sondeo del ser-sí-mismo del Ser mismo conduce al Entre. El Entre constituye el fundamento de la mismidad del Ser mismo. Por eso justamente, si bien el ser-sí-mismo del Ser procede del Ser mismo, “nunca podemos decir inmediatamente el Ser mismo” (Ibíd. p. 78). Podríamos quizás decirlo inmediatamente si su verdad se restringiera a la unidireccionalidad del despejamiento, pero éste es un despejamiento abismal y, como tal, su apertura sólo se inaugura en y a través de su contratendencia, igualmente originaria, a saber, su no-verdad u ocultamiento, pensado como lo otro de la verdad del Ser mismo que custodia su despejamiento. Esto quiere decir que la verdad del Ser mismo se instaura en el evento de la contienda originaria. La mismidad del Ser mismo se funda en la contienda originaria del Entre. Al fundamento del ser-sí-mismo del Ser en el Entre pertenece el evento de su retraerse (*entziehen*) contratendiente, de tal modo que su retraimiento (*Entzug*) concierne al sí-mismo del hombre, en la medida en que éste recién alcanza su poder-ser-sí-mismo en su referencia al Entre del Ser. En el Entre del Ser, por tanto, en el fundamento de su mismidad, pulsa el retraerse del Ser mismo y, con ello, el desapropiamiento (*Enteignis*) del *Ereignis*. En su retraerse esencia el acaecer-apropiar (*ereignet*) el sí-mismo del hombre como *Da-sein* apropiado por el Medio del Ser que lo apropia como lo que es propio del Ser mismo. El retraimiento propio del desapropiamiento del *Ereignis* indica no solamente que el hombre tiene que desapropiarse de un sí-mismo arraigado en una yoidad que no designa su propia esencia, sino también la necesidad de lanzarse fuera de sí, de excentrificarse a sí mismo, como diría Hölderlin. Él tiene que, por decirlo así, des-humanizarse (*un-menschlichen*), extrañarse a sí mismo en un “ámbito que es completamente no humano” (Ibíd. p. 386), a saber, en el acaecer abismal del Entre al que tiene que ajustarse para ser sí-mismo y alcanzar su propia esencia. La esencia del hombre se transforma gracias a su remoción (*Verrückung*), vale

decir, a su excentricación, como *Da-sein* y, por tanto, en su pertenencia al Medio esencial de la verdad del Ser como lo que le es propio, en términos de Hölderlin, en la intimidad del Medio excéntrico. Puesto que a ésta toca la no-verdad y la no-verdad corresponde al des-apropiamiento del *Ereignis*, de éste no solamente procede la deshumanización a la que está sujeta la remoción del hombre en su “apartamiento” (*Beseitigung*), en cuanto *Er-eynis* del *Da-sein*, de su determinación como yoidad autoconciencia, sino también la apertura de su sí mismo en la transferencia (*Über-eigung*) de su esencia a la esenciación de la verdad del Ser. El ser del hombre no solamente es determinado como ser-ahí desappropriado de su subjetividad, sino también como ser-excentricado en su des-apropiamiento de sí mismo. En el ser-excentricado coactúa en el *Da-sein* como la contratendencia de un “ser-ausente” (*Weg-sein*) (Ibíd. p. 245) que se caracteriza por el extrañamiento propio del ser fuera de sí del *Da-sein* en su apartamiento de su sí mismo. Sin la remoción del ser-ausente en el ser-ahí, a éste permanecería precisamente ausente su pertenencia a la apertura del Medio del Ser y alejado de la posibilidad de experimentar su intimidad contratendiente. Excluido del ser-ausente ésta permanecería en el olvido y, con ello, la apertura del Ser, con lo cual el hombre tendría que sujetarse al sí-mismo de su yoidad y extraviarse en el ente. Pero la excentricación del ser-ausente contratendiente del ser-ahí toca también “la mayoría de las veces y en general” al hombre en su ‘cercanía a la vida’” (Ibíd. p. 246). “El hombre es lo ausente” (Ibíd. p. 262). La esencia del hombre experimenta así un cambio radical en el viraje de su des-apropiamiento, pues se despide de la certeza y apodicticidad de una yoidad encerrada en sí, en procura de un ser-sí-mismo. Éste es esencialmente conflictivo, por las mismas razones, pues su ser-sí-mismo es determinado a partir del evento de la lucha originaria. En el ser-sí-mismo del hombre es codicha la esenciación del *Da-sein*, en cuya apertura tiene que extrañarse y desplazarse a sí mismo, con el fin de experimentarse en el apartamiento del Medio del que procede su propia esencia. Según la cita inicial, “el *en-sídel sí mismo* esencia como instancia de la asunción del acaecimiento-apropiador”. No es posible afianzar el sí-mismo en su propiedad sin el evento de apropiamiento, en virtud del cual el *Da-sein* es expropiado y trans-apropiado o transferido. El *Da-sein* recién alcanza su sí-mismo contendiente a partir de su excentricación en el acaecimiento-apropiador del Entre, del que procede la mismidad del Ser. El *Er-eynis* del Entre esencia como el tránsito entre *Da-sein* y Ser, de tal

manera que oscila, en cuanto evento del *Da-sein*, entre su despejamiento y el ocultamiento del Ser mismo.

La cita anterior dice a continuación lo siguiente: “Mismidad es pertenencia a la intimidad de la contienda como disputa del acaecimiento”. Si el “*sí mismo* nunca es ‘yo’”, éste nunca puede asegurar la mismidad del sí-mismo. Ella “no puede ser concebida ni desde el ‘sujeto’, ni siquiera desde el ‘yo’ o la ‘personalidad’” (Ibíd. p. 386). La mismidad de lo mismo no resulta de la postura polarizada de la relación sujeto y objeto, ni se funda en la unidad de la apercepción trascendental originaria de Kant comprendida como la facultad radical de la autoconciencia, en cuyo dominio sondea el yo que a partir de sí vuelve sobre sí en su unidad idéntica. La mismidad se transpone tanto a la subjetividad del sujeto como a la objetividad del objeto, ajustándolos retrospectivamente a la apertura de su entreabilidad, en cuyo Medio conflictivo se confronta y articula la polaridad excluyente de sujeto y objeto. La mismidad recién se instaure en su pertenencia a la entreabilidad del Ser, donde se piensa la relación impensada en el ámbito de la metafísica como la relación fundamental por-pensar, de la que proceden todas las relaciones posibles, en la medida en que constituye el inicio autorreferente que las produce y determina en la alternancia de su reciprocidad discrepante. Nombra la autoactividad entelequial de lo relacional como tal, el *relator* portador de los lados contratendientes, los *relata* de la relación, que él ensambla en su co-originariedad. El Entre designa el Medio intrarrelacional que los articula y unifica en la unidad litigiosa de su dinámica interna en tensión. La pregunta por el Medio se remonta a Platón, quien piensa el *metaxý* entendido como *éros*, pero también como el cambio (*metábole*) simultáneo (*háma*) de los opuestos que se lleva a cabo en la subitaneidad atemporal del instante (*exaíphnes*). La mismidad es, en cuanto pertenencia al Entre del Ser que esencia en su verdad, el “despliegue del carácter de propiedad de la esencia” (Ibíd. p. 386) en que el *Da-sein* “esenciándose como el Entre” (Ibíd. p. 285) llega a sí mismo a partir de su transferencia al *Ereignis*.

Según Heidegger, la mismidad del ser-sí-mismo “procede, como esenciación del *Da-sein*, del origen del *Da-sein*” (Ibíd. p. 259). Su origen no es otro que la verdad del Ser, el cual podría pensarse en su cercanía a Hölderlin, concretamente en conexión con su interpretación del verso 46 del Himno “El Rin”: “Un enigma es lo puramente brotado” (*Ein Räthsel ist Reintsprungenes*), donde el origen no mienta simplemente un “de dónde”, pero tampoco aquello que es “abandonado y dejado tras de sí, como un

comienzo consolidado por sí”, sino el Medio de lo “puramente brotado” como “lo que el río desborda en su torrente”, de modo que el origen se encuentra en “cada paraje de su torrente” (Los Himnos de Hölderlin, traducción de Ana Carolina Merino, Editorial Biblos, Buenos Aires 2010, p. 205), pues nombra el inicio “cuyo poder salta constantemente por encima de lo brotado, adelantándose le sobreviene” (Ibíd. p. 211) Lo “puramente brotado” señala el “Medio del Ser” (Ibíd. p. 242) a partir del cual y en el cual se despliega no sólo la “suprema hostilidad” (*höchste Feindseligkeit*) entre el origen en cuanto tal y lo ya brotado, sino también la “suprema unidad” del Ser (Ibíd. p. 210) que “une en el dejar-brotar” (Ibíd. p. 216). A dicha unidad originaria de los poderes de la suprema hostilidad en el Medio de lo “puramente brotado” la llama Hölderlin, conforme a La *harmonía* de Heráclito, “intimidad”. Para Heidegger el *Da-sein* sería el develamiento de la manifestación de la intimidad, en cuyo Medio esencia la suprema hostilidad entre los poderes contratendientes de lo “puramente brotado”, como el sobre-qué de la esenciación del Ser.

Heidegger piensa la mismidad del Ser en el Entre a partir de la “intimidad de la contienda”, conceptos que aborda bajo la influencia tanto de Hölderlin como de Heráclito, atribuidos por él a la mismidad del Ser mismo. “Cuando así el *Ereignis* penetra en la mismidad, entonces se encuentra en ello la instrucción (*Weisung*) a la *intimidad*” (*Contribuciones*, p. 218). La mismidad obedece, no a la interioridad en sí de una yoidad pensante, o a la “afinidad trascendental”, en el caso específico de Kant, sino a la intimidad que pulsa en el ser-sí-mismo del Ser, mas no en el sentido de una unidad indiferente y vacía que anula la polaridad de las contratendencias en pugna, sino del *hén diaphéron eautô* heraclíteo interpretado por Hölderlin. El hombre entendido propiamente a partir del apropiamiento eventual del Ser pertenece a su intimidad, de acuerdo con la cual soporta y sostiene la verdad a la que ha sido lanzado. Él es retrotraído a la intimidad deshumanizada del Medio inicial. Pero la pertenencia del *Dasein* a la intimidad contratendiente de la verdad del Ser implica que recién recibe su propio sí-mismo en la contienda originaria del Medio del Ser, en cuya esenciación es removido y expropiado y al mismo tiempo a-propiado, de modo que sólo gracias al abismo del Entre deshumanizado alcanza y asegura el propio sí-mismo en que él existe. “El hombre está como puente permanente en el Entre” y, como tal, no es concebido como sujeto, “ni en el sentido del sujeto yoico ni en el sentido del comunitario”. Si bien él no deviene histórico más que en el desplazamiento de su sí-

mismo y de su humanización, la necesidad de extrañarse y ausentarse de sí mismo en su transferencia eventual al Entre del Ser no hay que entenderlo como si su ser fuera de sí “fuera un desembarazarse de sí” (Ibíd. p. 385). Antes bien, el excentrificarse de su sí-mismo no significa otra cosa que “el mantenerse en la esencia de la verdad” (Ibíd. p. 295), es decir, sostenerse entreabierto en la transferencia excéntrica del “contraimpulso” (*Gegenschwung*) litigioso del *Ereignis*. Su pertenencia a la oscilación contratendiente del sí-mismo en el Entre no sólo acarrea la des-apropiación de su sí-mismo que lo conduce a su des-subjetivación y des-humanización, sino que en el *Ereignis* del *Da-sein* éste es adjudicado a sí y llega a sí mismo.

La cita del texto inicial comienza como sigue: “El ahí, el Entre abierto de tierra y mundo, aclarando ocultándose, el Medio de la contienda y con ello el paraje de la más íntima per-tenencia y así el fundamento del a-sí, del *sí mismo* y de la mismidad.” Este comienzo podría reconstruirse como el momento concluyente de su ensamblamiento a partir del ensamblaje de la mismidad del Ser mismo y de su esenciación en el ser-ahí. Esto quiere decir que el *Da* introducido al comienzo soporta todo el peso que gravita en dicho ensamblaje, en el que la mismidad afirma su “pertenencia a la intimidad de la contienda como disputa del acaecimiento.” Puesto que la mismidad procede de la intimidad de la contienda, ella remite a la entreabilidad del Ser mismo, en cuya esenciación el sí-mismo del hombre como Medio no sólo tiene que ser arrancado, por tanto, de las “cadenas de la antropología” (Ibíd. p. 81), sino también del dominio de la subjetividad monadológica, y ser removido al Entre (que es el Ser mismo) y excentrificarse en la apertura del Medio abierto por él en el tiempo-espacio, con el fin de preparar la fundación del ser hombre histórico, “presintiente del Ser” (Ibíd. p.202). Dado que en la mismidad pulsa esencialmente la intimidad, “lo contencioso en su intimidad domina totalmente el ‘*Da*’” (Ibíd. p. 281). Lo contencioso en la intimidad mienta la contratensión de ocultamiento y despejamiento en la verdad del Ser, a cuya dinámica concierne esencialmente la determinación del *Da*. Éste acaece en la esenciación del paraje del Entre, comprendido ahora como el “Entre abierto de tierra y mundo”. En la apertura del Entre acaece la contienda de tierra y mundo, cuya contratensión sondea “despejando ocultándose” en el paraje del *Da* y, por tanto, en el *Da-sein*. El paraje del *Da* nombra el Medio de la contienda de tierra y mundo en su “más íntima per-tenencia” a la verdad del Ser y, con ello, el “fundamento del a-sí, del *sí mismo* y de la mismidad.” El fundamento de la mismidad reside en su “pertenencia a la

intimidad de la contienda como disputa del acaecimiento.” La fundación del paraje del *Da* conduce a la mismidad y pertenece, por tanto, a la intimidad de la contienda que irrumpe en el Entre del Ser mismo. En el paraje del *Da* sondea la “disputa del acaecimiento” a la que conduce la intimidad del Medio combativo del Ser.

El Entre toca a la fundación de la verdad del Ser como el *Ereignis* del espacio-de-juego-del-tiempo (*Zeit-Spiel-Raum*) en la esenciación de la apertura del *Da*. El Entre que vira en el *Da* constituye la dinámica del “fundamento resistente” (*der ausgestandenen Grund*) (Ibíd. p. 268) de la fundación del “en medio (*Inmitten*) despejado” en el acaecer del *Da*, solamente mediante el cual es experimentable la esenciación de la verdad del Ser, el Entre pensado como fundación del “en medio despejado”, “se funda a sí mismo y determina tiempo-espacio” (Ibíd. p. 267). El Entre funda la apertura del *Da-sein* en el tiempo-espacio, “en tanto él mismo surge en la esenciación del Ser como *Ereignis* y como Medio que se abre” (Ibíd. p. 254) al ocultamiento despejante. “El ahí ha sido acaecido por el Ser mismo, y en consecuencia el hombre ha sido acaecido como custodio de la verdad del Ser y de este modo es perteneciente al ser-ahí de manera destacada y singular” (Ibíd. p. 244). El ser-ahí “no sólo es lo contrario de todo tipo de humanización del hombre, fundamenta una historia completamente diferente de la esencia del hombre” (Ibíd. p. 387).

La esencia de su sí-mismo no coexiste con el Ser mismo, pues en él éste siempre se ha retraído ya, pero de tal suerte que en su retraimiento preserva el sí-mismo del hombre. El *Da-sein* tampoco mienta la verdad propia, sino que “se descubre como el ‘Entre’ que es desplegado por el Ser mismo” (Ibíd. p. 244) en la fundación de su verdad, en la que ésta salvaguarda como no-verdad. “La esenciación del ahí (del despejamiento para el ocultarse) sólo puede ser determinada desde él mismo, llegar el ser-ahí a fundación sólo desde la despejante referencia del ahí al ocultarse como Ser” (Ibíd. p. 268) que se retrotrae en lo abierto. El Entre sondea en el acaecimiento del Ser del *Da* (“ahí”) apropiado gracias al desocultamiento de la verdad del Ser que lo ensambla como “el ser del *Da-sein*” (Ibíd. p. 253) inaugurado por él. El *Da* abismal del Ser mismo, o bien, el Ser Entre del *Da*, es articulado de tal forma en la esfera del Entre, que el *Da-sein* asegura la verdad del Ser en su paraje. La íntima entrepertenencia entre el *Da-sein* y el *Da* del Ser mismo congrega en sí, en la oscilación de su contraimpulso, el todo entrelazado del ensamblaje del *Ereignis*, desplegado conforme al despejamiento para el

ocultamiento en su transición al “otro inicio”. La verdad del Ser se afianza como tal en el Ser del *Da-sein* que se funda en el Ser Entre del *Da*.

Porque el ser-ahí es esencialmente mismidad (propiedad) y, por su parte, mismidad es el fundamento del yo y del nosotros y de toda ‘subjetividad’ inferior y superior, por ello el despliegue del tiempo-espacio desde el paraje instantáneo no es subjetivación alguna, sino su superación, cuando no ya su repulsión principal, previa” (Ibíd. p. 300). El tiempo-espacio del *Ereignis* esencia como “paraje del instante” (*Augenblicksstätte*). Heidegger funda el Ser Entre del *Da-sein* a partir del “paraje del instante”, desplegado en el “contraoscilarse” (*gegenschwingen*) espacio-temporal (Ibíd. p.309), en el que incorpora la contienda originaria propia de la verdad del Ser y aborda el tiempo-espacio pensado como “abismo” (*Abgrund*) del Entre. La apertura del abismo en el Entre se inaugura en la pertenencia del retraerse y del reticente autonegarse al Ser mismo y, con ello, a la no-verdad contratendiente de su verdad, por tanto, en el contraimpulso y en la noedad contratendiente relativos a lo otro de la verdad del Ser como despejamiento para el ocultarse, del que procede su contienda. El “paraje del instante del *Ereignis*” (Ibíd. p. 42)”, en cuya alternancia recíproca se presentifica y consolida la esenciación abismal de tiempo-espacio, desplegado como vacío, coliga la unidad de tiempo-espacio en el Entre. “El pulsar del rehusarse en el abismo se presentifica en “el paraje del instante del ‘Entre’ en sí que contraoscila temporalizando-espaciando” (*zeitigend-räumend-gegenschwingende*) (Ibíd. p.309). Recién en la apertura abismal de Entre, que “ofrece al *Ereignis* instante y paraje” (Ibíd. p.233), la verdad del Ser se afianza como verdad abismal del paraje del instante, pensado por Heidegger como el punto más alto y culminante del ensamblaje del Ser en la esfera del Entre.

El Ser del *Dasein* del hombre experimentado como un sí-mismo acaecido en lo abierto del Medio deshumanizado al que se retrotrae, llega a su propio, en la medida en que es pensado a partir del *Ereignis*. Pero, puesto que lo más propio de éste recién se pone al descubierto en el retraerse de su acaecer-apropiar (*Ereignen*), en cuyo retromovimiento se abre por la puerta de atrás el des-apropiamiento (*Ent-eignis*) que le pertenece, pensar el *Ereignis* del *Dasein* presupone pensar el des-apropiamiento en él. Ahora, ¿qué se piensa en el des-apropiamiento perteneciente al ser-sí-mismo propio del *Dasein*? Éste experimenta en la entreabilidad del des-apropiamiento el supremo extrañamiento, pues, por un lado, es privado de su sí-mismo dominante y, por el otro, se le sustrae aquello que de lo que procede su propio sí-mismo. No obstante, el des-

apropiamiento del *Ereignis* designa el espacio de juego del Entre en el que el sí-mismo de la subjetividad se transforma en *Dasein* y el hombre alcanza su sí-mismo propio en su “trans-apropiación” (*übereignung*) (Ibíd. p. 259). La pregunta por la “vía (*Bahn*) que recién se abre a través del tránsito al otro inicio, en el que ahora ingresa el pensar occidental” (Ibíd. p. 22) es, como asunto de las *Contribuciones*, la vía que conduce al *Ereignis* y, por tanto, al *Ent-eignis* al que pertenece, a través de la cual el hombre llega a su propio. El “en medio despejado” del des-apropiamiento es el *elátapos* abismal al que el hombre se tiene que dirigir justamente para experimentar la “más íntima pertenencia” del paraje del ahí en la “intimidad de la contienda”, como el “Entre abierto de tierra y mundo”. El *Ent-eignis* del *Ereignis* toca al retraerse de la tierra, sin cuyo en medio no es posible el despejamiento del mundo como lo que acaece a-propia a partir del sustraerse de la tierra como donación de mundo. No es posible el acaecer-apropiar del mundo sin *Ent-eignis* de la tierra que salvaguarda el *Ereignis*, es decir, sin experimentarlo como un mundo des-apropiado en el retraerse de la tierra. La contienda entre tierra y mundo, que se libra en el Medio oscilatorio del Entre, compete al *Da* del Ser, por cuanto es apropiado activamente por éste y puesto al servicio de la verdad. Su esencia en la apertura del espacio-de-juego-del-tiempo indica que él se ajusta de manera despejante-ocultante a la intimidad de la contienda del Ser. En el *Da* se afianza el despejamiento de la verdad del Ser, pues en él se consolida la fundación del tiempo-espacio como paraje del instante del Entre.

La pertenencia del hombre al Entre, en el que acontece lo inquietante (*das Unheimliche*) de la deshumanización que lo sustrae de su subjetividad y lo lanza al abismo del Entre, en cuyo extrañamiento el hombre experimenta el completo desamparo (*das Unheimische*)...Esta experiencia hace parte de la tarea del pensar en la época actual, a saber, el tránsito de la metafísica al pensar histórico del Ser. En este tránsito el hombre no es determinado simplemente como el “ser viviente provisto de *lógos*” (*zôon lógon ékhon* según Aristóteles, ni como la *enérgeia katà lógon* propia exclusivamente de esa determinación del hombre. Éste tampoco se restringe a su profunda definición del hombre introducida igualmente por Aristóteles como la unidad de una “razón que desea” (*orektikòs noûs*) y un “deseo que razona” (*órexis dianoetiké*). En el tránsito al “otro inicio” del pensar Heidegger confronta igualmente la concepción del hombre como el *animal rationale* o el “animal pensante” (Ibíd. p. 387) de la metafísica y señala la “recaída del último hombre en el animal tecnificado”, con el que se pierde incluso la

“animalidad originaria del animal” (Ibíd. p. 225). En dicho tránsito el hombre tiene que pensarse como *Dasein* y, en cuanto tal, no como un ser presente a la mano, sino como un ser presente históricamente que recién se experimenta a sí mismo a partir de la entreabilidad del Ser mismo comprendida como la intimidad de la contienda que pulsa en su mismidad. El tránsito al “otro inicio” conduce al *Ereignis* pensado como la transición *entre* el *Dasein* y el Ser. Pero el tránsito en el Entre no es ningún movimiento progresivo que conduzca al “otro inicio” o a la trascendencia de la idea, sino el “salto” (*Sprung*) transformador, decisivo e instantáneo del Ser mismo al “otro inicio”, en el que se proyecta el fundamento de su verdad. El tránsito del “primer inicio” al “otro inicio” acaece en la esenciación del Entre, de tal forma que ellos se articulan entre sí en la simultaneidad de su alternancia recíproca.

El salto a la esfera contenciosa del Entre funda, como salto dentro de lo propio, la apertura del *Da* del Ser en la esenciación del *Da-sein*, en la que mientras éste recibe su propio sí-mismo, la verdad del Ser es requerida y preservada como tal. El Entre realiza el salto en la verdad del Ser como el éter que vibra dentro de su contienda originaria entre Ser y No-Ser, en la que el *Da-sein* experimenta su traslado al fundamento abismal. El hombre del “otro inicio” sólo deviene histórico en la entreabilidad del tránsito del “primer inicio” al “otro inicio”, en el que no solamente es desplazada su humanización, sino que es superada además su subjetividad. No casualmente la filosofía del Entre constituye en este sentido uno de los aportes esenciales de la *Contribuciones a la filosofía*, pues en ella inaugura una filosofía del inicio con la que Heidegger proyecta un pensar transitorio.

Al tránsito en la esfera del Entre pertenece la intimidad del Ser que Heidegger piensa a partir de la contienda originaria, de acuerdo con el *pólemos* heraclíteo. La contienda originaria del Ser que pulsa en la entreabilidad del Entre, funda en su tensión contraoscilante la apertura abismal de la intimidad del Ser, en cuyo ensamblamiento esencia y se afianza su verdad. Pero el afianzamiento de su esenciación toca al hombre en su arranque proyectante con dirección al Ser, y por eso sólo gracias a su ser conferido a la intimidad de la contienda puede apartarse de su sí-mismo y conquistar su ser-sí-mismo. La intimidad de la contienda en el Entre deviene en “lucha del apropiamiento (*Kampf der Ereignung*) del hombre por el Ser” (Ibíd. p.252). Al *Ereignis* del hombre pertenece una lucha que irrumpe como tal en la apertura del Entre y, con ello, en la intimidad de su contienda. El Ser-sí-mismo del hombre se constituye en la

intimidad contratendiente del Entre, a la que es lanzado y desde la que es proyectado, pues en ella se revela su pertenencia al Ser y dispone del *Da-sein* requerido por él (Ibíd. p.210) para su esencia en el Medio combativo del Entre.

En la “Carta sobre el humanismo” reitera Heidegger una vez más: “El hombre no es nunca primero el opuesto del mundo como un ‘sujeto’, sea éste mencionado como ‘Yo’ o como ‘nosotros’. Él tampoco es nunca sólo sujeto, que se relaciona, en realidad, siempre al mismo tiempo también con objetos, de modo que su esencia reposaría en la relación-sujeto-objeto. Más bien es el hombre ante todo ex-sistente en la patencia del ser, cuya apertura recién despeja el ‘Entre’, dentro del cual puede ‘ser’ una ‘relación’ del sujeto con el objeto” (“Carta sobre el humanismo”, en: *Wegmarken*, tomo 9, p. 350s.). El hombre futuro que ha abandonado completamente el punto de vista de la subjetividad cerrada en sí y se ha desligado del dominio de la metafísica, nombra el Ser del hombre pensado en la apertura del mundo a partir de la intimidad de la contienda originaria, como un sí-mismo que esencia en la disputa del acaecimiento del Entre, de tal modo que en la revocación de su sí-mismo y en la apertura de su acaecer debe retroceder al fundamento abismal de la verdad del Ser que esencia como tiempo-espacio. Y, puesto que a éste pertenece tanto el despejamiento como el retraimiento abismal que sondea como vacío, el hombre tiene que excentrificarse en el salto al tiempo-espacio y, con ello, en el salto al abismo del Entre. Pero transferir su sí-mismo al tiempo-espacio significa retrotraerse al terreno propio no sólo de la unificación de tiempo y espacio, sino también de la contienda originaria de la verdad del Ser en su “completa otredad” (*völlige Andersartigkeit*) (Ibíd. p. 214). La apertura del ser-sí-mismo del hombre acarrea de este modo una regresión (*Rückgang*) al fundamento abismal de tiempo-espacio, mas no en sentido hegeliano del fundamento absoluto de todo, sino en el sentido del salto al abismo del Entre, donde se libra la contienda originaria de la verdad del Ser. El retraimiento abismal al que conduce su “completa otredad” designa en sentido hölderliano el enigma de lo “puramente brotado” en el Medio del Ser, en cuya intimidad contratendiente se proyecta la posibilidad del ser del hombre futuro.

A la pregunta ¿por qué la regresión al pensar desde el inicio? Heidegger responde: “Porque sólo el máximo acaecer, el más íntimo *Ereignis*, todavía nos puede salvar del extravío en la empresa de los meros acontecimientos y maquinaciones. Tiene que acaecer lo que nos inaugure al ser y nos reponga en éste y de este modo nos lleve

hacia nosotros mismos y ante la obra y el sacrificio” (*Contribuciones*, p. 61s.). Al vínculo íntimo entre la verdad del Ser y el hombre pertenece un retraerse del Ser que lo revela en su apartamiento abismal de éste, pero el rehusarse del Ser lo desaprofia y al mismo tiempo le dona su sí-mismo propio, de tal forma que a partir de él el hombre del “otro inicio” puede superar su sí-mismo metafísico, ajeno a la verdad del Ser y ausente de su ser ausente, mediante el que el hombre es trans-apropiado (*übereignet*) (Ibíd. p. 259) y transformado, contrapuesto al sentido al ser ausente de su modo impropio de ser en la “cercanía de la vida”, en la que es incapaz de soportar la esenciación de la verdad del Ser, sin la posibilidad de ser hombre, por mantenerse alejado, como el “hombre ausente”, de la “subsistencia (*Beständnis*) del *Da*” (Ibíd. p. 262) más propio al hombre en la apertura abismal del Entre, en la que el Ser se destina a sí mismo y alcanza la mismidad en su propiedad, su propio sí-mismo, y en la que la verdad del Ser es apropiada, traída a lo propio y el *Da-sein* es afianzado como paraje de su verdad, donde el hombre gana su esencia en la que habita propiamente.

La intimidad de lo “puramente brotado” en que el hombre acaece-apropia” “es el nombre para la mutua pertenencia de lo extraño, el dominio del extrañamiento, la apelación del pudor” (*Scheu*) (*Aclaraciones de la poesía de Hölderlin*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid 2005, p. 220). La intimidad de la “suprema discordia” (*höchste Feindseligkeit*) (*Himnos de Hölderlin*, p. 210) entre las contratendencias de lo “puramente brotado”, deviene para Heidegger en “lucha del *Ereignis* del hombre a través del Ser” (Ibíd. p.252). El hombre es lanzado al fundamento abismal del Entre, en la que pertenece al Ser y dispone del *Da-sein* requerido por éste (Ibíd. p.210) para su esenciación en el Entre. “El Ser acaece-apropiadoramente al *Da-sein* para la fundación de su verdad, es decir, de su despejamiento” (Ibíd. p.385). Pero así como el Ser, empleado por los dioses y olvidado por los hombres” (Ibíd. p.345), requiere el *Da-sein*, él es dispuesto por el dios para fundarlo (Ibíd. p.124). Puesto que el acaecimiento-apropiador del Ser se despliega gracias al Entre, éste esencia como el “Entre despejador” (*das lichtende Zwischen*) (Ibíd. p.369) que acaece-apropia como tal el *Da-sein*, de tal modo que posibilita su fundación a-bismal en el *Ereignis* en virtud del tiempo-espacio. Pero el *Da-sein* es al mismo tiempo, en cuanto “lo acaecido en el *Ereignis*” (Ibíd. p.384), el “medio-abierto” del Entre que se despeja “entre el advenimiento y la huída de los dioses y el hombre enraizado en él [en el Entre]” (Ibíd. p.43).

“Este Entre abierto entre dos elementos es el *Da-sein*, entendiendo la palabra en el sentido del ámbito extático del desocultamiento y ocultamiento” (“La época de la imagen del mundo”, en: *Caminos del bosque*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid 2005, p. 90). “El *Ereignis* es el Entre” (*Contribuciones*, p. 39) que en la dinámica del vibrante contraimpulso de sus diversas relaciones contratendientes de apropiamiento, recae finalmente en la fundación el hombre histórico del “otro inicio”, en cuyo tránsito “el hombre es radicalmente transformado” (Ibíd. p. 240). La pertenencia de la mismidad del ser-sí-mismo a la intimidad de la contienda originaria del *Ereignis* transforma al hombre “como puente permanente en el Entre” (Ibíd. p.385), esto es, como el Medio contencioso de la intimidad.

Pero si el hombre tiene que retrotraerse al contencioso acaecer-des-apropiador del *Ereignis* y al retraerse abismal del Ser, en cuyo retroviraje recién acaece su sí-mismo-propio como esenciación de la verdad del Ser, si para ello tiene que experimentar su ser-ausente y extrañarse en la “completa otredad” de su verdad y abandonar con ello su habitual estar ausente en un “tiempo de penuria”, en que difunde sus tinieblas la noche del mundo que se torna “cada vez más indigente”, si el hombre ausente se caracteriza por una indigencia que lo aleja cada vez más de sentir la ausencia del dios como una ausencia (“¿Para qué poetas?” (*Wozu Dichter?*), en: *Caminos del Bosque (Holzwege)*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid 200, p.199), si el tiempo de la noche del mundo se ha perpetrado como un tiempo cuya penuria ni siquiera advierte la falta del dios como “falta”, es decir, si en el tiempo de la “falta del dios” no sólo se ha perdido lo sagrado como la huella de la divinidad, sino que incluso se ha extinguido las huellas de esa huella perdida, en síntesis, si la ausencia embarga al hombre bajo todos estos aspectos, el hombre sin mundo de la época actual, o de un mundo que ha devenido insalvable, no tiene otra salida que asumir de cerca el completo extrañamiento en el Medio combativo del Entre en la que “ha sido arrojado fuera” (*Hinausgeworfener*) de sí. “Pero este Entre es justamente el único y el primer lugar donde se decide quién es el hombre y dónde establece su existir. ‘Poéticamente mora el hombre sobre esta tierra.’” (“Hölderlin y la esencia de la poesía”, en: *Aclaraciones de la poesía de Hölderlin*, p. 51).

ENUNCIÇÃO

REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UFRRJ

Heidegger, Tecnologia e Arte: impasses contemporâneos¹

Edgar Lyra*

Resumo: O artigo chama atenção para a atual dominância tecnológica e para a necessidade de colocar seus ditames em questão. “A Questão da Técnica” (1953) de Martin Heidegger guia inicialmente a discussão. O questionamento tem de dar-se em âmbito ao mesmo tempo consanguíneo e fundamentalmente estranho à essência da técnica contemporânea, podendo a arte, em tese, oferecer ao pensamento ocasião para esse questionamento. Não é, todavia, trivial como isso poderia se dar, quer do lado do pensamento, quer do lado da arte. A conferência proferida em Atenas em 1962, com o título “A proveniência da Arte e a Destinação do Pensamento” dá suporte à finalização da investigação.

Palavras-chave: Tecnologia; Heidegger; Arte contemporânea; Grécia; *Gestell*

Abstract: The article calls attention to the present technological dominance and to the necessity of asking about its dictates. “The Question Concerning Technology” is the initial guide text. The questioning must happen in a realm that is, on the one hand, akin to the essence of technology and, on the other, fundamentally different from it. Art could, in principle, offer thought occasion to this questioning. It’s not, nevertheless, trivial how it could happen, equally on the side of thought or art. The conference uttered in Athens in 1962, entitled “The Provenance of Art and the Destination of Thought”, gives breath to the finalization of the investigation.

Keywords: Technology, Heidegger, Contemporary art, Greece and *Gestell*

1. Introdução

Heidegger sugere no seminal texto escrito em 1953, *A Questão da Técnica*², que a discussão decisiva sobre nosso tempo “tem de dar-se num âmbito que, de um lado, seja consanguíneo da essência da técnica e, de outro, lhe seja fundamentalmente

¹ Este texto foi apresentado em inglês, em versão resumida, no XXIVth International Conference of the Olympic Center for Philosophy and Culture (OCPC), em julho de 2014 em Olímpia, Grécia.

* Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio e colaborador do Programa de Mestrado Profissionalizante em Filosofia e Ensino do CEFET-RJ.

² HEIDEGGER, Martin: “Die Fragenach der Technik”, in *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen, Günther Neske, 1954. Tradução brasileira por Emmanuel Carneiro Leão, em HEIDEGGER, Martin: *Ensaio e Conferências*, Petrópolis, Vozes, 2001.

estranho”³. Da nossa capacidade de colocar em questão a essência da técnica contemporânea dependeria nada menos que o destino da civilização global. Diz mais o autor: “a arte nos proporciona um espaço assim, mas somente se a consideração do sentido da arte não se fechar à constelação da verdade, que nós estamos a *questionar*”⁴.

A *verdade* a que se refere Heidegger, é bem sabido, não responde a acepções lógicas ou epistemológicas, mas à *aletheia* grega, por ele interpretada como desvelamento do ser, movimento de presentificação de tudo que, em qualquer sentido e tempo, se possa dizer que *é* ou *vem a ser*. A mencionada “constelação da verdade”, portanto, à qual a arte não deve se fechar, concerne às grandes configurações histórico-ontológicas que hegemonicamente condicionam o acontecer de todos e cada ente.

Fato é que, ao referir-se a certo período da aurora grega do Ocidente, Heidegger afirma que “a arte era pia, *promos*, isto é, que estava integrada na promoção e proteção da verdade”⁵, e que teríamos ainda hoje algo a aprender com essa sua forma grega de ser. Apura-se nos dicionários Chantraine, Montanari, Lidell&Scott e Bailly, *promos* é termo que concerne ao que combate na linha de frente, à exposição frontal ao que virá. Tem a ver com devoção, com despojamento, liderança e abertura de caminhos. É importante frisar que Heidegger inscreve o termo grego na frase como um aposto, sinalizando que não se deve entender pio (*fromm*) ou piedade (*Frommigkeit*) no sentido de compaixão, mas de abertura despojada e reverente para o tremendo, para o sagrado, para a interpelação titânica que os deuses dirigiam aos gregos.

Primeiro resumo: Heidegger alerta para a necessidade de buscar caminhos para pôr em questão a essência da técnica e sugere que a arte seria capaz de colaborar com essa tarefa. Trata-se de buscar pistas sobre como, em diálogo com uma arte simultaneamente consanguínea e estranha à tecnologia, o pensamento possa lançar luz sobre nossos destinos.

³ *Idem*, p.43: “[...] in einem Bereich geschehen, der einer seits mit dem Wesen der technic verwandt und anderseits von ihm doch grundverschieden ist”. Tradução brasileira, p. 37.

⁴ *Ibidem*: “Ein solcher Bereich ist die Kunst. Freilich nur dann, wenn die künstlerische Besinnung ihrerseits sich der Konstellation der Wahrheit nicht verschließt, nach der wir *fragen*”. Tradução brasileira p. 37.

⁵ *Idem*, p.42: “Sie war Fromm, *promos*, d.h. fügsam dem Walten und Verwahren der Wahrheit”. Traduções minhas de *A Questão da Técnica* a partir daqui.

2. Heidegger e a arte da antiga Grécia

A arte de que reverentemente fala Heidegger em *A Questão da Técnica* remete a um tempo em que *técnica* e *arte* eram ambas designadas pelo nome de *techne*, tempo cuja vigência não passou de uns “poucos anos sublimes”. Ainda que ele não nos dê indicações cronológicas ou estilísticas muito precisas sobre esses “breves e elevados tempos”⁶, afirma que as artes desse momento “não provinham do artístico”, “não serviram ao gozo estético” e não se configuravam como “atividades culturais”⁷; enfim, que estavam essencialmente comprometidas com a tarefa de fazer resplandecer “a presença dos deuses”, de promover “o encontro entre destinos de deuses e homens”⁸, encontro poético esse que seria entendido por Platão, no *Fedro*, como banhado pelo brilho superlativo da verdade (*to ekphanestaton*)⁹. A aposta aqui é a de que Heidegger estaria se referindo ao chamado Período Severo, Austero ou Pré-clássico da arte grega, situado imprecisamente entre 500 e 450 antes da era cristã, período no qual se inclui a “Atena meditativa”, do acervo do Museu da Acrópole, comentada pelo filósofo no texto *A Proveniência da Arte e a Destinação do Pensamento*, do qual nos ocuparemos mais adiante.

Como seja, pode-se identificar traços românticos e nostálgicos nesse apreço por certa Grécia sublimada em suas tensões sociais e políticas, Grécia em que a verdade era privilegiadamente acolhida nos âmbitos da arte e da poesia¹⁰. Também ecos do veredito hegeliano de que “a arte já não figura como modo supremo em que a verdade a si mesma proporciona existência”¹¹ podem ser ouvidos. Mas, penso que Heidegger, simultaneamente ciente do abismo que nos separa dos antigos gregos e com uma interpretação muito própria daquele momento da história do Ocidente, não se reduz a nenhuma das duas leituras. Consciente do lugar difícil e marginal ocupado pela arte na cena contemporânea, mostra-se empenhado em manter abertas as possibilidades de

⁶ *Idem*, p.42: “[...] kurze, aber hohe Zeiten”.

⁷ *Ibidem*: “Die Künste entstammen nicht dem Artistischen. Die Kunstwerke wurde nicht ästhetisch genossen. Die Kunst war nicht Sektor eines Kultur schaffens”.

⁸ *Ibidem*: “Sie brachten die Gegenwart der Götter, brachten die zwiesprache des göttlichen und menschlichen Geschickes zum Leuchten”.

⁹ Platão: *Fedro*, apud HEIDEGGER 1954, p.43.

¹⁰ Cf., por exemplo, SCHILLER: *A Educação Estética do Homem – numa série de cartas*.

¹¹ HEGEL, G.W.F., citado por HEIDEGGER em *Der Ursprungdes Kunstwerkes*, Stuttgart, Reclam, 1977, p.92: “Uns gilt die Kunst nicht mehr als die höchste Weise, in welcher die Wahrheit sich Existenz verschafft”.

simbiose entre arte e pensamento, em prol da salvaguarda da verdade do ser em seu histórico e sempre problemático acontecimento.

3. O enquadramento (*Gestell*)

A Questão da Técnica é ainda o texto guia. Trata-se de averiguar em que medida a arte pode hoje colaborar na construção de um âmbito de discussão que torne visíveis as linhas de forças que estruturam a contemporaneidade. Precisamos, portanto, antes de mais nada, recuperar aquilo que Heidegger chegou, ainda que precariamente, a dizer sobre a *essência da técnica contemporânea*. Valho-me para isso de esquema, passagens e paráfrases de texto de minha própria lavra, publicado em 2014, no qual realizei essa mesma recuperação de forma mais detalhada. Seu título: *A Atualidade da Gestell Heideggeriana ou a alegoria do armazém*¹².

A primeira indicação de Heidegger diz respeito à *insuficiência da compreensão dessa essência a partir de determinações antropológicas e instrumentais*. Embora *correta*, essa compreensão esconderia o que principalmente precisa ser posto em questão: o fato de que não somos os senhores da técnica e, sim, incisivamente convocados a viver segundo seus ditames, sendo-nos especialmente difícil encontrar espaço para questionar sua estranha dominância. Ou seja, dizer que a técnica é meio, bem ou mal manejado por seres humanos para a consecução de fins por eles mesmos definidos é dizer algo que não traz nenhuma compreensão *mais essencial* acerca do fenômeno contemporâneo em sua onipresença e real poder de condicionamento das existências individuais e coletivas.

Uma segunda indicação refere-se à *equivocada tendência de pensar a técnica atual como mero desenvolvimento da antiga*. A técnica contemporânea não seria mais propriamente *poieisis*, sequer *techne*, no sentido grego de um conhecimento (*episteme*) de linhas de possível cumplicidade com a natureza (*physis*), conhecimento que permitisse ao homem *produzir*¹³ aquilo que não chegaria a existir sem sua agência. A

¹²In: MAC DOWELL SJ, João (org): *Heidegger: a Questão da Verdade do Ser e sua Incidência no Conjunto do seu Pensamento*. FAJE/Via Verita, Rio de Janeiro, 2014.

¹³ Ver HEIDEGGER 1954, p. 22: *Her-vor-bringen* = trazer-para-diante-de-si, produzir.

nova técnica é, segundo Heidegger, *extração e imposição*¹⁴, projeto de controle, de dominação, jugo de toda a espontaneidade, de toda gratuidade.

Tal descontinuidade leva-nos à terceira e mais conhecida indicação, referida mais diretamente ao termo *Gestell*, que nomeia “um projeto de disposição conjunta e ordenada dos diversos entes em escaninhos, prateleiras, compartimentos, arquivos ou arranjos de quaisquer naturezas, de modo a serem localizados e disponibilizados tão segura e imediatamente quanto possível”¹⁵. Heidegger enxerga aí uma espécie de obsessão pela estocagem (*Bestand*), busca de acomodação de todos os entes num gigantesco almoxarifado, pronto a atender aos comandos de uma clientela supostamente humana, não esquecendo o fato de que nesse armazém há também, e mesmo principalmente, estoques de homens. Foi particularmente claro a esse respeito numa conferência em Bremen: “O homem é ao seu próprio modo peça de estoque, no sentido forte dos termos ‘estoque’ e ‘peça’”¹⁶.

O termo *Gestell* tem sido traduzido para o português por “composição”, “armação”, “dispositivo”, mesmo, seguindo os franceses, por “arrazoamento”, ou os norte-americanos, por “posicionamento”. Aqui optamos por *enquadramento*. A palavra conjuga em português os sentidos de localização e circunscrição, ainda imposição e coerção, como quando se diz que uma autoridade “enquadrou” um cidadão transgressor. Trata-se, enfim, de enquadrar todas as coisas, humanas e não humanas, de modo que estejam prontamente disponíveis para novos projetos, arranjos e disponibilidades.

Essa terceira sinalização desemboca numa quarta e última pista, relacionada à essência da técnica como dispositivo, aparelho, equipamento, mecanismo; essa indicação ressalta ainda o *caráter* obsessivamente dinâmico do enquadramento, “o processo de interação entre os seus compartimentos, conteúdos e forças motrizes ao modo de peças e fluxos articulados, com vistas a um funcionamento ininterrupto, não apenas perpétuo, mas cada vez mais rápido e eficiente”¹⁷. Se a aceleração desse processo de decompor e recompor, de desencaixar e remontar, de reposicionar e disponibilizar pode prosseguir indefinidamente, ou se levará a um esgarçamento do processo como um todo, é algo que não foi ainda devidamente posto em questão.

¹⁴ *Ibidem*: *Herausfordern* = exigir-que-venha-a-campo, desafiar, extrair, impor, compelir.

¹⁵ LYRA 2014, p.142. As distinções entre “real” e “virtual” aqui não têm maior importância. É a totalidade dos entes que está em questão.

¹⁶ HEIDEGGER, Martin: “Das Ge-stell”, GA 79, *Bremerund Freiburger Vorträge*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2005, p. 37: “Der Mensch ist in seiner Weise Bestand-Stückimstrengen Sinn der Wörter Bestand und Stück”. Tradução minha, ver LYRA 2014, p.142.

¹⁷ LYRA 2014, p. 144.

Seja como for, podemos agora retomar a questão da possível participação da arte na construção do questionamento em epígrafe. Em que termos poderia se dar o diálogo entre pensamento e arte acerca da dominação técnica contemporânea, tão necessário à compreensão das nossos atuais perigos e promessas?

4. Arte Contemporânea e enquadramento

Uma primeira dificuldade relaciona-se com a significação contemporânea do termo “arte”. Estamos muito distantes dos “elevados tempos” a que se refere Heidegger, e também das “belas artes” que Hegel declarou “mortas”. São hoje “artistas” – na esteira da “perda da aura” diagnosticada por Walter Benjamin¹⁸ – tanto os atores da indústria do entretenimento como aqueles que dela buscam distância, seja tomando-a como objeto de crítica, seja simplesmente tentando libertar-se dos seus ditames. Heidegger, é verdade, não dialogou senão com formas mais classicamente definidas de arte, no máximo modernas e não contemporâneas num sentido mais estrito; todavia, é igualmente certo que compreendeu as urgências de uma época marcada por desenvolvimento tecnológico capaz de afetar todas as áreas da vida, não sendo exceção a arte.

Entre suas escolhas mais conhecidas estão os famosos “sapatos da camponesa”, de Vincent Van Gogh, o interesse por Paul Cézanne, Georges Braque e Paul Klee, pelas esculturas e gravuras de Eduardo Chillida, pelos poemas de Rainer Maria Rilke, Georg Trakl, Friedrich Hölderlin, Stefan Georg e Paul Celan, ainda pelo templo de Paestum, pela Antígona de Sófocles, enfim, pela Atena do Museu da Acrópole¹⁹.

Como seja, aqui nos interessa em particular a aparentemente infinita capacidade de enquadramento pelo mercado de arte contemporâneo mesmo das mais ousadas tentativas de denunciar sua lógica. Considere-se, por exemplo, as atividades associadas ao *Grupo Fluxus*, que encabeçou radicais protestos em 1963, em frente ao MOMA de Nova Iorque, com palavras de ordem do tipo – “Destruam os museus!”²⁰ Tais ações não impediram, ao contrário, abriram caminho para que seu aparato revolucionário

¹⁸ Ver BENJAMIN, Walter: *A Obra de Arte na Era de sua Reprodutibilidade Técnica*.

¹⁹ Boa reunião dos vários momentos em que Heidegger se volta para o tema da arte pode ser encontrada em BORGES-DUARTE, Irene: *Arte e Técnica em Heidegger*.

²⁰ Ver WOOD, Paul: *Conceptual Art*, London, Tate Publishing, 2002, p.21-24.

fosse, em prazo bem curto, capturado pelas instituições museológicas que incisivamente criticavam.

Outro ícone desse paradoxo é a série de latinhas – noventa ao todo – contendo suposta merda do artista Piero Manzoni, por ele assinadas e numeradas para atestar a edição limitada da obra e viabilizar sua venda pelo seu peso em ouro. Não obstante sua forte crítica ao mercado de arte – talvez mesmo por causa dela –, muitas dessas latas hoje integram acervos de colecionadores e museus. Uma delas, a saber, foi vendida num leilão da Sotheby's em março de 2007 por 124.000 euros²¹.

Saindo da iconoclastia vanguardista, museus importantes como o Louvre de Paris oferecem aos seus visitantes, com enorme aceitação, dispositivos eletrônicos para guiar as visitas. Aqueles que os alugam obtêm informação imediata e confiável sobre percursos e obras, podendo certificar-se em 3D e alta definição, na tela dos *gadgets* alugados ou dos próprios celulares, se assim o preferirem, de que estão diante dos originais²². É curioso notar que em muitos casos os usuários limitam-se a conferir as obras descritas sem qualquer outra demora que conote experiências de fruição e sentido. Engano maior, contudo, seria a pretensão de desqualificar essas iniciativas educativas das curadorias de grandes museus como fúteis ou estúpidas. Estamos aqui falando de um enquadramento gigantesco, de almas, desejos, tempos, trabalhos, espaços, olhares, conhecimentos, fluxos de capital, competências técnicas, enfim, de algo que precisa ser corajosamente pensado no seu gigantismo planetário.

Fato é que as formas contemporâneas de enquadramento podem se multiplicar tremendamente, manifestando-se como curiosidade passageira, afetação simulada, desqualificação moralista, avidez informativa, obsessão pelo registro, pedantismo crítico e por aí fora.

Tais episódios relacionados à produção e exposição de arte na contemporaneidade podem ser rebatidos sobre a explicitação da dominação técnica feita por Heidegger. Requer-se, de pronto, renunciar a culpar a extravagância, a cumplicidade ou a vaidade dos artistas, bem como a fome de lucro e de status da burguesia endinheirada, ou ainda a frivolidade do público em geral. Mais uma vez, tudo isso faz parte, nas palavras do filósofo em epígrafe, de um destino planetário cujos caminhos de questionamento dificilmente se abrem quando o empenho na identificação de culpados

²¹ Ver http://en.wikipedia.org/wiki/Artist's_Shit e http://www.repubblica.it/2006/08/gallerie/spettacolie_cultura/merda-dartista-record/1.html

²² Ver <https://www.louvre.fr/audioguide-et-applications>

toma conta da cena. Cabe, acima de tudo, suportar o desconforto diante da estranha dominância da técnica no mundo contemporâneo, em seu incisivo enquadramento de todos os entes, inclusive os artísticos.

Não se trata aqui, bem entendido, até pela dificuldade de definição do termo “arte”, de buscar base empírica visando a defender a tese do peremptório enquadramento de toda e qualquer manifestação artística pela técnica contemporânea, mas de articular linhas gerais de uma reflexão sobre as possíveis linhas de tomada de distância artístico-filosófica em relação à dominação em discussão. Não se trata, enfim, de negar – o que nem Hegel fez – que continuem a existir experiências afetivas e reflexivas profundas em torno de obras de arte singulares. O que principalmente se põe em questão é fato dessas experiências não terem *centralidade* na polis global contemporânea, sendo em geral incapazes sequer de desorganizar o atual *ethos* planetário em assombros e interrogações mais persistentes e públicas.

Seja como for, pode-se conjecturar que, imersa num misto de voluntarismo e falta de alternativa, boa parte da arte atual tenha abandonado a experiência contemplativa e se voltado para a tática do deslocamento e do choque, mais amplamente, para a exacerbação de contrastes e estridências, numa tentativa de provocar, num público cujas disposições afetivas variam entre a hiperexcitação e a anestesia, uma forçada transição do banal para o extraordinário. O problema é que esse sentido mais provocativo ou impositivo da arte contemporânea acaba, à revelia das suas chocantes intenções, sendo muito mais aparentado do que estranho à essência da técnica contemporânea, restando via de regra pouco de assombro e muito de palavrório vazio após choque inicial, supondo, claro, que tenha de fato havido algum autêntico choque.

Não é fácil encontrar real e perene estranhamento, por exemplo, na atual profusão de filmes de terror, em seu bizarro acervo de chocantes extravagâncias. Não obstante o nível de provocação de que se servem, sua pretensa intensidade é facilmente absorvida pelas coleções mentais de públicos cada vez mais ávidos por emoções baratas e acostumados à banalidade do sofrimento e da vida.

Quem sabe filmes de ficção científica desconcertantemente distópicos, como *2001 – Uma Odisséia no Espaço*, de Stanley Kubrick (1969), ou *Blade Runner*, de Ridley Scott (1982)²³, filmes realmente comprometidos com a chamada de atenção para as singularidades do nosso tempo, possam ser resgatados dos compartimentos

²³ Cujá continuação, dirigida por Dennis Villeneuve, foi exibida em 2017 com o título de *Blade Runner 2049*.

periféricos, sem centralidade alguma, ao qual têm sido relegados pelas suas posteridades²⁴. Há, em todo caso, muita filmografia *scifi* sendo produzida e consumida hoje em dia, sendo bom exemplo a série televisiva *Black Mirror*, criada em 2011 por Charlie Brooker.

Pode-se, de todo modo, pensar o fenômeno da rápida filtragem da arte pela atual rede de compartimentos midiáticos e institucionais como uma espécie museológico-mercadológica da *Gestell* nomeada por Heidegger. O que lhe é consanguíneo é absorvível e silenciável; o que não é sequer chega a ter existência mais significativa no armazém global. Fica por discutir se, e em que medida, a essencial cifra de estranhamento poderia sobreviver, ora ao periférico confinamento, ora à consanguínea absorção.

A última das indicações sobre a essência da técnica fornecida por Heidegger alerta ainda para o imediatismo que define todo o enquadramento contemporâneo. Como a *Gestell* nomeia um estoque com demanda por rápida e constante atualização, correm permanentemente o risco de tornarem-se obsoletas as referências de todos aqueles que pretendam participar do espaço público de reflexão sobre arte. O próprio jogo de comparações entre estilos e artistas a que via de regra recorrem a crítica e a curadoria de arte – despercebidamente reproduzindo a lógica da estocagem e da classificação – acaba por renunciar à potencialização daquelas estranhezas possivelmente imunes aos exigidos parentescos entre arte e técnica contemporânea. Não é trivial, afinal, a conquista de uma retórica crítico-curatorial capaz de fazer reverberar os potenciais de transgressão mais genuínos e, a partir deles, aquilo que precisa ser dito e pensado no nosso estranho tempo.

5. Heidegger em Atenas

Vários são os textos, como já sinalizado, em que Heidegger se ocupou do diálogo entre pensamento e arte. Muitos foram os poetas e artistas de diversas épocas que despertaram sua atenção. A finalização destas notas ficará, contudo, por conta de

²⁴ A esse respeito ver LYRA 2011: *Hannah Arendt e a Ficção Científica*.

algumas indicações presentes na conferência proferida em Atenas, em 1967, de título *A Proveniência da Arte e a Destinação do Pensamento*²⁵.

Heidegger de pronto nos aconselha a seguir pensando “a proximidade longínqua do reino da deusa Atena” para fazer a experiência, pequena que seja, do “segredo da proveniência da arte da Grécia”²⁶. Sugere que, a despeito da enorme distância que nos separa daquelas origens, algo de muito importante poderia ser aprendido na meditação sobre elas; e dá algumas pistas sobre o objeto desse possível aprendizado.

Atena, conselheira de múltiplos dons (*polymetis*) é identificada como deusa que reina onde quer que os homens produzam alguma coisa, de qualquer tipo e nobreza. Heidegger logo nos remete ao relevo do Museu da Acrópole para falar do olhar que qualifica Atena como “conselheira”²⁷. Diz que nesse relevo ela

aparece como *skeptomena*, aquela que medita. Em que direção se volta o olhar meditativo da deusa? Para a borda, para o limite. O limite não é decerto somente o contorno e a moldura, não apenas o lugar em que alguma coisa se detém. O limite significa aquilo pelo qual alguma coisa é reunida *no que tem de próprio*, para assim aparecer em sua plenitude, para vir à presença. Ao meditar sobre o limite, Atena tem já em vista aquilo para que ação humana deve antes de tudo se voltar para ser capaz de levar o que quer que tenha visto à *visibilidade* de uma obra²⁸.

A passagem trata identificavelmente do *nosso problema*, aquele de levar *a arte* a uma essencial visibilidade, capaz de favorecer sua experiência histórica, pública e significativa, conquanto numa época outra, dominada pelo enquadramento técnico e abandonada pelos deuses. O autor indaga, na segunda das três partes da conferência, a que exigências responde a arte do nosso tempo, e sugere:

²⁵HEIDEGGER, Martin: “Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens”, in JAEGER, Petra & LÜTHE, Rudolf (hrsg.): *Distanz und Nähe – Reflexionen und Analysen zur Kunst der Gegenwart*, Darstadt, Königshausen & Neuman, 1983. As traduções são todas minhas.

²⁶*Idem*, p.15: “In die ferne Nähe des Waltens der Göttin Athen [...] vom Geheimnis der Herkunft der Kunst in Hellas”.

²⁷ A imagem pode ser visualizada em muitos sites, por exemplo, do Museum of Classical Archeological Databases, da Cambridge University:

<http://museum.classics.cam.ac.uk/collections/casts/mourning-athena>. O relevo é usualmente identificado como “Mourning Athena”, embora a descrição de Heidegger não faça referência a nenhum luto ou pranto.

²⁸HEIDEGGER, *op. cit.*, p.13: “[...] erscheint Athene als die skeptome/na, die Sinnende. Wohin geht der sinnende Blick der Göttin? Auf die Grenzstein, auf die Grenze. Die Grenze jedoch ist nicht nur die Umriß und Rahmen, nicht nur das, wobei etwas aufhört. Grenze meint jenes, wodurch etwas in sein Eigenes versammelt ist, um daraus in seiner Fülle zu erscheinen, in die Anwesenheit hervorzukommen. Der Grenze nachsinnend hat Athene schon inm Blick, vorauf menschliches Tun erst vorblicken muß, um das so Erblickte in die Sichtbarkeit eines Werkes hervorzubringen”. Os grifos na tradução também são de minha responsabilidade.

Suas obras não se circunscrevem mais aos limites fecundos de um mundo popular ou nacional. Pertencem à universalidade da civilização mundial. Sua composição e organização fazem parte daquilo que é projetado e produzido pela tecnociência²⁹.

Juntando as duas indicações, perguntamos: – Que significa falar de limites na era tecnológica? – Que significa dizer que a composição e a organização da arte atendem ao projeto e à produção técnico-científica?

Dizer que toda a experiência artística está hoje impregnada de imperativos técnicos remete certamente às exigências a que deve atender toda produção que pretenda lugar no armazém dos séculos XX e XXI. Mas, permanece problemática a questão da cifra de estranhamento necessária a toda arte capaz de qualificar-se como tal e possivelmente colaborar com o pensamento na colocação em questão da essência dessa mesma técnica.

“Estranhamento” é, de fato, palavra de ordem da arte contemporânea, a ponto de ter sido a “beleza” relegada ao ostracismo. Não obstante, indicamos já que mesmo manifestações artísticas em princípio bastante estranhas são via de regra absorvidas pela retícula tecnológica. E pontuamos: “o que é consanguíneo à técnica é absorvível e silenciável; o que não é sequer chega a ter existência mais significativa no armazém global”.

A questão que a possível coexistência entre parentesco e estranhamento nos põe passa a ser então a dos *limites* que deve observar a arte contemporânea para ser *propriamente arte*, e isso aqui significa: produção comprometida em abrir espaço para que a atual “constelação da verdade” se ponha em questão. Para onde devemos nós olhar em busca desses limites, nós que viemos “muito tarde para os deuses e muito cedo para o Ser”?³⁰

Para evitar mal-entendidos sempre à espreita, evoco a última frase do texto que deu origem a este ensaio, na qual Heidegger afirma a interrogação como “devoção do pensamento”, portanto fortemente incompatível com toda e qualquer tentativa de definir “limites” para a arte contemporânea em termos de imposição de regras e demarcações

²⁹*Idem*, p.15: “Ihre Werke entspringen nicht mehr den prägenden Grenzen einer Welt des Volkhaften und Nationalen. Sie gehören in die Universalität der Weltzivilisation. Deren Verfassung und Einrichtung werden durch die wissenschaftliche Technik entworfen und gelenkt”.

³⁰HEIDEGGER, Martin: “Aus der Erfahrung des Denkens”, in *Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976*, GA 15, Frankfurt Am Main, Klostermann, 1983 p.76: “Für die Götter kommen wir zu spat und zu früh für das Seyn”.

do fazer artístico. Seria difícil imaginar extravio maior em relação ao que Heidegger se esforça por problematizar.

Posta a advertência, mais que fazer o elogio da combatividade e da genialidade das pessoas envolvidas na produção contemporânea de arte ou, ao contrário, culpabilizá-las pela sua inocuidade frente às presentes urgências, seria o caso de fazermos-nos honestamente interrogativos, tanto quanto possível, em relação ao enquadramento técnico no qual nos movemos todos. Quem sabe assim, despojadamente, possam nos ajudar as obras de arte de hoje a abrir um espaço em que *a técnica, revelando-se capaz de reduzir à sua inexorável lógica mesmo seus parentes mais rebeldes, mostre-se afinal em sua tirânica verdade.*

Um último adendo, não importa quão nostálgico Heidegger realmente seja em relação à arte da antiga Grécia – e de qual período tenha em especial apreço – podemos aqui conjecturar, por contraste, que a arte grega fosse capaz de pôr em questão uma configuração histórico-ontológica na qual os destinos dos homens se punham em estreita relação – para o bem ou para o mal – com os desígnios dos seus diversos deuses. Sem idealizações, o paralelo sugerido é o de que a verdade de hoje, a técnica contemporânea em sua essência, permaneça todavia incapaz de ter seu poder de condicionamento mais claramente questionado pela arte e pelo pensamento, como se permitíssemos a essa técnica disfarçar-se num conjunto de neutralidades com o qual temos inteligentemente de lidar, em suma, nunca percebida como atmosfera cujos gases povoam tanto o mundo exterior como nosso sangue ainda humano. Seria tarefa do pensamento, em simbiose com a arte, deixar isso tão explícito quanto possível. Disso dependeria o nascimento de um outro tempo, quem sabe menos assertivo, menos acelerado, menos frenético.

Referências bibliográficas:

- BENJAMIN, Walter: *Die Kunstwerk in Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit – Drei Studien zur Kunstsoziologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977. Tradução brasileira por Sérgio Paulo Rouanet, A Obra de Arte na Era de sua Reprodutibilidade Técnica, em BENJAMIN, Walter: *Obras Escolhidas, vol. I*, Editora Brasiliense, São Paulo, 1985.
- BAILLY, Anatole: *Le Grand Bailly Dictionnaire Grec Français*. Paris, Hachette, 2000.
- BORGES-DUARTE, Irene: *Arte e Técnica em Heidegger*. Lisboa, Documenta, 2014.

- CHANTRAINE, Pierre: *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque – histoire de mots*. Paris, Éditions Klincksieck, 1977.
- HEIDEGGER, Martin: “Die Fragenach der Technik”, in *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen, Günther Neske, 1954. Tradução brasileira por Emmanuel Carneiro Leão, A Questão da Técnica, em HEIDEGGER, Martin: *Ensaio e Conferências*, Petrópolis, Vozes, 2001.
- HEIDEGGER, Martin in *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Stuttgart, Reclam, 1977. Tradução portuguesa por Maria da Conceição Costa, A Origem da Obra de Arte, Edições 70, Lisboa, 1989.
- HEIDEGGER, Martin: “Das Ge-stell”, in GA 79, *Bremer und Freiburger Vorträge*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2005.
- HEIDEGGER, Martin: “Aus der Erfahrung des Denkens”, in *Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976*, GA 15, Frankfurt Am Main, Klostermann, 1983.
- HEIDEGGER, Martin: “Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens”, in JAEGER, Petra & LÜTHE, Rudolf (hrsg.): *Distanz und Nähe – Reflexionen und Analysenzur Kunst der Gegenwart*, Darstadt, Königshausen & Neuman, 1983.
- LIDELL, H.G. & SCOTT, R.: *Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- LYRA, Edgar: A Atualidade da *Gestell* Heideggeriana ou a Alegoria do Armazém, in MAC DOWELL SJ, João (org): *Heidegger: a Questão da Verdade do Ser e sua Incidência no Conjunto do seu Pensamento*. FAJE/Via Verita, Rio de Janeiro, 2014.
- _____: Hannah Arendt e a Ficção Científica, in *O que nos Faz Pensar*, n.29, maio de 2011, p. 97-122.
- MONTANARI, Franco: *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, Boston, Brill, 2015.
- SCHILLER, Friedrich: *Über die Asthetische Erziehung des Menschen – in enine Reihe Von Briefen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2009. Tradução brasileira por Roberto Schwarz e Marcio Suzuki, SCHILLER, Friedrich: *A Educação Estética do Homem – numa série de cartas*, Rio de Janeiro, Iluminuras, 1995.
- WOOD, Paul: *Conceptual Art*, London, Tate Publishing, 2002

Filmografia

- BROOKER, Charlie: *Black Mirror*, Channel 4 UK, 2011-2014, Netflix 2014 até o presente.
- KUBRICK, Stanley: *2001 – uma Odisseia no Espaço (2001 – a Space Odyssey)*, Warner/MGM, EUA, 1968.
- SCOTT, Ridley: *Blade Runner – o caçador de Andróides (Blade Runner)*, [Ladd Company/ TheShaw Brothers/ Warner Bros](#), EUA, 1982.
- VILLENEUVE, Dennis: *Blade Runner 2049*, Alcon Entertainment/ Columbia Pictures/ Scott Free Productions/ Warner Bros, EUA, 2017.

Links

Mourning Athena: Museum of Classical Archeological Databases, Cambridge University, in <http://museum.classics.cam.ac.uk/collections/casts/mourning-athena>, acesso em 22/04/2018.

Audioguide du Musée du Louvre, in <https://www.louvre.fr/audioguide-et-applications>, acesso em 22/04/2018.

Piero Manzoni: Artist'sShit, in http://en.wikipedia.org/wiki/Artist's_Shit, acesso em 22/04/2018.

ENUNCIÇÃO
REVISTA DO PROGRAMA DE
PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UFRRJ

Consideração existencial da morte: a relação entre finitude e liberdade no pensamento de Heidegger – ou: Da liberdade de ser para a morte

Fernando Mendes Pessoa*

Eu vos mostro a morte que aperfeiçoa, que se torna, para o vivo, um agulhão e uma promessa. Da sua morte, morre o homem realizador de si mesmo.

F. Nietzsche

Resumo: Visando à compreensão da completude de nosso modo de ser, Heidegger indica, no primeiro capítulo da segunda parte de *Ser e tempo*, a necessidade de demonstrar “um conceito ontológico suficiente, ou seja, *existencial* da morte”. A fim de apresentar o seu conceito ontológico-existencial, esse pensador propõe uma compreensão da morte distinta de sua interpretação bio-fisiológica: ao contrário do findar do que é vivo, o conceito existencial da morte indica a compreensão que temos de nossa morte antes mesmo de morrermos: “Morrer significa: saber a morte, como morte. Somente o homem morre. O animal finda”. Por vivermos com a compreensão de que vamos morrer, Heidegger caracteriza esta modalidade de nossa existência como *ser-para-a-morte*. Existir é viver na compreensão da iminência da morte. Distinto do findar do que é vivo, em sua consideração existencial, a morte indica o nosso débito fundamental, o fato de não estarmos prontos e acabados, de irmos a ser o que somos, jogados na abertura da possibilidade de ser. Considerada existencialmente, a morte constitui o fundamento de nossa finitude, o estar lançado na liberdade de vir a ser o nosso próprio poder ser. O propósito desta consideração existencial da morte consiste em mostrar, a partir de um esclarecimento de como somos para a morte, a relação entre finitude e liberdade no pensamento de Heidegger.

Palavras-chave: existência; morte; nada; finitude; liberdade

Abstract: In order to understand the completeness of our way of being, Heidegger points out in the first chapter of the second part of *Being and Time* the need to demonstrate "an ontological concept sufficient, that is, *existential* of death." To present his ontological-existential concept, this thinker proposes an understanding of death distinct from its biophysiological interpretation: in contrast to the ending of what is alive, the existential concept of death indicates our

* Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo.

understanding of death before even we die: "To die means: to know death, as death. Only the man dies. The animal ends. "By living with the understanding that we are going to die, Heidegger characterizes this mode of our existence as *being-to-death*. To exist is to live in the understanding of the imminence of death. Distinguished from the end of what is alive, in its existential consideration, death indicates our fundamental debt, the fact that we are not ready and finished, to become what we are, thrown into the opening of the possibility of being. Considered existentially, death constitutes the foundation of our finitude, the launching in the freedom to become our own being. The purpose of this existential consideration of death is to show, from a clarification of how we are to death, the relation between finitude and freedom in Heidegger's thought.

Keywords: existence; death; nothing; finitude; freedom

Em sua conferência intitulada *A coisa*, Heidegger diz que:

Os mortais são os homens. São assim chamados porque podem morrer. Morrer significa: saber a morte, como morte. Somente o homem morre. O animal finda. Pois não tem a morte nem diante de si, nem atrás de si. A morte é o escrínio do nada, do que nunca, em nível algum, é algo que simplesmente é e está sendo. Ao contrário, o nada está vigindo e em vigor, como o próprio ser. Escrínio do nada, a morte é o resguardo do ser. Chamamos aqui de mortais os mortais – não por chegarem ao fim e finarem sua vida na terra, mas porque eles sabem a morte, como morte. Os homens são mortais antes de findar a vida. Os mortais são mortais por serem e vigorarem no resguardo do ser. São a referência vigente ao ser, como ser.¹

A fim de encaminhar uma consideração existencial da morte, com o propósito de compreender a relação entre finitude e liberdade no pensamento de Heidegger, vamos fazer uma interpretação dessa sua afirmação, buscando mostrar, a partir de uma distinção entre essa e uma interpretação biológica da morte, como esse pensador compreende a liberdade de ser para a morte.

Em uma perspectiva biológica, vida e morte são consideradas apenas em seus aspectos bio-fisiológicos, e não existenciais. Nesse horizonte de interpretação, a vida é o funcionamento e a morte, o cessar das funções vitais do organismo. Assim, concebendo o homem apenas como um organismo biológico, a vida e a morte humana reduzem-se ao funcionamento dos corpos animados da natureza; nesta perspectiva de questionamento, a vida humana é interpretada como *algo* universal aos seres vivos, intrínseco e comum aos organismos naturais, que pode ser determinado e classificado analítica e estatisticamente em suas funções alimentares, digestivas, reprodutivas, etc. –

¹ Heidegger, *Ensaio e Conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001, p. 156.

e cujo fim é a morte, concebida como o cessar desses funcionamentos orgânicos. Para essa consideração bio-fisiológica, a morte é o fim da vida, que igualmente pode ser reconhecida ou diagnosticada por meio de análise de dados e estatísticas. Heidegger caracteriza tal compreensão biológica da morte com a palavra “finar” (*Verenden*), na diferença do termo “morrer” (*Sterben*), usado para nomear o fenômeno existencial da morte – por isso, no texto citado, ele diz que: “Somente o homem morre. O animal finda”. Para encaminharmos esta consideração existencial da morte precisamos então demonstrar essa diferença entre findar e morrer, compreender como a morte constitui o que é mais próprio e específico do homem e pensar como ela perfaz a nossa essência.

Em sua *Carta sobre o humanismo*, Heidegger diz que:

O corpo do homem é algo essencialmente diferente de um organismo animal. Não se supera o erro do biologismo ajuntando-se ao corpo do homem a alma, o espírito. (...) Assim como a essência do homem não consiste em ele ter um organismo animal, assim também não se pode eliminar ou compensar essa determinação insuficiente da essência do homem dotando-o de uma alma imortal, ou razão. O que o homem é – isso significa, na linguagem tradicional da metafísica, a “essência” do homem – repousa na ec-sistência.²

Ao contrário da concepção tradicional, que distingue a essência, como uma possibilidade universal, da existência, como a realidade particular, efetiva e aparente do real, segundo Heidegger: *Somente o homem existe* – pois: *A essência do homem é a existência*. Ao contrário de significar a realidade efetiva de um ente particular, existência aqui significa ser na compreensão de poder ser, indica a característica específica do homem, a sua compreensão de ser. Por existir, o homem não se encontra nunca pronto e acabado, tal como os demais entes “simplesmente dados” (*Vorhandenheit*), mas se concretiza lançado na possibilidade aberta em sua compreensão de ser, em sua *abertura existencial*. O homem é um ente que pode vir a ser o que ele é, sendo esse poder a sua tarefa existencial. O que nós somos, a nossa realidade, está sempre vigorando diante da possibilidade de ser, do nada que abre o nosso poder existir: o homem se perfaz no embate entre o vigor do ser (a realidade) com o vigor do nada (a possibilidade). Por isso, no texto citado, Heidegger diz que “o nada está vigindo e em vigor, como o próprio ser”.

² Heidegger, *Sobre o humanismo*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967, p. 41

Para pensarmos esta compreensão do nada como vigência, não devemos concebê-lo como um algo, uma negação, tal como habitualmente tanto a opinião quanto a ciência fazem: o nada como o não-ente, uma anulação do que é, a sua desrealização, o *nenhum*. Conforme Heidegger afirmou em sua conferência *Que é metafísica?*: “O nada é mais originário que o ‘não’ e a negação”³ – pois enquanto esses necessitam dos entes para haver negação, aquele se afirma como pura possibilidade de ser. Ao retomar questão de Leibniz, *por que há simplesmente o ente e não antes o nada?*, Heidegger pretende mostrar como este mais originário do nada não pode ser concebido como algo que *é* ou *está sendo* (um ente) mas, antes, precisa ser compreendido como o que, tal como o ser, *se dá* (*es gibt*), *está vigindo* e *em vigor* (*es west*) – o nada não é, ele se essencializa (*Wesen*). A fim de indicar esta característica da essência tanto do ser como do nada, a diferença ontológica de ser vigência e não ente, Heidegger retoma em seu pensamento a origem verbal arcaica da palavra alemã *Wesen*:

A palavra “essência” não significa mais o que uma coisa é. Escutamos a palavra alemã *Wesen*, essência, como um verbo, *wesend*, ou seja, como vigorar, no sentido de vigorar na presença e na ausência. *Wesen*, vigorar, diz *währen*, perdurar, *weilen*, demorar. A expressão *eswest*, está em vigor, significa mais do que: está durando, demorando. Está em vigor diz que algo persiste, perdura e assim nos toca, nos en-caminha e nos intima. Pensada desse modo, a essência designa o vigor, o que persiste e perdura, o que nos concerne em tudo que nos toca, porque é o que tudo en-caminha e movimenta.⁴

Como o que persiste, perdura e nos perfaz, a essência, pensada em seu sentido verbal, indica o vigor da existência, a manifestação de sua própria verdade. Esta verdade da essência é o que nos concerne em tudo somos; ela é o que, ao encaminhar e movimentar a nossa compreensão de ser, nos promove pensar a questão da essência da verdade. Considerando este assunto em sua observação final à conferência *Sobre a essência da verdade*, visando ao esclarecimento de como esta questão da diferença ontológica é o fundamento de sua compreensão da verdade como *a-létheia* (*Unverborgenheit*, des-encobrimento), Heidegger diz que:

³ Heidegger, *Que é metafísica?*. Em: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 37

⁴ Heidegger, *A essência da linguagem*. Em: *A caminho da linguagem*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2003, p. 158.

A questão da essência da verdade se origina da questão da verdade da essência⁵. Aquela questão entende essência, primeiramente, no sentido de quiddidade (*quidditas*) ou de realidade (*realitas*) e entende a verdade como uma característica do conhecimento. A questão da verdade da essência entende essência em sentido verbal e pensa, nesta palavra, ainda permanecendo no âmbito da determinação metafísica, o ser (*Sein*) como a diferença que impera entre ser (*Sein*) e ente (*Seiendem*).⁶

Antes de conceber a essência como uma quiddidade ou realidade, algo que simplesmente é e está sendo, um ente, e assim entender a sua verdade como uma característica do conhecimento, Heidegger propõe, desde *Ser e tempo*, a tarefa de, compreendendo o ser no horizonte da diferença ontológica, pensar o sentido verbal da essência da verdade. O ser não é um ente, por isso antes de a sua verdade ser uma determinação proposicional, a certeza de um juízo ou categoria, ela consiste na descoberta do sentido do que é e está sendo. Sem desenvolver aqui o encaminhamento dessa questão, a fim de retomar o fio de nossa meada, o propósito deste questionamento foi mostrar como, pela diferença ontológica de sua essência, o nada ao contrário de ser algo que simplesmente é e está sendo, uma negação de um ente qualquer, está vigindo e em vigor como o próprio ser.

Como uma vigência, devemos notar que o nada resguarda tanto o ser, na possibilidade que se realiza, como também o não ser, enquanto possibilidade desta realização não se efetuar. Por isso Heidegger, desde *Ser e tempo*⁷, caracteriza essa estrutura do vigor do nada, a sua vigência, como *possibilidade*. O nada vigora como possibilidade de ser. Como o ser não é um ente, mas, antes, o que o possibilita, o nada como possibilidade de ser consiste então na possibilidade de possibilidade. Distinta da possibilidade de realidade, o possível do ainda não que a qualquer momento se realiza, a possibilidade de possibilidade não se funda nem em um ente, uma realização, nem em um não ente, a negação de uma realidade. Na possibilidade enquanto possibilidade, ser e não ser disputam a vigência do que está sendo, do que se efetiva como real; *escrínio do nada, a morte é o resguardo do ser*.

Como nunca nos encontramos prontos e acabados, estamos sempre jogados diante do nada de nossa possibilidade existencial: *ser ou não ser, eis a questão*. Porque a existência do homem não está pronta, como esta cadeira na qual estou sentado, quem

⁵Die Fragenachdem Wesen der Wahrheitents pringtaus der Fragenach der Wahrheit des Wesens.

⁶ Heidegger, Sobre a essência da verdade. Em: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 145.

⁷ Cf. Heidegger, *Ser e tempo*. (Parte II). Trad. Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis, RJ: 1989. §§ 50-53.

ele é se perfaz no aqui e agora de sua situação, tendo sempre que vir a ser numa disputa com o nada, com a possibilidade de realizar ou não o que ele está sendo. Há em nossa vida um caráter de incompletude, uma contingência necessária que nos impõe a vir a ser o que somos no que estamos sendo. Heidegger caracteriza essa nossa essência como finitude da existência. A finitude indica a nossa condição temporal, histórica, na diferença da infinitude eterna do que não se temporaliza, do que é onipresente, onipotente, sempre todo e completo – diferente dos deuses, o homem morre.

Ser mortal não é um atributo que o homem pode ou não possuir. Antes de qualquer qualidade acessória, a morte fundamenta a própria condição humana, a finitude de sua constituição existencial. A morte perfaz a essência do homem como existência. Por isso, na citação que estamos interpretando, Heidegger diz que: “Os homens são mortais antes de findar a vida. Os mortais são mortais por serem e vigorarem no resguardo do ser. São a referência vigente ao ser, como ser”. O que fundamenta e constitui a condição do homem não é o fato de sua vida um dia findar, assim como também findam a vida dos animais e das plantas; a diferença específica que faz o homem ser homem, e não animal ou planta, consiste em ele ser e vigorar no resguardo do ser, isto é, em ele existir. A existência é a presença vigente do ser, como ser (e não apenas como ente), indica o modo de vida daquele que, compreendendo o que está sendo, é-aí – *ex-siste*: *Da-sein*: pre-sença. Por existir, o homem habita na ultrapassagem do que está sendo, no pre de sua presença, na transcendência do ente, no nada da encruzilhada de ser e não ser, tendo que, por isso, vigorar no resguardo de ser no escrínio do nada.

Se o que caracteriza fundamentalmente o homem é a existência, o fato de ele ser lançado na compreensão de seu próprio poder ser, devemos então considerar a morte humana existencialmente como sendo não apenas o que finda a nossa vida, mas, mais fundamentalmente, o que a constitui em sua essência: “Os homens são mortais. São assim chamados porque podem morrer. Morrer significa: saber a morte, como morte.” Assim como a vida não é o que acontece apenas quando nascemos, a morte não é também apenas o acontecimento que finda a nossa existência. A tensão entre vida e morte perfaz a condição existencial do homem, a vigência do que somos *entre* nascer e findar; a disputa entre a vigência do ser e o vigor do nada promove a transcendência existencial de nossa destinação. “Somente o homem morre. O animal finda. Pois não tem a morte nem diante de si, nem atrás de si.” – Morrer não é findar, mas, antes, viver

na compreensão de que vai morrer: existir. Esta nossa consideração existencial da morte se propõe a indicar que, antes de ser o que interrompe e finda a vida, a morte é o fundamento da existência humana. Para o homem, ao contrário de a morte ser o acontecimento que termina biologicamente a sua vida, ela é a vigência que o constitui existencialmente como o guardião do ser.

“Chamamos aqui de mortais os mortais – não por chegarem ao fim e finarem sua vida na terra, mas porque eles sabem a morte, como morte.” Porque somente o homem existe, ele é o único ente que, compreendendo a morte como morte, sabe que vai morrer. Os animais e as plantas vivem no paraíso. Como não compreendem o que são (o sido e o será), os animais e as plantas não tem a morte nem diante de si, nem atrás de si, eles são de acordo com as suas necessidades vitais, as determinações bio-fisiológicas de suas espécies. O homem, como compreende o seu poder ser (o que foi, é e será), só para ele ser ou não ser é questão, só ele tem a destinação da história: só o homem já tem existencialmente o sentido da morte. Existir é viver na compreensão da morte, *ser-para-a-morte* (*Sein zum Tode*).

Para esta consideração, como essência da vida humana, a morte constitui o vigor da existência do homem, é um fenômeno existencial que só vigora enquanto vivermos. O vigor da morte consiste na iminência de sua possibilidade, não como um acontecimento entre outros (ou uma possibilidade dentre outras, passível de ser diagnosticada pela análise de sintomas, dados e estatísticas); antes de um acontecimento que finda a vida, à nossa consideração existencial, “A morte é o escrínio do nada, do que nunca, em nível algum, é algo que simplesmente é e está sendo”.

Como aquele que sabe que vai morrer, para o homem o vigor da morte consiste na compreensão da possibilidade mais extrema de sua vida, a compreensão da possibilidade de sua própria impossibilidade. A morte não é apenas uma possibilidade dentre outras da vida, ela constitui a modalidade mais extrema de ser possibilidade de possibilidade – a morte é a possibilidade da impossibilidade de ser. Tal possibilidade da morte se revela com a angústia de existirmos em sua iminência, ela se mostra em nossa experiência da vigência do nada. Para nós que somos na compreensão de ser, o nada da morte se compõe com o ser da vida – “o nada está vigindo e em vigor, como o próprio ser”. Por isso, Heidegger diz que a morte é o escrínio do nada, pois escrínio, tradução portuguesa da palavra alemã *Schrein*, significa o cofre, o armário, a gaveta, o lugar onde

guardamos o que nos é mais valioso, onde resguardamos o nada de nossa possibilidade de ser: “Escrínio do nada, a morte é o resguardo do ser”.

Como uma observação a esta compreensão de Heidegger, lembramos do que falou *Zaratustra* de Nietzsche: “Eu vos mostro a morte que aperfeiçoa, que se torna, para o vivo, um aguilhão e uma promessa. Da sua morte, morre o homem realizador de si mesmo”⁸ A iminência da morte torna a vida mais eminente; a morte é o resguardo do ser, o que aperfeiçoa a vida. É porque esquecemos de nossa morte que descuidamos da vida, que estamos sempre adiando mais uma vez as nossas decisões fundamentais, negaceando a tarefa de existir e postergando as nossas realizações mais importantes para um além que nunca advém. Outorgamos a nossa morte à impropriedade comum e genérica de sua consideração biológica, esquecendo que, porque somos na iminência da morte, na possibilidade da impossibilidade de existirmos, temos que cuidar da vida realizando propriamente o que somos: de sua própria morte, morre apenas o homem realizador de si mesmo.

Porque existe, o homem é um ser-para-a-morte. Esta sua constituição existencial, à medida que lhe impõe a tarefa de vir a ser o que ele é, de ter que existir no envio do sendo, é o que confere liberdade ou miséria ao homem. Como o destino de nossa vida não está pronto, mas se encaminha a partir do que fazemos ou deixamos de fazer, o homem se encontra sempre diante da encruzilhada de ser e não ser, de liberdade e miséria. Só o homem é livre, por isso responsável pela sua vida, precisando vir a ser o que ele é. Esta liberdade, quando não assumida e exercida no vir a ser do que somos, concretiza-se como a miséria da negação e do mal (o que Heidegger indicou ser a maldade da *grima*⁹).

Os animais e vegetais não são livres (nem miseráveis) por terem as suas vidas determinadas pela ordem da natureza; Deus também não é livre nem miserável porque, por ser eterno, já é tudo, e por já ser tudo não pode mais nada. Deus não morre, não possui o nada que, resguardando o ser, liberta o homem. Os animais e vegetais não morrem, findam, e Deus não morre porque é eterno: só o homem morre, só ele é livre para a morte. A liberdade da vida humana consiste na assunção de sua morte, no ser-para-a-morte que cuida de sua própria vida. Como os mortais são aqueles que, antes de

⁸ Nietzsche, *Da morte voluntária*. In: *Assim falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986, p. 86.

⁹ Cf. Heidegger, *Sobre o humanismo*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967, p. 91

morrerem, já compreendem a morte como morte, assumir a morte consiste em cuidar da vida. Tal assunção faz o homem existir apropriadamente, demanda que ele perfaça o que ele faz com mais perfeição: “Morrendo a toda a hora, fui encontrando sempre uma vida melhor.”

Ao fim desta consideração existencial da morte revela-se o nosso propósito de indicar que, como mortais, os homens são aqueles que possuem uma referência não apenas com os entes, mas com o próprio ser que os constitui. Desde *Ser e tempo*, Heidegger apresenta uma crítica à exposição metafísica da questão do ser, propondo recolocar a questão de seu sentido no horizonte da diferença ontológica: o ser não é um ente, por isso não pode ser interpretado metafisicamente como um ente superior, uma essência ou substância. Antes dos entes, o ser se dá como a própria possibilidade de tudo que é, uma vigência que expõe e faz aparecer o sentido dos entes, mostrando a sua verdade. Ao dizer que os mortais possuem uma referência vigente ao ser como ser (e não como ente), Heidegger está indicando uma possibilidade de o homem, ao contrário de apenas se apegar à certeza dos entes, ao domínio de suas realidades, dispor-se a cuidar da verdade do ser, descobrindo e discernindo, no embate entre o vigor do ser e a vigência do nada, o sentido apropriado do que é e do que não é; ele está indicando a possibilidade mais própria e original de o homem ser na vigência aberta do que está sendo, da morte como o resguardo do ser.

Esta consideração existencial da morte tinha como propósito lembrar do equívoco de, pelo medo da morte, imperceptivelmente trocarmos o ser pelo ente e não mais cuidarmos da liberdade, não mais criarmos a nossa vida desde a sua possibilidade mais própria e plena. Porque existimos, somos sempre diante do nada, vivemos na proximidade estranha da morte, na possibilidade extraordinária da criação. Esta é a nossa angústia: a liberdade de podermos ser criadores do que somos. Como, todavia, de imediato não suportamos a angústia desta liberdade de ter que vir a ser o que somos diante do nada, de ser na possibilidade de poder-ser, o homem na maioria das vezes tem a tendência de, imperceptivelmente, negar esta sua condição existencial e apegar-se às determinações já definidas como verdadeiras, à miserável segurança das certezas habituais, lógicas, morais, etc. Esse apego consiste na recusa da transcendência existencial de nossa vida, ele persiste no desvio da possibilidade de vir a ser o que se é a partir da descoberta e apropriação de si mesmo. Esse apego ao que é seguro e já

realizado, objetivo e certo, é o que causa a miséria existencial, a esclerose da vida humana.

O propósito desta consideração existencial da morte foi pensar como, somente suportando o nada de nossa condição, podemos ser para a morte e, ao contrário de temer pelo fim, viver propriamente a repetição de nossa própria origem; a nossa proposta foi considerar como, apenas assumindo a estranheza de sua morte, pode o homem sentir a extraordinária liberdade de existir. Este sentimento é o que Rainer Maria Rilke manifesta nos últimos versos da primeira das *Elegias de Duíno*:

É estranho, sem dúvida, já não habitar a terra,
já não seguir os costumes que mal foram aprendidos,
já não dar às rosas e às outras coisas, grávidas de
promessas, a significação do futuro humano;
já não ser o que era na angústia infinita
das mãos e abandonar até o próprio nome,
como um brinquedo quebrado.
É estranho já não desejar os desejos. Estranho
ver pairar, solto no espaço,
tudo que se relacionava. Estar morto é trabalhoso
e cheio de repetições para, aos poucos, sentir
uma parcela de eternidade.

ENUNCIACÃO

REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UFRJ

A respeito da essência da ação

Gilvan Fogel*

“Agitar-se não é agir”
(Guimarães Rosa, *Minas Gerais*, em *Ave Palavra*)

Resumo: O ensaio procura esclarecer a compreensão de ação como “consumação de uma essência”. *Essência*, aqui, está dizendo *força*, possibilidade e então, também, *um mundo*. A forma ou estrutura da vida como salto, circularidade e afeto (*páthos*) *contra* a estrutura sujeito x objeto, agente x ação, *ou* ativo *ou* passivo. *Elemento (médiun)* *contra* sujeito x objeto, causa x efeito, agente x ação. Ação desde e como *deixar ser, escuta e espera*. Ação como *passagem* (P. Klee: “nem submeter-se servilmente, nem dominar subjugando, *apenas* mediar, inter-mediador, *deixar ser*”).

Palavras-chave: Ação, salto, circularidade, afeto, elemento, escuta, espera, passagem.

Zusammenfassung: Der Aufsatz versucht das Handlungsverstehen als “das Vollbringen eines Wesens” (M. Heidegger) zu erklären. *Wesen*, hier, sagt *Kraft, Möglichkeit* und also auch *eine Welt*. Die Form oder Struktur des Lebens (= Dasein) als Sprung, Zirkel und Affekt (*Páthos*) *gegen* die Struktur Subjekt x Objekt, Tun x Täter, *entweder* Tun (aktiv) *oder* Leiden (passiv). Element (*médiun*) *gegen* Subjekt x Objekt, Tun x Täter. Handeln (Aktion) als *Seinlassen, Hören und Warten*. Handeln (Aktion) als *Vermittlung (Durchgang)* — (P. Klee: “Weder dienen noch herrschen, *nur vermitteln*”, in *Das bildnerische Denken*).

.Stichworten: Handeln, Sprung, Zickel, *páthos*, Element, Hören, Warten, *Durchgang (Vermittlung)*.

I

1. Martin Heidegger abre seu escrito, intitulado *Sobre o Humanismo*, desta maneira:

De há muito que ainda não se pensa, com bastante decisão, a essência do agir. Só se conhece o agir como a produção de um efeito, cuja efetividade se avalia por sua utilidade. A essência do agir, no entanto, está em con-sumar. *Con-sumar*

* Professor Titular da UFRJ.

quer dizer: conduzir uma coisa ao sumo, à plenitude de sua essência. Levá-la a essa plenitude, *producere*.¹

Se, desde há muito, não se pensa a essência, isto é, o modo próprio de ser, do agir, então, como, desde há muito, *pensa-se, imagina-se* ser a essência ou o modo próprio de ser do agir, da ação? Em outros termos: como, desde há muito, subentende-se mal e então se *mal-entende* a ação? Como se vê ou se pensa in-essencialmente a ação? Heidegger diz: “Só se conhece o agir, o fazer, como a produção de um efeito, cuja efetividade (“realidade”, *Wirklichkeit*) se avalia por sua utilidade.” Mas como é, como se dá isso, realmente?

Digo, por exemplo: eu penso. Ou: eu escrevo. Nisso há, está dita uma ação. Onde estaria o erro, o desvio, o mal-entendido ou a in-essencialidade da ou na formulação e respectivamente do/no entendimento ou sub-entendimento?

Justo em assim dizer: *eu* penso, *eu* escrevo. O erro, o desvio está na evidência incrustada, segundo a qual um acontecimento, uma transformação ou uma ação *precisa* ser o resultado ou o efeito de uma causa, de um sujeito (no caso, um *eu*), isto é, de um agente sub- ou pré-existente, que seria ou estaria por *trás* da ação, *antes* e *fora* da ação, como algo já dado, feito, pronto ou acabado — enfim, como sujeito, agente ou causa. Na verdade, presente e atuante está a interpretação, melhor, a convicção ou a crença de que todo e qualquer dar-se ou acontecer, toda e qualquer *coisa*, dá-se ou acontece, *precisa* dar-se ou acontecer segundo a estrutura: *ou* fazer *ou* sofrer; *ou* ativo *ou* passivo.

O enunciado (eu penso, eu escrevo) aponta para uma estrutura, segundo a qual toda e qualquer alteração, modificação ou transformação supõe este *algo* autor (sujeito, causa, agente) *e* (+) um outro *algo*, no qual é modificado, alterado, transformado. Segundo este esquema, que passa a ser a fôrma ou a bitola de toda ação e de todo acontecer, dar-se ou suceder, o autor (sujeito, causa, agente) pratica a ação como se fora o absoluto *dono* (autor! senhor!) da ação, desde uma absoluta autonomia ou autossuficiência, de modo tal que na sobrançaria, não, na presunção, na arrogância de um solene expectador, a ação mesma não teria nenhum *efeito*, melhor, nenhum eco, nenhuma ressonância ou reverberação sobre ele, de volta, de modo que pudesse igualmente vir a alterá-lo, a transformá-lo, a co-movê-lo e mesmo a co-fazê-lo. Um tal

¹ Heidegger, M., *Sobre o Humanismo*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1967, pp.23-24.

sujeito (autor, agente, causa) está ou é invulnerável, incólume à possível ação da ação sobre ele próprio, o *autor*, o *dono* da ação, do *pedaço*...

“*Que cada cual es hijo de sus obras*”, diz e repete sempre Dom Quixote. Pois bem, este sujeito, este *autor* é surdo, inteiramente surdo, quer dizer, impermeável a este dizer, a esta evidência, melhor, a esta *experiência* simples e i-mediata do Cavaleiro Andante, quer dizer, do *tipo* histórico.

2. Esta forma, esta estrutura de ação, pois, desvia da compreensão do modo próprio de ser de ação. Por outro lado, diz o texto citado, “a essência do agir está em con-sumar (*Vollbringen*)”. E consumir (*Vollbringen*), por sua vez, quer dizer: “conduzir uma coisa ao sumo (*Fülle*), à plenitude de sua essência. Levá-la a essa plenitude, *producere*”.

Levar, trazer, conduzir algo ao sumo, à plenitude de sua essência — o que é isso? Como?

Essência também não é um sujeito, isto é, um *algo* que sub-está à coisa, da qual a essência é essência. Nada *atrás* da coisa como uma outra coisa, que a ela se somasse, se acrescentasse. Também não igualmente um *dentro*, um *miolo*, um núcleo ou um interior e que, assim, seria a causa, o sustentáculo (*Heber, Urheber*), talvez o *motor* da coisa. Por essência cabe entender o próprio movimento de coisa ser ou vir a ser a coisa que ela é. A questão, a grande questão é como se faz, como se dá este movimento. De qualquer forma, porém, essência fala de *en-senciar-se*, de *en-ser*, ou seja, o próprio fazer-se ou tornar-se coisa de coisa. Essência é verbo, é gerúndio, e em sendo verbo, gerúndio, é a própria vida da coisa, enquanto e como a ação de ser ser ser! *En-senciar-se*, essencializar-se, *enser*. É, pois, ser enquanto verbo, mais, enquanto o verbo dos verbos e não conectivo ou cópula. Que ser seja verbo e mesmo o verbo dos verbos quer dizer que ser é, constitutiva e necessariamente, aparecer, ou seja, superficializar-se, concretizar-se ou realizar-se. Ex-por-se, veremos adiante. Em sendo o verbo, o verbo dos verbos, ser *fala* em todo e cada verbo. Assim, ser é o que não há, o que não se dá ou não se faz em si e por si, mas é o que sempre aparece (*fala*, superficializa-se, concretiza-se) e só pode aparecer em cada, isto é, em todo, verbo *ou* modo possível de ser do/no viver, do/no existir. Se digo jogar, ou pensar, ou escrever, ou capinar estou sempre sub- e co-dizendo: ser-jogar, ser-pensar, ser-escrever, ser-capinar. É assim, sendo, co-sendo todo e cada verbo (i.é, modo possível de ser/aparecer do/no viver ou existir) que ser é verbo e

mesmo o verbo dos verbos. *Esquecer* ser é não mais ver isso, não mais experimentar essa evidência. Cada verbo ou modo possível do/no viver ou existir é ser se fazendo ser, vindo a ser ser, quer dizer, aparecendo, concretizando-se — enfim, *essenciando-se*.

Portanto, há que entender-se essência verbalmente e não substantiva ou substancialmente. Assim, com este *espírito* ou desde esta compreensão, lê-se em Guimarães Rosa: “o ensol do sol”, isto é, a *en-solação* do sol ou o sol fazendo-se, tornando-se insistentemente sol e assim insistindo em ser sol ou *ensolar*, isto é, essenciar-se como sol²; igualmente lê-se e ouve-se: “o coqueiro coqueirando, a pedra se mesmando”. Nisso, nesta formulação ou neste dizer está a experiência-essência como verbo, ser como verbo e o verbo dos verbos. Nessa dinâmica, nessa configuração ou estrutura uma coisa, um algo se faz (torna-se, vem a ser) coisa ou algo. *Coisa*, portanto, não é *coisa* ou *algo* nenhum(a), mas só e tão-só este fazer-se, este cumprir-se ou essenciar-se. Enfim, este *coisar-se* ou *en-coisar-se*. Neste “se”, reflexivo ou medial, veremos adiante, está ou é a essência do agir, da ação.

A passagem, com a qual nos ocupamos, diz que agir é levar (ou trazer!), conduzir este fazer-se coisa de coisa (*coisar-se* ou *encoisar-se*), este essenciar-se à sua plenitude ou consumação. Consumar está traduzindo “*vollbringen*”. O “*voll*” diz o “cheio”, o pleno, o sumo, o cúmulo — também “*die Fülle*”. O “*bringen*” é o trazer, levar, conduzir. Portanto, cumular algo, fazer com que este algo se cumule, se plenifique, se encha todo de si próprio, i.é, do seu próprio.

A pergunta é: como é, como se dá este fazer, se ele não é a ação de um agente, de um sujeito? Como trazer, levar, conduzir algo ao algo que ele é, à sua essência, *sem fazer?! E: onde é* ou está o cheio, o pleno, o sumo? *Quando?! E estas perguntas — são boas, são oportunas?!...*

3. *Ou agente, ou paciente; ou ativo, ou passivo*. Mas, em se falando dos verbos e de suas vozes, não se distingue só ativo e passivo, mas também a voz reflexiva ou média, na qual, diz-se, ao mesmo tempo, o sujeito pratica a ação (ativa) e também a sofre (passiva), à medida que tal ação assim praticada pelo sujeito se volta sobre ele, nele se reverte ou se reflete, isto é, nele igualmente interfere e atua.

² Esta insistência, que aponta para a re-tomada ou a re-petição da ação sempre nascente, sempre se autogerando (gerundiva ou gerundial!), é o que é dito no prefixo incoativo “em”, de *en-sol*, *en-solar*. O gerúndio, a forma gerúndio, também expressa a forma incoativa do verbo.

A tendência é imaginar-se esta voz reflexa a partir da ativa e da passiva, até e principalmente porque se costuma (o hábito!) ver na ativa a forma principal ou exemplar da ação, quer dizer, exemplar é o tipo de ação, na qual o sujeito a pratica, na qual ele é o agente, a causa, enfim, pura e simplesmente, o sujeito da ação. A passiva já seria uma derivação ou modificação, talvez uma reduplicação reversa da ativa, e a reflexa uma espécie de posterior e final combinação de ambas, ativa e passiva. Neste contexto, a voz reflexa estaria ou se daria *entre* a ativa e a passiva. Seria, pois, a intermediária, sendo, digamos, um *pouco* ativa e (+) um *pouco* passiva; *meio* ativa e (+) *meio* passiva. Neste caso, o ativo (principalmente) e o passivo (secundariamente) são as medidas, o critério.

Mas, talvez, possamos subverter esta formulação/compreensão e imaginar ativo e passivo como formas tardias, decaídas da voz média. A média seria a primeira, a arcaica, a *elementar*. Isso é uma suspeita, uma proposta. Para que esta proposta, porém, ganhe espessura e razão ou direito de ser, é preciso imaginar, pensar a média como sendo aquela que fala do tipo arcaico, i-mediato de ação, de toda ação ou atividade humana, e, então, a ativa e a passiva seriam como que o resultado de um desmembramento, melhor, de um fracionamento ou, melhor ainda, de uma fratura da voz ou forma média e, então, tardiamente, ativa e passiva seriam elevadas a um primeiro e segundo planos respectivamente e a reflexa, numa estranha inversão, ficaria como que o terceiro plano, a terceira forma, resultante das duas outras formas/fraturas. Quando acima se propôs uma subversão foi tão só para se recuperar o perdido nesta inversão e, então, retomar o ponto de partida perdido, esquecido. O tardio, o epigonal, o decadente, seria ver a voz média como a *média* (posição intermediária *entre*) de ativo e passivo.

Mas como realmente ter a voz média como primeira, como ponto de partida? Para tanto, ou seja, para ganhar-se a tal espessura e razão ou direito de ser da proposta, é preciso entender este médio, este medial da voz média, como *medium*, como *elemento*. E *medium* ou elemento falam, aqui, da textura ou da constituição ontológica básica, i-mediata ou arcaica da vida, da existência, à medida que falam de inserção, quer dizer, de círculo e, então, de afeto ou *páthos*. Expliquemos.

4. *Meio* não é metade, não é parte igual ou valor equivalente. Não é média, quando se diz, p.ex., *está fazendo média*, isto é, agradando a gregos e troianos. Não é

uma posição ou situação intermediária entre dois extremos. Aqui, meio é *medium* e *medium* diz *clima, ambiente, aura*. E é neste sentido que *medium* está dizendo o mesmo que *elemento*, p. ex., ao falar-se que alguém é ou está no *próprio elemento*. Elemento, assim, dizendo também *humor* ou *páthos*, diz a *força*, o meio (!), a aura no ou na qual a gente, de repente, se sente e se vê jogado e, então, situado, postado. Assim, neste contexto, elemento, claro, não é parte, não é fragmento, não é componente, p.ex., de um grupo ou de um conjunto qualquer, mas sim o *próprio* que é, p.ex., o ar como o elemento (*medium*) do pássaro, a água como o elemento (*medium*) do peixe; tal como borrasca, tormenta, gáudio ou alegria se caracterizam como o *medium* ou elemento (aura), quando nos vemos jogados e então envolvidos, tomados por borrasca, tormenta, gáudio ou alegria. Neste sentido, pois, meio, *medium*, elemento, cada qual, está falando de um humor, de um *páthos* ou afeto, no qual se está, o qual se é, de tal modo por ele se está tocado, tomado, *a-propriado*.

É enquanto um tal jogado e, então, tocado, tomado, apropriado, que *medium* (ou meio, ou elemento) está falando igualmente *círculo* e inserção, ou seja, de novo, afeto, *páthos*.

A palavra, o nome *círculo*, é usada(o) como recurso, como esforço ou tentativa de, sugerindo uma imagem (a do círculo-circunferência-roda), falar e mostrar, tornar visível e palpável um fenômeno, uma experiência (uma *evidência*, pois, que irrompe e se impõe), que não tem e não é imagem nenhuma, nada visível, visual, tátil, palpável, ou seja, o fenômeno ou a experiência que constitui a própria situação ou condição humana de, de repente (subitamente, i-mediatemente, num salto), ver-se, sentir-se assim jogada, tomada, apropriada pelo meio-vida, pelo elemento-existência. Este *medium* ou elemento é também e igualmente o sentido, o mundo, o *lógos* que, quando algo se dá ou acontece, ele (o sentido, o mundo, o *lógos*) *sempre já aconteceu*, se deu, e o que quer que seja ou apareça, que se dê ou aconteça, dá-se, faz-se, acontece ou aparece *graças* (por obra e graça de!) a este sentido, mundo ou *lógos*, que sempre já se deu, aconteceu. O *já* fala o círculo, a inserção e, assim e por isso, igualmente o súbito, o imediato (o salto) e, enquanto e como uma irrevogável antecipação (o *a priori*) e inserção, fala igualmente afeto, *páthos*.

5. *Medium*, elemento, é um determinado modo de ser, como um determinado modo de ser, ou seja, em, desde e como um mundo, isto é, um sentido, um *lógos*. Um

modo de ser determinado, um mundo, em configurando o sempre *medium*-vida, elemento-existência. Este, por sua vez, é, se faz ou se dá sempre em ou desde *medium*-ou elemento-vida (existência), pode-se dizer, é um *verbo* no/do viver ou existir, à medida que tal modo de ser ou mundo é ação, atividade, uma vez que vida, originária ou imediatamente (espontaneamente), é ação, atividade. A ação ou a atividade de, espontânea ou gratuitamente, *ex-por-se*, melhor, *auto-ex-por-se*. Auto-expor-se uma vez que, desde e como salto (espontaneidade, gratuidade, doação), esta ex-posição, quer dizer, este aparecer ou mostrar-se, se faz desde ou a partir de si mesmo(a), em pura doação, em puro transbordamento e sobra ou superabundância. É isso a espontaneidade. Ex-põe-se, isto é, brota, irrompe, aparece ou faz-se visível — mostra-se. O homem, em sendo o *Da* do *Da-sein* (o *pré* de *pre-sença*), o *ek* de *ek-sitência* (i.é, pré-disposição, aptidão, abertura ou *livre para*), configura-se como o lugar e a hora deste acontecimento (vida, existência), o lugar e a hora desta auto-exposição ou acontecimento-vida, irrupção-existência. Assim, estranhamente, o homem faz-se o elemento do elemento, o *medium* do *medium*. Por isso, graças a isso, o homem co-faz igualmente o lugar e a hora de ação, de atividade e isso enquanto e como exercício do limite, da finitude (*queda, débito*), que ele é. Por ser limite, finitude (*queda, débito*), o homem e só o homem é ação, atividade, isto é, *história*.

Quer dizer: em sendo história, o homem é o exercício de, através de ação, *graças* à ação, à atividade, vir a ser, tornar-se o que ele é, a saber, homem. A vida, a existência — o homem e só o homem, à medida que ele e só ele é lugar e hora do elemento-vida, do *medium*-existência — é a ação ou a atividade de auto-fazer-se, de auto-fabricar-se. Assim é preciso entender a fala e a determinação do homem como *homo faber*, isto é, como auto-realizador, como auto-fazedor, como auto-fabricador de sua própria vida, de sua própria existência. O homem vem a ser, se torna à medida que se ocupa (como imperativo e lei de *queda*, de débito, de finitude ou limite), que lida, que faz. Ele faz-se no, desde e como o fazer (a ação, a atividade) que ele é. Portanto, seu ser, sua essência ou seu *essenciar-se* é fazer e, no e desde o fazer (ação, atividade), *fazer-se*. Isso é história, melhor, é ser histórico. A *natureza*, a *essência*, a *substância* do homem é história, isto é, ação, atividade.

E como se faz, como se dá esta ação, esta atividade (história), que é o homem? O texto citado de Heidegger diz: “como con-sumar” e con-sumar quer dizer: “conduzir uma coisa ao sumo, à plenitude de sua essência. Levá-la a essa plenitude, *producere*”.

Mas como propriamente é, se faz isso?

6. Levar, conduzir uma coisa à plenitude de sua essência — consumir. Antes de esclarecer o que seja e como se faz este consumir, é preciso perguntar: e coisa — o que é? *Como* é uma coisa? Ela é subjetiva? Ou seria objetiva? Ou um pouco subjetiva e um pouco objetiva, talvez inter-subjetiva e, afinal, à Sancho Pansa, algo assim como nem muito bacia e nem muito elmo, mas um pouco bacia e um pouco elmo, um *bacielmo*?!

A forma, a estrutura círculo ou inserção (“ser-no-mundo”), vendo, compreendendo e falando desde e como *medium* ou elemento, assim como inviabiliza a compreensão/determinação de ação na forma *ou* ativo *ou* passivo, *ou* agente *ou* paciente, assim também inserção ou círculo inviabiliza a fala de *ou* subjetivo *ou* objetivo, assim como, conseqüentemente, a saída pela via dialética do subjetivo-objetivo e do objetivo-subjetivo, do intersubjetivo, isto é, a pícara saída de Sancho Pansa. É possível discutir e detalhar estas formulações e marcar suas dificuldades, impropriedades e aporias, mas, para nós, aqui, agora, não é o caso. Não nos interessa e não se faz necessário. É preciso, sim, dizer e mostrar que coisa, uma coisa, toda e qualquer coisa, por se dar ou se fazer necessariamente na ou desde a estrutura de inserção ou de círculo, não é nada nem da ordem do subjetivo, nem do objetivo, nem da dialética entre um e outro e muito menos nada do tipo intersubjetivo. Considerando inserção ou círculo, coisa, toda e qualquer, é coisa, a saber, a coisa ou o algo que é ou aparece, porque (graças a) *já* é sempre *em* um ou *desde* um *mundo*, isto é, em um ou desde um sentido, uma força, quer dizer, uma possibilidade que sempre já se deu ou se abriu, que sempre já se instaurou ou se interpôs e, assim, sempre já a possibilitou ou a pôs como a coisa que é, tal qual é ou aparece. Quando algo se dá (se mostra, se faz), um sentido (um *mundo*, uma *força*, um *lógos*) *sempre já* se deu, *sempre já* aconteceu ou se interpôs. Isso é imposição de *salto*, de súbito ou de i-mediatidade, o que põe círculo ou inserção, quer dizer, abre e instaura *medium*, elemento, como começo (*arché*) que não começa e não pode começar.

Ver uma coisa, entender uma coisa como tal coisa, tal como aparece ou se mostra, é ver ou entender tal coisa desde o sentido (o mundo, a força, o *lógos*) que ela sempre já é, que ela sempre já foi, para poder ser isso que ela é e tal qual é. É preciso ver, isto é, co-ver ou entre-ver este sentido para ver a coisa na sua inteireza ou na sua

gênese-coisa. Pois coisa nenhuma é coisa alguma, mas o sentido (o mundo, a força, o *lógos*), que se ex-põe, se concretiza ou se realiza *como tal coisa* — enfim, assim aparece e se mostra³. Assim sendo, ver ou entender uma coisa nela mesma e desde ela mesma é vê-la ou entendê-la desde o sentido, a força, o mundo ou o *lógos* que ela é. Como já se disse, é preciso co-ver, entrever este sentido ao ver a coisa. E, para tal, é preciso *transpor-se* para a própria coisa, *saltar* para isso que a coisa é, melhor, *já é* ou *já foi*, para ser, para poder ser isso que ela é. À medida que o homem e só o homem é o lugar e a hora de todo e qualquer sentido (coisa) possível, trata-se de transpor-se ou saltar para isso que nós, de algum modo, já somos, precisamos já ser, para poder ver, co-ver *a* ou participar de *a* coisa tal qual é, assim como aparece ou se mostra. Sim, transpor-se ou saltar para a dimensão, para o horizonte, isto é, para o sentido ou a força (mundo, *lógos*, *valor*) que a coisa, para ser coisa, a coisa que é, já é, sempre já foi.

7. Uma tal transposição se faz desde e como salto e, assim, abre um *tomar parte em*, isto é, um tomar parte no modo próprio de ser da própria coisa. Uma tal transposição, um tal salto, instaura ou inaugura, pois, uma *participação vital*. E esta participação se revela como um fazer a coisa junto com o próprio fazer-se coisa da coisa. Assim, esta participação é um co-fazer. Um co-fazer à medida que é um con-crescer com coisa, com o fazer-se coisa da coisa. Coisa *crece* à medida que se intensifica, que se agrava, ou seja, à medida que vem a ser a coisa que é. Crescer, aqui, nada fala de soma, aglutinação, agigantamento. Nisso, numa tal participação e num tal zelo ou cuidado, há uma atenção, uma concentração, que também pode se denominar *escuta*. Enfim, participação vital ou escuta no fazer, no co-fazer, que é con-crescer.

Nesta dinâmica ou estrutura é preciso entender-se a con-somação, a plenificação, isto é, o consumir-se ou o plenificar-se, o cumular-se todo de uma essência, o levar uma coisa à plenitude de sua essência, o que foi também chamado “*producere*” — produzir, *poiesis*. Tal consumação, vista desde e como participação vital, co-fazer, con-crescer, escuta — enfim, tal consumação fala de um *ser junto ao movimento-gênese*, à

³ E neste contexto ou horizonte, pode-se, precisa-se dizer que coisa é valor (= força), à medida que se entende valor desde ou a partir da forma, da estrutura inserção, círculo, quer dizer, desde e como *medium* ou elemento, ou seja, como o sentido (força), que sempre já se abriu, sempre já se pôs ou se interpôs. E isso, a saber, esta compreensão de valor, na suposição que não se pode, que não se tem o direito de entender valor subjetivamente (seja psicológica, seja antropológica, seja transcendentalmente), quer dizer, como *coisa* ou *algo* da ordem do subjetivo *contra* o objetivo ou igualmente algo de cunho intersubjetivo.

dinâmica de vir-a-ser, a saber, vir a ser a coisa (p.ex., a mesa) vindo a ser coisa (mesa) que é, ou seja, a coisa fazendo-se, realizando-se. Ação genuinamente verbal, participial, gerundiva — de gênese, de co-gênese ou de co-nascimento. Um conhecimento arcaico, próprio da artesanaria, da *téchne*.

É possível, melhor, é necessário compreender a ação do bom e velho artesão nesta estrutura ou na vigência de um tal modo de ser. Pode-se dizer: desde a atividade de uma tal experiência. Assim é possível, é necessário ver, compreender um sapateiro no seu ofício de fazer um sapato; um marceneiro no afazer de uma mesa; um oleiro na *enformação* de uma panela ou de uma moringa. Assim se tem, se faz seu produto, o artefato ou a feitura de seu produto (o sapato, a mesa, a moringa) com arte, com *técnica*, ou seja, seguindo e segundo o modo de ser da participação vital. E este é o modo de ser imediato da mão, do homem-mão, pois, sim, o homem *é* mão, isto é, ação, atividade.

Fazer é o exercício efetivo de uma atividade possível, p.ex., a sapataria, a marcenaria, a olaria. Tal como se expôs, um tal fazer, um tal exercício se realiza ou se concretiza à medida que se *segue* o fazer-se coisa da coisa, isto é, à medida que se *escuta*, que se participa, que se *obedece* à coisa se fazendo coisa ou se *coisando* — ou seja, *crescendo*, *intensificando-se*, *agravando-se*. Um tal fazer, já se disse, é co-fazer e con-crescer com coisa. E isso é a *boaartesanaria*, o bom artesanato, e daí resulta, acontece o bom produto, o bom artefato. “Bom”, aqui, está falando: ajustado a, afinado ou afeiçoado com este modo de ser que é o próprio participar, ouvir. No fazer com arte, diz Klee, não se tem propriamente a “forma” (*Form*), mas, mais precisamente, “formação” (*Formung*)⁴, isto é, o movimento de forma se fazendo forma, a vida da forma. Se forma, isto é, a gênese ontológica, é vida, então, na boa feitura, no bom fazer, tem-se a vida da vida ou a própria gênese de gênese — gênese em sua auto-gênese. “*Formung*”, “formação”, diz Klee, ainda que num alemão meio revesso.

Neste fazer, desde uma tal atividade, a fabricação de uma mesa, p.ex., vai somar, vai acrescentar ou *inventar* algo (a mesa, p.ex.) que a natureza não dá, não nos dá ou oferece imediata ou *naturalmente* (por natureza, espontaneamente). Portanto, algo in-encontrável na natureza, no meu entorno ou contorno imediato; algo, pois, in- ou extra-natural. É este, em princípio, todo o mundo técnico que circunda e *enche* a vida, a

⁴ Cf. Klee, P., *Die Ordnung der Dinge*. Stuttgart:Verlag Gerd Hatje Stuttgart, 1975, p. 94.

existência humana: o artefato, o produto, a saber, a mesa, o sapato, o cântaro ou a panela. Tudo coisa da, de *mão*.

A ação, a atividade desde e como escuta ou participação vital nos dá a insólita sensação de que o fazedor, o artesão ou mestre (o oficial), seguindo, escutando, obedecendo à coisa se fazendo coisa ou à natureza, ele, na verdade, desde a própria coisa (natureza), faz (deixa!) vir a ser aquilo que a própria coisa (natureza), desde si mesma e por si mesma, viria a ser ou se faria caso pudesse ou quisesse vir a ser ou se fazer tal coisa — p.ex., esta mesa, este cântaro, este sapato. Em resumo, o oficial, este oficial ou artesão faz o que a natureza mesma faria se ela por ventura viesse a fazer. O fazer deste oficial, deste artesão, em seguindo, escutando, obedecendo é a estranha e difícil atividade de *deixar ser*. É, estranhamente, um modo de ser de e no fazer, no qual, no entanto, o ativo e/ou passivo não é medida, não é critério. Assim, deste modo, o oficial, o artesão, ajuda, completa, compõe a natureza, o fazer-se ou o devir técnico, isto é, todo o mundo da mão, o mundo-mão, que é, por excelência, o mundo humano, demasiado humano da ação, da lida com o seu em torno, com a chamada *natureza*. O oficial, o artesão, vimos, natural e espontaneamente, numa conquista que é a própria escuta, a participação e o co-fazer, compõe e completa a natureza, colocando, somando, acrescentando coisas (produtos, artefatos, *manu-fatos* ou manu-faturados) in- ou extra-naturais à natureza. Mas o artesão, este artesão é, de certo modo, co-natural com natureza, pois ele *continua* a natureza, é seu *continuador*. Mais uma vez, assim ele completa, con-suma uma essência, a saber, a própria natureza, à medida que ele faz, que ele produz um algo ou uma coisa se fazendo este algo ou coisa, portanto, em sua própria gênese, no seu próprio fazer-se e aparecer ou instaurar-se.

8. Ahahahah! Ahahahahah! Só mesmo rindo e gargalhando. Romantismo! Nostalgia! Sentimentalismo! Pieguice! Ah, a Arcádia! Ah, o pastoreio do Quixote!

Tudo que se disse é pura besteira, completa bobagem. Não presta para nada. Pois hoje não mais se tem este produto, este artesanato idílico, conatural, assim como este artesão, este oficial, que segue a natureza, que *escuta* a coisa no seu fazer-se coisa. Hoje se tem a máquina, a máquina computadorizada, o robô produzindo, gerando artigos ou produtos técnico-industriais, tecnológicos. Têm-se, hoje, mísseis, computadores, robôs informatizados, simuladores idem. Têm-se insumos, commodities. Tudo em grande, em mega escala. Escala global. Produção e consumo globais.

O artesão de hoje aparece em oficinas/laboratórios de robótica, empenhado em inventar/produzir engenhos, engenhocas, robôs, e sua matéria-prima, sua *natureza* é, p.ex., restos, sucatas eletrônicas, ou seja, já produtos e sub-produtos industriais descartados e que, talvez, assim serão dignamente resgatados, reciclados. Escuta, participação vital, co-fazer, con-crescer?! Puro sentimentalismo, pura nostalgia de um paraíso perdido. É, sim, o pastoreio do Quixote. A natureza, o natural deste mundo técnico, tecnificado, já é sempre o matemático posto e pro-posto. O natural já é, já foi sempre o cibernético.

Bem, a objeção está feita. Ainda assim, voltemos, retomemos nosso tema.

II

1. A mudança de compreensão na natureza da ação, o que corresponde à retomada ou à reconquista da essência da ação, ou seja, a reconquista ou a retomada do modo próprio de ser do fazer, da ação ou da atividade, a partir de elemento ou *medium* e *como* elemento ou *medium* — enfim, uma tal mudança de compreensão na natureza da ação corresponde, ao mesmo tempo, a uma mudança ou transformação na compreensão do homem, da *essência* do homem. Melhor, com isso, a saber, com a reconquista da essência da ação, o homem, a *essência* do homem é igualmente reconquistada. Uma leva à outra ou a outra leva a uma?! Deixemos isso de lado. Trata-se de um único e mesmo fenômeno, de um único e mesmo acontecimento, de uma única e mesma *experiência*.

Tão somente à guisa de observação, conste que não se trata, aqui, de nenhuma mudança ou transformação do homem no sentido evolutivo, não é um *mais*, um *plus* em alguma escala, portanto, em algum ideal, de evolução, de progresso, seja na ordem biológica, psicológica, cultural-civilizatória, social ou sabe-se lá o quê. Nada de algumas sinapses ou de alguns neurônios a mais. Não. Tal reconquista ou retomada — o *re* está dizendo isso — é volta. E esta volta, por seu lado, não é nenhum retrocesso na linha do tempo, buscando ou visando um passado longínquo e *original*, que o progresso teria degenerado, depauperado — o paraíso perdido. Isso seria nostalgia. Não. Esta *volta* é só e tão só um entrar, um reentrar, na verdade, um *afundar* no fundo, no fundamento do homem, da vida, da existência humana, o que, a cada passo, é entrar, afundar no sem fundo, no abissal da irrupção humana. E acolher isso, e consentir ou

aquiescer nisso. E isso se faz, se conquista, parado. Parado e em escuta, em ausculta. Na verdade, nenhum progresso e nenhum regresso. Só um grande parado, uma enorme paciência. Dizem, disseram: “Deus é paciência e o contrário é o diabo”. Na pressa, na correria, quem para, porque para, volta. É assim: parado-afundando-escutando-*voltando-retomando-repetindo*. Vindo a ser o que é. *Reconquistando-se, retomando-se, para vir a ser o que é.*

É através *de* ou graças *a* uma tal reconquista (retomada) da essência da ação, do fazer, que se evidencia para o homem o seu destino, a sua natureza ou a sua essência histórica. Quer dizer, o destino ou a natureza de ser acontecer e fazer-se. Ao homem e só ao homem *acontece* algo ou *coisas*; a ele e só a ele *se passa* ou *se dá* algo, alguma coisa. O homem *é* acontecer, no sentido que o alemão fala de “*geschehen*” e, então, “*Geschichte*” (história). O acontecer, o dar-se ou passar-se em si mesmos, em suas texturas próprias, não são, cada qual, propriamente *coisa* nenhuma, ou seja, não têm a consistência de coisa ou de algo algum, mas tão só o dar-se ou o acontecer de tempo se fazendo tempo, a temporização ou a gênese do tempo tecendo, fiando, esculpindo ou forjando o homem, a vida, a existência humana. E nisso, na ação reflexa, na atividade ou fazer-se desde e como elemento ou *medium*, está ou é a ação, a atividade que, revertendo-se sobre o próprio homem, nele ecoando à medida que o vara ou o trespassa, o *altera*, i.é, faz vir a ser outro no e desde o mesmo. E isto quer dizer: o homem, a vida *crece*. E cresce no sentido que se agrava, se intensifica e se torna, desse modo, mais nítido(a), mais claro(a) e evidente para si mesmo(a) no seu próprio destino, na sua própria destinação ou envio histórico, quer dizer, temporal. Assim vai se tornando, igualmente, mais nítido, mais evidente a sua própria essência ou gênese. A sua forma, à medida que se entende sob forma *gênese ontológica* ou a irrupção do visível na sua própria visibilidade. É ainda assim, por esta via ou no cumprir-se deste modo de ser, que, no homem, é promovido o exercício (a ação, a atividade) de sua constitutiva ou essencial liberdade — o ser livre, isto é, aberto, isto é, pré-disposto ou *apto* para a liberação de um próprio, de uma identidade na e como criação. É a liberdade que, no fazer, no agir, agindo, fazendo, libera ou liberta um modo de ser, uma identidade ou um próprio, que cada vez mais assim ou como tal vai se evidenciando ou aparecendo (fazendo-se visível) para si mesma. Liberdade, uma liberdade que se faz, que *crece*, desde e como *necessidade*. É isso ou este o *crescer*, ao qual acima nos referimos. Crescer que não é engordar, somar, agigantar-se, mas intensificar-se, agravar-se, que é

também um clarificar-se, melhor, *clari-fazer-se* ou *clari-tornar-se* de sua própria natureza ou essência — necessidade. Ouça-se: natureza ou essência histórica (portanto, por natureza, aqui, entende-se *gênese*, nascividade), que é o modo de ser que se faz e se dá no tempo e como tempo, no sobrevir de tempo sobre tempo, em fazendo, em agindo e em sofrendo, em repercussão, eco ou ressonância, a própria ação, o próprio fazer. Assim o homem, cada homem, se faz *mais simples, mais só* — na e como transcendência, pois o fazer essencial é entrega e abandono à evidência da solidão na e como transcendência. Mais simples, mais só — mais necessário. Sim, *mais* livre.

2. Na reconquista da essência da ação, do fazer, o que corresponde à reconquista/transformação na/da essência do homem, está a *passagem* do animal racional, isto é, da compreensão e da determinação do homem como sujeito (autor, agente, causa) da ação, para *presença* (*Dasein*), ou seja, para a compreensão e determinação do modo próprio de ser do homem desde e como o acontecimento que é a súbita irrupção de uma *presença* (= *Dasein*) jogada no mundo, ou seja, aberta ou disposta à e *por* transcendência. Isto é *presença* (*Dasein, vida* ou existência humana), enquanto e como ser-no-mundo⁵.

Esta presença, este súbito, imediato ou abissal abrir-se e expor-se — é isso mesmo o ser e estar lançado ou jogado na e como transcendência. Sua *inserção* é ser e estar na e como transcendência ou auto-ultra-passamento em direção à alteridade como tal, isto é, *mundo*. Transcendência põe, impõe a ação, a qual não é outra coisa senão o exercício, a exposição ou a auto-exposição de *débito* (*Schuld*), i.é, de finitude, quer dizer, o fato de o homem (*presença*) ser um precisar fazer, um precisar fazer-se e tornar-se (vir a ser) no e desde o próprio fazer, na e desde a própria ação ou atividade *inserida*, ou seja, a ação *elementar*, qual seja, a ação ou a atividade que é ou se faz, se dá desde e como *medium* ou elemento (= inserção).

Nesta passagem, nesta transição ou ultrapassagem (*Übergang*) dá-se ou acontece *virada, Kehre*. De novo, vem a pergunta: ou seria o contrário, a saber, dá-se, faz-se ou acontece passagem, ultrapassagem (*Übergang*) *porque* (i.é, graças à, por obra e graça de) *virada, Kehre*, já se deu, aconteceu?! E, mais uma vez, deixemos a pergunta que, no círculo, na inserção, se volta sobre si própria e acaba sempre se perguntando a si

⁵ A respeito da menção a esta passagem (*Übergang*) animal *rationale-Dasein*, cf. Heidegger, M., *Beiträge zur Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1989, p. 3.

própria. Deixemos esta pergunta e perguntemos numa outra direção, para ficar na mesma *coisa*, na mesma instância ou situação: fala-se de *virada*, de *Kehre* — mas o que é isso? Como?

O tema da *virada* (*Kehre*), em Heidegger, segundo muitos comentários, é cheio de hermetismo, de esoterismo, de misticismo. Quando não de rebuscamento e de contorcionismo intelectual. Mas, pondera-se, não deve ser isso e assim. A questão, o tema, é claro e simples. Mais: extremamente simples e claro. O que não quer dizer simplista ou simplório ou que a *coisa*, o fenômeno, a experiência ou o acontecimento histórico *virada* seja fácil, *uma barbada*. O tema, melhor, o fato (!), o acontecimento ou, se se quer, o fenômeno, a experiência é grave e difícil de ser alcançado(a), mas é simples. O simples, o verdadeiramente simples, é sempre grave e difícil.

Virada pode evocar *coisa* paulínea (i.é, de São Paulo), pode soar *coisa* cristã, evangélica, à medida que aí se pode ouvir algo como a fala de *homem novo*. E, sim, trata-se de *homem novo*, mas nada beato, nada religioso, cristão, evangélico. Nada de *Deus*. Muito pelo contrário, trata-se de uma experiência que supõe justo a morte de Deus, quer dizer, o fim, o acabamento ou a cumulação da metafísica. Mas este *novo* de um possível *homem novo*, no entanto, é coisa velha, muito velha. Mais uma vez, é só, tão só o movimento de volta, de retomada do necessário, do absolutamente necessário, *de aquilo* que não pode não ser, a saber, a essência do homem, quer dizer, seu lugar, sua hora, sua casa, sua *pátria*. Para nós: a instância ou o instante de abertura (de retomada de), de instauração do modo de ser (o homem) que é irrevogavelmente ação, atividade, isto é, história. À medida que instante, que súbito ou i-mediato (salto, círculo), um modo de ser (o do homem) marcado por jogado (irrompido subitamente, abissalmente, em salto desde nada e para nada) e por pobreza ou finitude, isto é, limite, débito ou, melhor, ser no e segundo o modo de ser que é ser e precisar ser um *afazer* ou *porfazer*. Enfim, ser e precisar ser, desde sua constituição própria ou essencial, lida, ocupação, tarefa — nisso e assim, ação, atividade.

Toda a história da metafísica pode ser vista como o tempo da revolta, o tempo de *l'homme révolté*. Ou seja, o tempo de recusa e, na e desde a recusa, a fuga desta sua essência finita em direção ao in-finito, ao i-limitado, promovendo assim, ao mesmo tempo, a história, o tempo do heroísmo, mesmo da bazófia da vontade, a era do tresloucamento da vida e do homem (da vida humana, para falar redundantemente) na exacerbação da subjetividade, entendendo-se por subjetividade a vigência ou a

predominação da autonomia da consciência, isto é, a dominação, a pré-dominação do eu como sujeito, como substância. Este tempo, *grosso modo*, tomando-o teleologicamente desde a modernidade, pode ser compreendido e determinado como o tempo da razão lógico-matemática, quer dizer, a era empenhada em tudo organizar, melhor, tudo *antecipar*, tudo esclarecer, principalmente a própria essência do homem, e circunscrever sob a necessidade dos princípios de identidade, não-contradição e de razão suficiente. A razão, sobretudo a razão moderna, é isso, qual seja, dominação, pré-dominação destes três princípios, à medida que eles, em tudo que se faz e se pensa, em tudo que se representa, sempre já estão antecipados e tomados, co- e sub-pensados, como evidentes e necessários em si mesmos e por si mesmos. À medida que eles são assim sistematicamente *antecipados* ou pro-postos, a razão é matemática.

Mas, voltando e retomando a questão, *virada* é passagem, passagem súbita, em e como salto, para um (outro) modo de ser que, de repente, passa a ser regido por um outro *registro*, por uma outra *medida*, ou seja, nisso, justo nisso está *o outro* ou o *novo* do novo modo de ser — no caso, do *novo homem*. Este novo-outro registro é, sim, uma transformação súbita (imediata, em e desde salto), uma *conversão*, uma completa mudança de *mente* ou de medida; um outro-novo modo de *ver*, isto é, de compreender, de aparecer ou de mostrar-se de todas as coisas, de *tudo*. Abre-se, abriu-se, de repente, um novo/outro *mundo* — isto é, sentido, *lógos*, *medida*. É uma *metanóia*, um *trans- ou meta-nous* — razão?!... Este *trans*, este *metá* (o *über* de *Übergang*, *Überwindung*, *Übermensch*, no caso de Nietzsche), no entanto, à medida que é retomada, repetição, é volta. Mas volta, aqui, não é nada que se faça como recuo no tempo, entenda-se, nenhum recuo para trás na linha sucessivo-linear do tempo da datação historiográfica. Não. É volta e é re-tomada, re-petição, à medida e só à medida que *para*. Para, escuta, consente, assente — deixa-se ser tocado, tomado por... transcendência, *isto é*, o *a-byssal*. Faz-se a fala, o porta-voz disso.

Virada, *Kehre*, *metanóia*⁶, fala de, em voltando, em re-tomando (a essência, o lugar, a hora, a casa do homem), largar, abandonar ou *esquecer* o desvio vigente, o

⁶ “*Entropé*”, em São Paulo, Coríntios, I, 5-6 e 15-39, segundo uma belíssima passagem e comentário de Ortega y Gasset. O contexto, em Ortega, é a fala de extremismo — hoje vivemos e somos uma época, uma era de extremismo, a era, a época da tecno-ciência. A passagem toda de Ortega diz: “... será sumamente frequente (nesta situação de extremismo) essa *volta integrale súbita* que se chama *conversão*. A *conversão* é a mudança do homem, não de uma ideia para outra, mas de *uma perspectiva total* à oposta: *a vida, de pronto, nos aparece às avessas*. O que ontem queimávamos, hoje adoramos. Por isso, a palavra de João Batista, de Jesus, de São Paulo é: “*metanoiete*” — convertei-vos, arrependei-vos, isto é,

extravio dominante e, então, no mesmo ato, passar para um novo/velho registro, para um novo/outro andamento ou cadência, justo à medida que abandona, que larga, que perde ou *esquece* a cadência ou o registro tresloucado (i.é, a de-cadência) a que está lançado, no caso, a autonomia da consciência ou a exacerbação, o espasmo, quer dizer, o furor, a grima ou a sanha (tudo isso diz a *hybris*) voluntarista.

Na virada, na “*Kehre*”, ou seja, na *metanóia*, que é uma completa transformação ou revirada (sim, real *revolução*) da *mente*, do *espírito*, isto é, da *medida*, leia-se, do homem, do *páthos* que inaugura um modo de ser possível/necessário — enfim, na virada em questão está a entrada ou a re-entrada numa nova /outra *experiência*, ou seja, na nova/outra velha, velhíssima, antiquíssima, pois arcaica ou originária, experiência que marca o modo de ser fundamental ou essencial, inalienável, do homem, do viver ou do existir: finitude e, na e desde finitude, *débito*, isto é, ver-se e *sentir-se* na vertical necessidade da ação, da atividade, da história, à medida que se evidencia ser o homem a necessidade de ser um precisar fazer.

Em sendo experiência (“*Erfahrung*”, em alemão, evocando “*fahren*”, viajar), em questão está o abrir-se, o inaugurar-se e o promover-se de uma *outra* e de uma *nova viagem*. Uma outra e nova história, pois. Uma outra e nova dinâmica do homem fazer-se ou tornar-se homem. Esta *outra* e *nova*, na verdade, a velha, a velhíssima, a antiquíssima — “Vem noite antiquíssima e idêntica”, conclama, quase em refrão, um poema de Fernando Pessoa — é o modo de ser marcado pela vigência da essência da ação, quer dizer, o modo de ser marcado pela atividade regida desde e como *medium* ou elemento (a inserção ser-no-mundo), o que quer dizer: uma ação, uma atividade regida desde e como escuta, obediência, co-fazer e con-crescer, o que só pode dar-se ou acontecer desde e como *abertura (ek-stase)*, consentimento ou aquiescência à transcendência, ao auto-ultra-passamento.

negai tudo o que éreis até este momento e afirmai vossa verdade: reconhecei que estais perdidos. *Dessa negação sai o homem novoque se tem de construir*. São Paulo usa uma que outra vez este termo: construção, edificação — “*oikodomé*”. Do homem em ruínas e tornado puro escombro tem-se de refazer um novo edifício. Mas a condição prévia é que abandone a posição falsa em que está e *torne a si mesmo, torne à sua íntima verdade*, que é o único terreno firme: *isso é a conversão*. Nela, o homem perdido de si mesmo, encontra-se de pronto com que se achou, com que coincide consigo e está por completo em sua verdade... A quem interesse esse ponto, sugiro que veja na *Epístola aos Coríntios* (I, 6-5; 15-39) o que significa a palavra *entropé*.” (Cf. Gasset, O. y, *Em torno a Galileu - o esquema das crises*, Vozes, Petrópolis, 1989, pág. 128, tradução de Luiz Felipe Alves Esteves). Os grifos, em itálico, são meus.

3. “Só se conhece o agir como a produção de um efeito (“*Wirkung*”), cuja efetividade (“*Wirklichkeit*”) se avalia por sua (de acordo c/sua, segundo sua) utilidade”.

A estrutura desta ação, vimos, é marcada pela autonomia do sujeito, ou seja, do *autor* (agente), da causa. E, aqui, sujeito, autoria, causa — tudo isso, em última instância, está dizendo: homem. Autonomia, por seu lado, quer dizer: o sujeito, em sendo a única e real causa ou autoria, constitui-se no senhor, no soberano da e na ação. E isso quer ainda dizer: a ação, o fazer não tem qualquer eco, qualquer repercussão ou ressonância sobre o sujeito, sobre o homem (!), de modo que este jamais é atingido e transformado (feito!) pela própria ação, pelo próprio fazer. Ele, o sujeito, o homem, deste modo, está sempre *fora*, sub- e pré-jacente (justo por isso *sujeito*) e, assim, intocável e impermeável *a*, intransformável pela própria ação, atividade.

Este modo de ser, esta compreensão moderna da ação, do fazer, se apropria, se apodera da *mão*, isto é, do homem, e neste enredo surge, faz-se a técnica moderna, a tecnologia. A tecnologia é a vigência, a predominação deste *lógos*, ou seja, da autonomia do sujeito, se apoderando da *téchne*, isto é, da *mão* (ação) que o homem é. Por excelência, obra *desta* mão é a máquina, a máquina moderna, em todas as suas configurações, modelos, formas e usos ou aplicações. O mundo técnico-contemporâneo, a civilização tecno-científica ou a era da razão técnica, é caracterizada pela forma, pela estrutura da ação encarnada, corporizada na máquina, quer dizer, na mão moderno-contemporânea.

O ápice desta ação, deste fazer ou atividade somos nós, aqui e agora, na hora da vigência, da dominação, melhor, da pré-dominação da civilização tecno-científica, da mão-máquina, na qual tudo, toda e qualquer coisa (ente, real) ou realidade é técnica, ou seja, é obra, é produto técnico. E isto, este modo de ser, vai devidamente preparado, conduzido, assessorado por uma ideologia, ou seja, por um pré-conceito promotor (= ideologia), de uso, de consumo, de interminável uso e consumo. *Mais* uso, *mais* consumo, *mais* produção; *mais* produção, *mais* uso, *mais* consumo; *mais... mais...* No entanto, uso, consumo, produção, técnica moderno-contemporânea e capitalismo, no fundo, são uma só e mesma estrutura, a dominação, a predominação de uma só e mesma forma ou gênese, a saber, a voragem, a gula, a grima, a sanha ou a *hybris*, que é a vontade de reforma, de correção e, enfim, de substituição de todo o real, de toda a vida, a partir da vontade de in-finito. Isso, justo isso é a sanha, a *hybris*. A vontade desenfreada, a necessidade compulsiva de reforma, de correção e, enfim, de substituição

total de toda a vida, de toda a existência, se impõe a partir do momento em que vida (ou existência) se mostra in-suficiente; essencial, constitutivamente e indevidamente pouca, isto é, marcada por *limite* (entendido e ouvido como *limitação*) e, *então* (logo! *ergo!*), tal como *não podia, tal não devia* ser. Tal imposição se faz a partir da evidência (?!), segundo a qual a vida finita é *pouca e menos* do que podia, do que devia ser. Tal *dever ser* já é obra da insurreição, da revolta (*l'homme révolté*) contra o finito, contra o pouco de vida ou de existência, ou seja, já a pré-dominação da vontade de in-finito ou, o que é a mesma coisa, o in-finito como o *bom*, o *verdadeiro*, a *meta*. A vigência ou a dominação de tal revolta, a sua silenciosa ou calada pré-dominação, é que põe a evidência, à qual nos referimos acima. Assim, a medida passa a ser o i-limitado, o in-finito — estes como o horizonte do viver, do existir, isto é, da ação ou da atividade que o viver ou o existir é.

No pico, no auge da vigência deste modo de ser-fazer estamos e somos nós. Nós, os contemporâneos e coetâneos. Isso não quer dizer que este modo de ser (movido e promovido por *hybris*, na forma da subjetividade e do voluntarismo modernos) já tenha, ele mesmo, atingido o seu ápice, a sua saturação. Ápice e saturação estão falando do completo desdobramento e concretização/realização das possibilidades deste modo de ser-fazer. Não, isso, de falar *se* atingiu ou *se não* atingiu tal ápice, nós não podemos prever, anunciar. Dizer que aqui e agora estamos e somos é tão só dizer que esta é nossa hora, que este é nosso tempo. Tempo e hora, porque nossos, irrevogáveis, intransferíveis. Com isso temos de lidar, com isso precisamos nos confrontar, para sermos o homem, a época que somos. Em sendo nosso tempo, nossa hora, nossa época é este e só este o nosso real: a técnica, a tecno-ciência, a tecnologia ou *a mão* (ação, atividade), que somos.

4. Em tempos de técnica moderna, de tecnologia, impera a ação in-essencial, qual seja, a ação (o fazer) caracterizada(o) pelo predomínio do sujeito, isto é, pela autoria, pela causa. A ação arquetípica é, pois, a forma, a *voz* ativa. Por isso, predomina também a forma, a *voz* passiva. E o sujeito ou o agente (a causa) exemplar, nestes tempos, é a máquina. A máquina, sobretudo a máquina, assume o lugar do sujeito. Melhor formulado: na época moderna, nos tempos da tecno-ciência, o sujeito atua, opera sob a forma da máquina, como máquina. O sujeito se concretiza como máquina. Máquina em todas as suas formas, manifestações, configurações, usos, aplicações. Ou

seja, desde a inocente bicicleta até o computador, o robô submarino, o míssil nuclear ou a cápsula, a sonda espacial vasculhando, *escaneando* Saturno.

Em conluio com o consumismo (portanto, com o consumir e não com o consumir, de *con-sumação*) domina, predomina a ação voraz, a atividade compulsiva *do mais, do mais e mais*. E, neste quadro, tudo *pode* ser feito, tudo é factível, produtivo. Com a máquina, sendo para ela transferida a obrigação, isto é, o *peso*, o *fardo* do fazer, do trabalho (a tortura, o *tripallium*) — assim, com isso, o homem afasta-se mais, desinteressa-se, *desobriga-se* do fazer. Diz-se: isso é bom, é muito bom. Há tempo, sobra tempo para o ócio... Ou, no fundo, no fundo, ouvindo-se e entreouvindo-se longe e para longe, para trás e para frente, ecoará nesta desobrigação algo até pavoroso?! Pois o homem afastando-se, desinteressando-se do fazer, de *todo e qualquer* fazer (pois isso é a meta, o propósito), afasta-se de si, de sua essência ou constituição própria, uma vez que ser homem é ser ação, atividade (história!), em suma, é ser fazer — o fazer que é o afazer homem vir a ser homem, realizar ou concretizar sua hominidade, seu *ser*. O afazer ou a tarefa de vir a ser no fazer, pelo fazer, graças (por obra e graça de!) ao fazer. O homem, e só o homem, é a necessidade de ser fazer, de ser atividade, de ser auto-fazer-se no e desde o fazer, graças ao fazer. Assim cumpre-se sua essência, seu destino histórico. Isso, este modo de ser, é o que põe e impõe sua natureza de *queda*, de *decadência ou de facticidade*, isto é, de sua súbita, i-mediata, irrevogável e intransferível irrupção *como limite ou finitude*.

Já houve quem assim definisse a técnica: “O esforço para economizar esforço”⁷. A definição é arguta, sagaz. Ela ganha ainda mais força se ouvida desde a dimensão, na qual o esforço, o trabalho, é maldito. Onde ele se mostra como punição e expiação. Aí, neste âmbito, a definição referida ganha mais força e mesmo muito de fatalidade e de fatalismo. Pois, se se imagina a técnica cumprindo, satisfazendo e mesmo locupletando o propósito encerrado nesta definição e caracterização — economizar esforço — , então, *acaba* o homem, isto é, ele é extinto, pois a meta, o ideal (no caso, *técnico*) é acabar, é extinguir o esforço, isto é, a ação, a atividade, o *trabalho*. A cobra se come pela cauda... Acaba, desaparece o homem, uma vez que desapareceria, seria extinta a condição, a *única* condição (a *sine qua non*), a partir da qual o homem é homem, *pode* vir a ser homem, a saber, a ação, o esforço, a atividade — sim, o *trabalho*.

⁷ Cf. Gasset, O. y, *Meditacion de la técnica*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, cap. III, pp. 39-44.

No mito da queda (*Gênesis*, 3), na hora em que o homem, tendo comido da árvore do conhecimento, abre os olhos, se vê nu, *nasce para a morte*, aí, então, ele ouve também de *Deus*, isto é, de *transcendência*, a fala: “Agora comerás o pão com o suor da tua frente”. Esta fala, sempre vista e ouvida como maldição e punição, precisa ser ouvida e vista como a *redenção* do homem, sua *salvação*, ou seja, ao ouvi-la, o homem, ao invés de deprimir-se, chorar e ranger dentes, isto é, ao invés de submeter-se ao peso insuportável da maldição, da punição e da expiação, precisa *alegrar-se, rejubilar-se*, desde um grande e entornado riso, responder a este ditame de *transcendência*: “Muito obrigado! Muito obrigado! Nunca ouvi nada mais divino, nada mais sagrado — nada mais *redentor e salvífico*! Só agora, assim, no e desde o esforço, *trabalho*, ação, atividade — só agora e assim posso ser, vir a ser e realmente tornar-me isso que sou, *que só posso ser*, a saber, *homem*. Só agora, assim, no e desde o esforço (ação, atividade, drama, *história*), me é dada a liberdade para liberar ou libertar e assim realizar ou concretizar o próprio, a identidade que sou, a saber, *homem*, que é ser-fazer a possibilidade de ser e de cumprir (realizar, concretizar) uma possibilidade em fazendo, em agindo, em vivendo, isto é, no, desde e como esforço; no, desde e como *o suor da própria testa*”. Nesta resposta, neste *adendo* ou *errata*, há uma virada, uma *metanóia*. Tal resposta é possível, se faz, cresce e aparece desde uma virada, desde uma *metanóia*.

Estranho, mas como meta, como propósito ou *ideal* remoto e recôndito, a máquina, a super-máquina, o computador, o mundo virtual está empenhado(a) em acabar, em abolir, ou seja, em *extinguir* este homem (teria ele sido *mal feito*?! Precitaria ele ser *des-feito*?!), isto é, *o homem*, pois só há, só pode haver ou existir *este homem*. Não se trata de abolir, de extinguir o homem — isso já é querer o im-possível, o que é o extremo da presunção, da *hybris* —, mas de conquistar, de re-conquistar a *essência* da ação, isto é, a *essência* do homem, que é ação, atividade, *história*. Aí e assim, alegria, inocência — *per-feição*. Perfeição no *pouco*, no finito — *como finito, como pouco*.

ENUNCIÇÃO
REVISTA DO PROGRAMA DE
PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UFRRJ

O guardar: a relação entre o poeta e a palavra

Glória Maria Ferreira Ribeiro*

Resumo: O que nos move é pensar a relação do poeta com a linguagem a partir da análise de dois poemas de Antônio Cícero, “Guardar” e “Dita”¹. Por outro lado, o pensamento de Heidegger sobre a linguagem se impõe para nós como referencial hermenêutico.

Palavras-chave: Linguagem; poeta; existência

Abstract: What moves us is to think of the relation of the poet to the language from the analysis of two poems by Antônio Cicero, "Save" and "Dita". On the other hand, Heidegger's thinking on language imposes itself on us as a hermeneutical reference.

Keyword: Language; poet; existence

I - O Guardar.

I.1 - A linguagem

Não se trata de um artigo sobre a poesia ou o pensamento de Antônio Cícero, mas buscamos compreender o que, nessa poesia, nos incita a pensar. Pensar com a poesia de Cícero é tarefa a que nos dispomos. Nos dois poemas escolhidos, está em jogo para nós a seguinte questão: Como o poeta se inscreve em sua poesia e, na palavra e

*Professora Titular do Departamento de Filosofia e Métodos da UFSJ.

¹Estaremos, igualmente, nos remetendo ao poema Narciso, do mesmo autor, visando compreender o que está em jogo para o poeta. Eis o poema: Narciso é filho de uma flor aquática/e de um rio meândrico. É líquido/cristalizado de forma precária/e preciosa, trazendo o sigilo/da sua origem no semblante vívido/conquanto reflexivo. Ousaria /defini-lo como a forma em que a vida/mesma se retrata. É, pois, fatídico/que, logo ao se encontrar, ele se perca/e ao se conhecer também se esqueça, /se está na confluência da verdade e da miragem quando as verdes margens/da fonte emolduram sua imagem fluida/e fugaz de água sobre água cerúlea (CÍCERO, 2008, p.91).

pela palavra, torna-se aquele que deve guardar a linguagem? Mas o que implica esse guardar? Segundo Cícero:

Guardar uma coisa não é escondê-la ou trancá-la.
Em cofre não se guarda
coisa alguma.
Em cofre perde-se a coisa à vista.
Guardar uma coisa é olhá-la, fitá-la, mirá-la
por admirá-la, isto é, iluminá-la ou ser por ela iluminado.
Guardar uma coisa é vigiá-la, isto é, fazer
vigília por ela, isto é, velar por ela, isto é, estar acordado por ela,
isto é, estar por ela ou ser por
ela.
Por isso melhor se guarda o voo de um pássaro
Do que um pássaro sem voos.
Por isso se
escreve, por isso se diz, por isso se publica,
por isso se declara e declama um poema:
Para guardá-lo:
Para que ele, por sua vez, guarde o que guarda:
Guarde o que quer que
guarda um poema:
Por isso o lance do poema:
Por guardar-se o que se quer guardar.(CÍCERO,2008, p. 11)).

O canto do poeta deverá expor a linguagem em sua dinâmica própria e, nessa dinâmica, guardá-la, servi-la, vigiá-la, “fazendo vigília” por ela. E tal vigília não é senão cantá-la, recitá-la, proclamá-la, celebrá-la. Por isso melhor se guarda o voo de um pássaro/ Do que um pássaro sem voos” (CÍCERO,2008, p. 11). Um pássaro sem voos não é pássaro, é gaiola. É animal de estimação; é ser “aprisionado” numa existência que não lhe pertence, aprisionado numa existência puramente humana. No voo do pássaro se guarda o seu ser mais próprio – se guarda a sua liberdade de ser pura e simplesmente pássaro. Da mesma forma que é só declamando o poema, que ele (poema) se mantém livre como palavra, ao fazer nascer o poeta.

A linguagem que se guarda, desde a perspectiva desse “guardar” exposto no poema de Cícero, não se confunde com a linguagem escrita ou falada, tampouco com códigos convencionados visando a comunicação. A linguagem é o fenômeno que nos faz humanos. Ela não nos pertence; mas, somos nós que nos encontramos sob seu jugo.

O homem se comporta como se fosse o criador e o soberano da linguagem. A linguagem, no entanto, permanece a soberana do homem. Quando essa relação de soberania se inverte, o homem decai

numa estranha mania de produção. A linguagem torna-se meio de expressão. Enquanto expressão, a linguagem pode apenas ser rebaixada a simples meio de expressão. Cuidar do dizer, mesmo nessa manipulação da linguagem, é, sem dúvida, positivo. Contudo, só esse cuidado não basta para nos ajudar a retornar a verdadeira relação de soberania entre a linguagem e o homem. Em sentido próprio, a linguagem é que fala. O homem fala apenas e somente à medida que co-responde à linguagem, à medida que escuta e pertence ao apelo da linguagem. (HEIDEGGER, 2002, p. 169).

“A linguagem fala” (*Idem*), essa afirmação de Heidegger soa desconfortável a nossos ouvidos. Como pode a linguagem falar e, nessa fala, ela (linguagem) tornar-se “soberana do homem”. Que fala e que soberania está em jogo na linguagem? A concepção tradicional da linguagem a concebe, fundamentalmente, como um instrumento que transforma as afecções e sentimentos, que se encontrariam no interior do homem, em palavras nascidas de um “acordo” comum que teria origem em um grupo social/cultural visando à exteriorização desses sentimentos e afecções e, conseqüentemente, à comunicação dos mesmos. Contudo, Heidegger não pensa a linguagem como a tradição a pensou. Para ele, a linguagem é o fenômeno que dá origem ao homem e, desse modo, não se encontra a serviço dele como um instrumento utilizado como meio de comunicação. Para o nosso autor, a linguagem não é serva do homem, mas, sua soberana. Quando afirma: “a linguagem fala”, ele acena para o caráter fundante da linguagem à medida exata em que a linguagem concede ser/existência ao homem permitindo-lhe a descoberta de significado para os demais entes/existentes que lhe vêm ao encontro no mundo. Contudo, a linguagem precisa do homem porque é nele que ela se realiza, se concretiza como palavra e, desse modo, dá fisionomia às coisas que no mundo nos vêm ao encontro. Entretanto, em nosso dia-a-dia, encontramos-nos tão absortos na linguagem, que sequer notamos a sua soberania. Falamos e repetimos as palavras, sem sequer pressentir a presença da linguagem. Comunicamos e passamos adiante o que foi assim comunicado; e nesse roldão esvaem-se o sentido das coisas e de nós mesmos. Entretanto, esse modo de nos comportarmos advém igualmente da linguagem. Por conceder-nos o ser, a linguagem acaba por silenciar-se como a condição de nossa existência. Ao realizá-la, acabamos por esquecê-la. A “linguagem fala” no silêncio que mantém vivo o nosso dia-a-dia. E Heidegger nos alerta que esse silêncio não se confunde com a ausência de sons ou ruídos, mas se refere à força de concentração de sentido, que permite que algo assim como a comunicação se dê. O silêncio é “concentração e recolhimento de todo comportamento, de maneira que este se

atenha a si mesmo e, com isso, fique ligado em si e, sobretudo, exposto ao sendo, com que se relaciona e comporta” (HEIDEGGER, 2007, p. 123). Não existe contradição entre a fala da linguagem e o silêncio, porque esse é a sua expressão mais genuína. Frei Hermógenes Harada nos fala desse silêncio, no meio do qual já sempre nos encontramos:

Na calada da noite, o instante em que todas as coisas estão imersas no silêncio, prenes de quietude. Na medida em que a noite avança e se inclina para a madrugada, a quietude submerge mais e mais no fundo silêncio. Esse mergulho no profundo silêncio é, ao mesmo tempo, um crescer do silêncio que se avoluma e vem ao nosso encontro como o tinir da quietude. É o silêncio intenso. O instante, em que o céu e a terra estão suspensos no ponto de salto, na espera. É a contenção da eclosão. De repente, amanhece. Do silêncio se levanta o despertar da vida. Toda a natureza toa numa algazarra matinal. É o nascimento do dia. (HARADA, 1987, p.11)

Esse dia que nasce, na imagem construída por Harada, todos os dias na forma dos comportamentos humanos - que se tornam possíveis como palavra que se alimenta do mais fundo silêncio, permitindo que o ser do homem e das coisas se realize nos relacionamentos e comportamentos humanos. É essa mesma realização que permite que algo assim como o falatório se dê. Na imagem de Harada, a algazarra desse dia é o falatório no qual nos dispersamos cotidianamente. Contudo, essa algazarra/esse falatório no qual se dispersa o silêncio, desse mesmo (silêncio) devém. O frei nos fala de “o silêncio intenso” (*Idem*) que precede o amanhecer; tal intensidade é aquela na qual confinam a linguagem e a palavra, ou seja, é a fala da linguagem enquanto o limiar no qual se concentra e se dilui a existência do homem, que se mostra sendo sempre “um declínio e um ocaso”²²; que se mostra na sua condição de ser o mortal.

Assim se chama porque pode morrer. Poder morrer significa: ser capaz da morte como morte. Somente o homem morre – e, na verdade, continuamente, enquanto se demora sobre essa terra, enquanto habita. (HEIDEGGER, 2002, p. 173)

Equilibrar-se no estreito limite entre nascimento e morte, eis a sina dos homens. O transcorrer dos seus dias é marcado por este limite: toda ação desempenhada, toda tarefa cumprida declina a cada dia terminado e, na manhã seguinte, tudo há de ser recommçado. Ser mortal é saber saborear esta condição de ser inconcluso e assim manter a morte continuamente diante dos olhos, sempre como o horizonte mais próximo e, ao

²²Cf. NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil S.A., 1989.

mesmo tempo, intransponível enquanto ainda se está vivo. Nunca ter certeza do que o espera e, mesmo assim, ter de se manter no aguardo daquilo que está por vir. Sujeito às paixões que podem consumi-lo, mas incapaz de detê-las. Os mortais: folhas mortas levadas pela “vontade” dos ventos; míseros animais sediados sobre o corpo solícito da terra. Triste sina a desses animais: jamais estarem seguros de nada; não saberem quais perigos os aguardam; não saberem se o alimento que os mantém vivos, a despeito do trabalho empregado para o conseguir, lhes será dado. Os mortais pertencem à natureza, mas estão sempre na iminência de serem dela expatriados – tormentas, temporais, maremotos, terremotos etc. Pertencem à natureza, mas continuamente tentam dominar aquilo a que pertencem: com os seus arados e ferramentas verrumam a terra, impõem-lhe as sementes e tentam controlar o ciclo do florescimento; com as suas redes, tentam capturar os habitantes do mar; com as suas arapucas e gaiolas tentam dominar o voo dos pássaros³. Criam ferramentas e objetos que parecem estender o limite dos seus corpos: o arado, a rede, as ânforas, as cestas, as armas, as facas, as colheres etc., contudo, são incapazes de deter a velhice que a esse mesmo corpo consome; tampouco são incapazes de vencer a morte, que põe fim aos seus dias. Dias inúteis, contudo, a despeito dessa inutilidade, o homem continua a ser aquele que se mantém sobre a terra e ele o faz precisamente assumindo a morte como morte, na e como experiência poética. No humano, morte e linguagem se irmanam: na linguagem ele encontra morada, na morte, a sua medida.

I.2 Sobre a poesia

Sobre o Humanismo, do ano de 1947, editada pela Vittorio Klostermann, apresenta um texto reelaborado a partir de uma carta de Martin Heidegger a Jean Beaufret do ano de 1946. Nessa carta, Heidegger elege uma das questões formuladas pelo pensador francês para estruturar a resposta a todas as outras questões propostas. A questão guia do livro é: Comment redonner un sens au mot “Humanisme”? Ao respondê-la, o filósofo alemão reformula algumas questões relativas à existência e à linguagem que haviam sido formuladas em *Ser e tempo* de 1927. Nesse texto de 1946, a existência é exposta na sua íntima relação com a linguagem e a História. A partir desta

³É sobre a estranheza que caracteriza o modo de ser dos mortais que incide O Primeiro Coro da *Antígona* de Sófocles. Cf. *Apud*. HEIDEGGER, 1978, pp. 170-171.

relação, a existência humana é repensada e, por conseguinte, a própria “definição” do que seja o humanismo. Desta forma é necessária uma discussão com toda a tradição filosófica, notadamente, em relação àquilo que essa tradição compreendia pela essência humana. O texto inicia da seguinte maneira:

De há muito que ainda não se pensa, com bastante decisão, a essência do agir. Só se conhece o agir como a produção de um efeito, cuja efetividade se avalia por sua utilidade. A essência do agir, no entanto, está em con-sumar. Con-sumar quer dizer: conduzir uma coisa ao sumo, à plenitude de sua essência. Levá-la a essa plenitude, *producere*. (HEIDEGGER, 1967, p. 24)

Como pode se observar, de imediato é posta em questão a noção de essência do agir. Por outro lado, num curso oferecido no semestre de inverno de 1951, na Universidade de Freiburg, Heidegger pergunta sobre: o que significa pensar? Na elaboração dessa questão, ele (Heidegger) retoma um fragmento atribuído a Anaxágoras, segundo o qual: “Anaxágoras diz, portanto, que é o fato de possuir mãos que faz do homem a mais sábia das coisas vivas.” (RAVEN, J. E, 1982, p.406). Não se trata apenas das mãos físicas, tangíveis, sensíveis enquanto um órgão do corpo humano que me permite (com o auxílio do polegar) pegar e manipular objetos. Se o sentido fosse apenas esse, o chimpanzé se igualaria ao homem à medida que também ele possui polegar e, com ele, a capacidade de manipular objetos. Trata-se, antes, de uma alusão à capacidade do homem de perceber e transformar o ambiente à sua volta, ou melhor, de transformar o seu mundo circundante, a sua circunstância. Ou ainda: As mãos, a que se refere Anaxágoras, expressam o saber enquanto o comum pertencimento entre homem (ente humano) e ser. A essa capacidade de fazer, a partir de uma percepção do mundo que nos circunda, chamamos de técnica, ou na formulação aristotélica, um “saber fazer” que foi nomeado de *téchne* – e que a tradução latina apresentou como *ars*, arte. *Téchne* a que se associa uma produção – ou seja, uma *poiesis* = *poesia*. Não se trata de literatura, mas de poesia no sentido da ação de produzir algo a partir de um saber, de uma competência (*téchne*). Sendo assim, um sapato, produzido por um artesão, é uma obra (*ergon*) poética; do mesmo modo que um poema (e, do mesmo modo, a pintura ou escultura).



(Van Gogh, Um par de sapatos, Paris, segunda metade de 1886
Óleo s/tela, 37,5 x 45 cm Amsterdam, Rijksmuseum Vincent Van
Gogh, Fundação Vincent Van Gogh)⁴

Mas o que o poema e o sapato possuem em comum? E como esse comum pertencer expressa o modo de ser técnico do homem? Para responder a essas questões, vamos retomar o que o homem grego compreendia por poesia a partir da definição dada por Platão no Diálogo *O banquete*.

Sabes que poesia é algo de múltiplo; pois toda causa de qualquer coisa passar do não-ser ao ser é ‘poesia’, de modo que as confecções de todas as artes são ‘poesias’, e todos os seus artesãos são poetas” (PLATÃO, 1973c, p. 43)

Mas o que significa “passar do não-ser ao ser? O não-ser nos remete para a noção do possível (por isto, posteriormente, Aristóteles irá associar essa noção à noção de potência visando explicar o movimento e a mudança). Ou seja, o não-ser nos remete para o não ser-mais presente e para o ainda-não-ser presente. Nesse sentido, ao pensarmos no passado (o “não-ser-mais-presente”) associado ao futuro (ao não-ser-ainda-presente”), poderíamos dizer que o não-ser diz respeito a tudo aquilo que pode vir-a-ser, ou segundo Heidegger, o porvir que se mostra como o resguardo do possível. Quando nos dispomos a pensar a *poiesis*, ou seja, a produção, como a passagem do não-ser ao ser, devemos ter sempre em mente o sentido de se produzir algo. Por exemplo, quando o artesão se dispõe a fazer/produzir um sapato. De imediato, o que parece estar em jogo nessa produção é: o artesão (o sapateiro), os materiais (o couro, a linha, a tinta etc.), as ferramentas (o martelo, os pregos, a máquina de costura etc.), o saber fazer (que é inerente a esse ente que possui mãos) e a concepção estética de como esse apetrecho deve ser produzido. Contudo, essa produção implica o couro, que antes de ser esticado e

⁴Cf: <http://lh6.ggpht.com/UAD4EooMQhI/VCMWQanB27I/AAAAAAAAAEgI/67oOgrUOvAU/s1600-h/Pair%252520of%252520shoes%25252C%2525201886%25255B3%25255D.jpg>. Acesso em 17/10/2017.

curtido era a pele que revestia, por exemplo, a vaca. Nesse sentido, o couro se apresenta como o não-ser mais pele de vaca. E ainda: se apresenta, enquanto couro, como o ainda não-ser do sapato – que, por seu lado, enquanto o resultado da passagem do não-ser ao ser, traz nele a articulação do couro com a linha, a linha com a sola, o material com a própria concepção estética do que seja um sapato (e, todos esses materiais envolvidos na produção do sapato, trazem neles o mesmo processo: de sair do não-ser ao ser implícito na poesia). E ainda, o próprio homem, no ato de produzir o sapato, passa de uma condição à outra, de João ou José para a condição de sapateiro. E mais: a noção de *ergo* (*obra*) para o grego deve traduzir a própria dinâmica da produção. Ou seja, no caso do nosso exemplo, o sapato deve evidenciar a própria articulação dos materiais utilizados para produzi-lo. O que parece ter sido esquecido pelo homem do século XXI, para quem o produto, a obra realizada, é algo inerte, já cristalizada no nome que a define. Retomando a pergunta com a qual iniciamos a nossa exposição, qual seja: Mas o que o poema e o sapato possuem em comum? E como esse comum pertencer expressa o modo de ser técnico do homem? Num poema ou num discurso filosófico, também estão em pauta uma articulação desde a qual deve se mostrar algo que a princípio se mantinha ausente, encoberto; ou seja, lá o termo para expressar a condição daquilo que os gregos inicialmente nomearam de não-ser. Por exemplo: Quando Descartes, nas suas *Meditações metafísicas*, nos apresenta o *cogito*, através da eleição da dúvida como método, o que ele está fazendo (à medida exata em que está construindo o discurso que irá caracterizar o seu pensamento) é “trazendo à presença” através de uma nova forma de articulação de conceitos da tradição filosófica, uma nova concepção do que seja o pensamento humano. Ele faz sair do não-ser (do não-ser mais presente, isto é, do passado da tradição filosófica do Ocidente), para o presente da sua época, conceitos que já estavam sendo discutidos seja na Idade Antiga, seja na Idade Média. Ao fazer isto, ele redimensiona o passado (o não-ser mais presente) a partir do presente, franqueando, liberando o que ainda não havia sido pensado pela tradição que o antecedeu. E dessa forma ele atualiza o que existe de ainda possível (aquilo que ainda não havia sido tematizado pela Idade Média e Antiga), nesse passado vigente. Poderíamos mesmo afirmar que todo pensamento filosófico é poético porque ganha a medida do seu dizer, da tensão que se observa no jogo do tempo – jogo no qual o ser e o não-ser se mantêm numa constante tensão; ou seja, jogo no qual as dimensões do passado, presente e futuro se impõem como uma unidade na qual uma dimensão temporal reverbera sobre a outra.

Essa unidade se expressa mais propriamente, como vimos a pouco, no fenômeno nomeado por Heidegger de porvir. O porvir expressa o possível como um fenômeno que impõe ao homem ser e existir no exercício de uma ação poética – criadora, recriadora de mundo. É a partir dessa concepção do agir humano (ação poética por excelência) que se deve pensar um novo sentido para o termo humanismo.

Enquanto instância da criação, a existência do homem traz a marca do possível. Anteriormente foi dito que o homem pertence à linguagem e que o silêncio se mostra como a sua dimensão mais própria e inaudita. Podemos agora afirmar que essa linguagem é a poesia. É sobre o guardar esse tipo de linguagem que nos fala o poema de Cícero que abre esse tópico I de nosso artigo. Por isso o poeta, ao guardá-la, não a guarda como um cofre guarda um objeto de valor. Ele não a guarda trancando-a, encapsulando-a numa forma/existência já realizada porque “Em cofre não se guarda/coisa alguma. / Em cofre perde-se a coisa à vista.” Perde-se de vista a dimensão do possível que a poesia resguarda; perde-se de vista a possibilidade de retomá-la, recriá-la. Para Cícero, “Guardar uma coisa é olhá-la, fitá-la, mirá-la/por admirá-la, isto é, iluminá-la ou ser por ela iluminado. / Guardar uma coisa é vigiá-la, isto é, fazer/vigília por ela, isto é, velar por ela, isto é, estar acordado por ela, /isto é, estar por ela ou ser por/ ela. ” (CÍCERO, 2008, p. 11). Nessa vigília pela poesia, o poeta acaba descobrindo a si mesmo como poeta e, nesse sentido, ele se ilumina a cada vez que faz nascer a palavra em um poema. Palavra viva, que se mantém nessa condição ao ditar a própria vida do poeta: “Por isso se /escreve, por isso se diz, por isso se publica, /por isso se declara e declama um poema:/Paraguardá-lo: ” (CÍCERO, 2008, p. 11). Nessa vida, o poeta ao declamar o poema/palavra, acaba por guardar a própria linguagem poética à medida que a mantém indecifrada. Nesse inaudito da linguagem, se mantém a própria vida do poeta: “Para que ele, por sua vez, guarde o que guarda:/Guarde o que quer que/ guarda um poema:/Por isso o lance do poema:/Por guardar-se o que se quer guardar”. (CÍCERO,2008, p. 11).

II - O poeta e a palavra

II. 1 – O amor narcíseo

Narciso, filho da ninfa Liríope e do rio Cefiso, nasceu sob o estigma de uma beleza quase divina, o que enche sua mãe de temor porque aos homens não é dado

igualar-se aos deuses – a espécie humana deve manter-se na medida em que lhe é conferida pela morte. Preocupada com a fúria que tal beleza poderia suscitar, Liríope consulta Tirésias e, ao perguntar-lhe se longa seria a vida de Narciso, do interior das trevas que a cegueira lhe impusera, o adivinho responde: “se ele não se vir” (BRANDÃO, 1992, p.176). Contudo, devido ao amor desvairado de uma ninfa (Eco⁵ era o seu nome), e aos descaminhos de uma caçada, Narciso é lançado no terrível confronto. Na tentativa de saciar a sede que o consome, ele se debruça sobre a fonte de Téspias, contudo não consegue mitigá-la; antes, se vê consumido pelo desejo pela imagem, que a limpidez das águas lhe revela. Imagem que revela o próprio corpo de Narciso transformado em líquido reflexo (sombra) – liquidez que espelha a sua própria origem, pois que é filho de um rio cujas águas insaciáveis fecundaram a flor. De água, desejo e flor teve origem a sua vida, entretanto ele é incapaz de se reconhecer. Toma a sua imagem, como outro. O que deveria ser o mais familiar para ele, o seu corpo e a água da qual devém, torna-se estranho.

O nome que se costuma dar à fisionomia e ao aspecto de uma coisa é “imagem”. A essência da imagem é: deixar ver alguma coisa. Por outro lado, as reproduções e imitações são deformações da imagem propriamente dita que, enquanto fisionomia, deixa ver o invisível, dando-lhe assim uma imagem que o faz participar de algo estranho (HEIDEGGER, 2002, p.177)

E essa Imagem/sombra/reflexo do corpo, que só a ele pertence, ao escorrer por suas mãos o mantém paralisado. Perplexo diante da sua beleza espelhada nas águas, o jovem se mantém preso pelo desejo. Em vão tenta tocar a figura amada que, indiferente, escorre pela concha das suas mãos. Privado da sua identidade, Narciso segue buscando a sua própria imagem: a cada vez que o objeto amado se desfaz em líquido reflexo, o desejo logo renasce. E o pobre Narciso fica assim preso entre o objeto desejado e o puro desejo. O desejo de Narciso faz com que ele permaneça preso em si mesmo, à medida exata em que se vê como o outro. Talvez seja por isso que Cícero diz que é esse tipo de desejo, de amor que dá origem a um bom poema:

⁵ No mito, Eco se apaixona perdidamente por Narciso. Contudo, devido ao castigo que lhe foi imposto por Hera, a ninfa não consegue comunicar-se, só lhe é dado repetir “os últimos sons das palavras que ouviu”. (BRANDÃO, 1992, p.177). Segundo o mito, Narciso, indo caçar com amigos, é seguido por Eco. Perde-se dos seus companheiros de caçada e, quando chama por eles, Eco repete as suas últimas palavras, o que leva Narciso ao engano, ao acreditar que há alguém por perto. Quando se confronta com seu reflexo na fonte de Téspias, toma a imagem refletida pelo dono da palavra cindida.

DITA

a Dedé Veloso

Qualquer poema bom provém do amor
narcíseo. Sei bem do que estou falando
e os faço eu mesmo pondo à orelha a flor
da pele das palavras, mesmo quando

assino os heterônimos famosos:
Catulo, Caetano, Safo ou Fernando.
Falo por todos. Somos fabulosos
por sermos enquanto nos desejando.

Beijando o espelho d'água da linguagem,
jamais tivemos mesmo outra mensagem,
jamais adivinhando se a arte imita

a vida ou se a incita ou se é bobagem:
desejarmo-nos é a nossa desdita,
pedindo-nos demais que seja dita.⁶

(CÍCERO, 2008, p. 29)

No tópico anterior, havíamos visto que para Heidegger a linguagem fala à medida que concede ser às coisas. Contudo, à medida que o concede, se originam os comportamentos do homem; a fala da linguagem se dispersa num falatório cotidiano. Segundo Nunes: “O que é falado (pela linguagem⁶) se dissipa no intercurso cotidiano, salvo se o recolhe o canto, a forma da linguagem como obra, o poema”. (NUNES, 1986, p.276). Assim, o poema como obra (*ergon*) revela a própria linguagem (poesia) que o engendra (tal como o sapato revela a articulação entre a matéria e a mão que o produz). Por isso que, “Beijando o espelho d’água da linguagem” (*Idem*) é a si mesmo que o poeta beija e deseja. Ele deseja a condição do canto, no qual realiza a sua existência. Contudo, o desejo do poeta, assim como o de Narciso, não reconhece nenhuma identidade. O poeta, no exercício da poesia, não pode se ver como um indivíduo concreto e único, mas deve compreender-se desde a dimensão da própria poesia. Ele deve, para ser poeta, aprender a renunciar a toda identidade – que o mantém preso a uma singularidade⁷.

⁶ Parênteses nosso

⁷ Nesse sentido, talvez possa ser tomada a fala de André Gide “com os belos sentimentos faz-se a má literatura” com a qual Heidegger inicia a conferência “O que isto - a Filosofia” do ano de 1955.

Na conferência “A Palavra”, de 1958, Heidegger, ao analisar o poema homônimo de Stefan George⁸, aponta dois momentos constitutivos da experiência da linguagem pela qual passa o poeta. Na primeira parte da conferência, o poeta, em sua relação com a palavra, nos fala da sua travessia/experiência na qual reivindica nomes que deverão trazer à presença as coisas na palavra. Experiência na qual o poeta é atravessado pela paisagem que se descortina ao longo do caminho percorrido. Paisagem concreta e única que se descobre na palavra que o poeta pronuncia. O caminho percorrido é o da própria linguagem no qual ele, enquanto poeta, já sempre se encontra. Linguagem que lhe concede a existência à medida que permite que o mundo se articule na e como palavra, se descobrindo como a sua paisagem mais familiar e próxima. Contudo, dado a essa proximidade, o poeta acaba tornando-se seguro dos nomes que reivindica. Porém, quanto mais avança na experiência da palavra, menos seguro ele se torna, porque não pertence a ele, à sua vontade ou razão, a palavra reivindicada. Por isso, ele necessita renunciar e, nesta renúncia, lhe é concedido a guarda e o aguardo da palavra.

Essa aprendizagem foi uma experiência que subitamente ocorreu no instante em que ele vislumbrou um poder inteiramente distinto da palavra e que abalou a autoconfiança de seu dizer anterior. De maneira desavisada e tremenda, a experiência de que somente a palavra deixa uma coisa ser coisa encarou de frente o poeta. (HEIDEGGER, 2003, p. 181)

A experiência que assoma o poeta é aquela que lhe revela o poder da linguagem enquanto o fenômeno instaurador de mundo, do qual ele mesmo, enquanto poeta, faz parte. É o poder da linguagem que lhe confere a capacidade de falar e, conseqüentemente, de cantar. Corresponder a esse poder da linguagem implica abrir mão de todo movimento de reflexão que impõe o eu (seja o eu presente no sujeito do conhecimento, seja o eu presente no indivíduo) como o núcleo da vontade. O poeta, para se entregar ao ofício da poesia/canção, deve abrir mão dessa vontade, de modo a deixar ser a linguagem à qual ele, como poeta, pertence. Ele deve desejar a si mesmo enquanto o outro (o estranho, o que permanece desconhecido: a linguagem) que continuamente lhe escapa pelas mãos e, nesse escape/nesse vazio, ele (o poeta) é lançado na própria condição do canto. Ao cantar, o poeta permanece preso na

⁸ Segundo Benedito Nunes “Seriam verdadeiros poetas aqueles que, como Hördelin, Trakl, Stephan George e Rilke, conduziram os diferentes temas literários ao tema único da essência da poesia”. (NUNES, 1986, p. 262)

ambiguidade porque, de um lado, gesta a linguagem (que se retrai a cada vez que se instaure a familiaridade do cotidiano), de outro, nasce a palavra no seu canto. Contudo, esse canto deve, antes de tudo, guardar a linguagem.

O poeta, quando é poeta, não descreve o mero aparecer do céu e da terra. Na fisionomia do céu, o poeta faz apelo àquilo que no desocultamento se deixa mostrar precisamente como o que se encobre e, na verdade, como o que se encobre. Em tudo o que aparece e se mostra familiar, o poeta faz apelo ao estranho enquanto aquilo a que se destina o que é desconhecido de maneira a continuar sendo o que é – desconhecido. (HEIDEGGER, 2002, P. 177)

O familiar e o estranho marcam o canto que deverá guardar a linguagem. Por isso diz Cícero: “Qualquer poema bom provém do amor narcíseo” (CÍCERO, 2008, P. 29). Porque Narciso vive, tal como o poeta, entre o familiar (imagem refletida) e o estranho (que se revela na impossibilidade de reconhecer-se, vendo-se como o outro, o amado). “É, pois, fatídico que, ao se encontrar, ele se perca/ e ao se conhecer também se esqueça, / se está na confluência da verdade” (CÍCERO, 2008, p. 91). O poema/palavra nasce à medida exata que a linguagem silencia, deixando nascer as coisas e o homem; contudo, o poeta se mantém fiel à sua condição e, ao tematizá-la, torna explícito nas imagens e fisionomias que traz à tona no seu canto a dimensão mais própria da linguagem poética que é “trazer do não-ser ao ser”. O poeta articula o mundo no seu canto, sabendo o quanto inútil e vão é esse poema/palavra que o seu canto entoa. Inútil porque deverá se manter na tensão entre o familiar e o estranho, entre a palavra nascida e dita e a linguagem fonte e manancial de toda palavra proferida. Inútil, porém necessário, é o canto do poeta porque o que nesse canto se revela e se perde, nessa perda mantém-se linguagem indecifrada. Resta apenas ao poeta - e as diferentes formas pelas quais ele se inscreve em sua existência (Cícero, Cátulo, Caetano ou Fernando, - ou Ferreira, ou outro fabuloso poeta) - a triste sina “desejarmos-nos é a nossa desdita, pedindo-nos demais que seja dita”. (CÍCERO, 2008, P. 29).

Considerações finais

A linguagem, enquanto o fenômeno ao qual o homem pertence, se mostra como algo que não se deixa apreender totalmente. E quando a linguagem vem à fala na

palavra, imediatamente ela (linguagem) se retrai. Isso porque ao conferir ser às coisas, a linguagem se vela, se retrai ao nomeá-las.

No nomear, as coisas são evocadas em seu fazer-se coisa. Fazendo-se coisa, as coisas des-dobram mundo, mundo em que as coisas perduram, sendo a cada vez a sua duração. Fazendo-se coisa, as coisas dão suporte a um mundo. No uso antigo de nossa língua, suportar, dar suporte também diz *bern, bāren*, portar, porte (...). Fazendo-se coisa, as coisas são gestos do mundo. (HEIDEGGER, 2003, p. 17).

Nesses gestos do mundo, a linguagem se vela. Ao poeta cabe a tarefa de guarda e aguardo da linguagem. Contudo, essa guarda consiste, precisamente em mostrá-la, dizê-la no poema fazendo-a nascer como palavra. Na palavra, o poema “guarda o que se quer guardar”, guarda o caráter mais próprio da linguagem que, ao fazer nascer o mundo, em seu gestar, se vela. À palavra do poeta, portanto, impõe-se que seja dita. Nesse dizer, também o poeta deve “perder-se de si mesmo”, tal como Narciso, a quem é vedada a identidade. Porque o poeta, ao desejar-se, deseja a própria linguagem que lhe conceder o ser, perdendo a sua condição de indivíduo, ao se mostrar como poeta. É ambígua a existência do poeta, como ambígua se mostra a figura de Narciso (que se mostra a um só tempo, como o amante e o amado) porque ambígua é a linguagem. É dessa ambiguidade que nos fala Ferreira Gullar, em seu poema “Traduzir-se”, com o qual terminamos este artigo.

Uma parte de mim
é todo mundo;
outra parte é ninguém:
fundo sem fundo.

Uma parte de mim
é multidão:
outra parte estranheza
e solidão.

Uma parte de mim
pesa, pondera;
outra parte
delira.

Uma parte de mim
almoça e janta;
outra parte
se espanta.

Uma parte de mim
é permanente;
outra parte
se sabe de repente.

Uma parte de mim
é só vertigem;
outra parte,
linguagem.

Traduzir-se uma parte
na outra parte
— que é uma questão
de vida ou morte —
será arte?

(Ferreira Gullar)

Referências Bibliográficas:

- BRANDÃO, Junito. *Mitologia Grega* – vol. II. Petrópolis: Vozes, 1992.
- CÍCERO, Antônio. *Guardar*. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- HARADA, Hermógenes. *O meio silêncio*. In: *Arte e palavra: silêncio*. Vol. 3. RJ: Fórum de ciência e cultura UFRJ, 1987
- HEIDEGGER, M. “...Poeticamente o Homem Habita...”. In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. *A Palavra*. In: *A Caminho da Linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____. *Ser e Verdade. 1- A questão fundamental da filosofia 2 - Da essência da verdade*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil S.A., 1989.
- _____. *Origem da tragédia*. Lisboa: Guimarães Editores, 1982.
- NUNES, Benedito. *Passagem para o Poético*. São Paulo: Ática, 1986.

ENUNCIACÃO

REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UFRJ

Imensidão e asubjetividade¹ - Notas a partir de Heidegger

Marcia Sá Cavalcante Schuback*

Resumo: A proposta do presente trabalho é apresentar certas reflexões de Heidegger sobre um caminho para um outro pensamento do “outro” e da “diferença” a partir de suas críticas à ideia de comparação e comparatividade como acesso à diferença.

Palavras-chave: imensidão; asubjetividade; diferença

Zusammenfassung: Dieser Aufsatz beabsichtigt einige heideggerschen Überlegungen darzustellen, die sich in die Richtung des Verstehens eines anderen Denkens des Anderes und der Differenz entfaltet. Solche Darstellung gründet sich in einer Kritik an die vorläufige Vergleichens- und Vergleichenhheitsauffassung als Zugang zur Differenz.

Stichworten: (Unermessliche)Weite, A-subjektivität, Differenz.

”Mas, então, como é possível *ver, captar, afetar-ser*, ou melhor, *ser tocado* sem representar, sem objetivar, sem nada de intermédio, assim direta e simplesmente? Não há resposta para essa pergunta a não ser: em sendo simples e imediatamente *ver, captar, afetar-se, ser tocado*. Pois aqui *ver, captar, afetar-se, ser tocado* não é outra coisa do que de imediato e simplesmente ser presente, prejacente a seu modo, como ente denominado homem, na pregnância da imensidão, profundidade e vigência da prejacência.”²

Frei Hermógenes Harada, OFM

Fala-se hoje muito de “diferença”. Diferenças culturais, diferenças pessoais, diferença metafísica, diferença ontológica, diferença fenomenológica, diferenças de

¹ Esse texto é a versão em língua portuguesa e em parte alterada da conferência apresentada em Tóquio, novembro de 2008, “Immensity and Asubjectivity”, no 9º encontro anual da Sociedade Japonesa de Fenomenologia. Ambas as versões foram dedicadas a Frei Hermógenes.

*Professora de filosofia na Universidade Södertörns, Estocolmo, Suécia.

² Harada, Frei Hermógenes, OFM. Comentário “especulativo” acerca da objetivação in *Scintilla. Revista de Filosofia e Mistica Medieval*, vol. 2, n.2 – jul/dez, 2005, p. 273-297.

visão de mundo e assim por diante. A filosofia tem tematizado problemas de intersubjetividade e interculturalidade, discutindo mais e mais caminhos possíveis de diálogo entre diferentes tradições de pensamento tanto no Ocidente como nos vários orientes. Quanto mais se interroga sobre modos de acessar diferenças, mais descobre-se, porém, que as diferenças estão mais misturadas e identificadas com um padrão europeu-ocidental de ser do que se espera. A diferença entre experiências culturais misturadas (como nas culturas ocidentalizadas e colonizadas) indicam a complexidade dessas questões, pois em jogo estão mecanismos de identificação e desidentificação, de projeções e introjeções que colocam em dúvida a própria noção de diferença como diferença autônoma e separada, como diferença “em si”. Na bonita novela *Kusamakura*, Natsume Soseki, o pai da moderna novela japonesa, faz aparecer a dificuldade de se pensar e trazer à palavra a questão da diferença, pois como ele diz “como uma coisa se mostra, isso depende de como se a vê”³.

Como pensar a diferença permitindo-lhe ser o que é: diferença, o que não se deixa reduzir a ou deduzir de um outro do que ela mesma? Como pensar a alteridade do outro, o seu si-mesmo sem reduzi-lo ao si mesmo de seu outro, ou seja, do “eu” que reflete, observa e age? Como dar conta do outro que parece só aparecer como outro numa comparação com o que ele não é, ou seja, com um outro si mesmo? Ao se colocar a questão da diferença como diferença, a linguagem parece tropeçar nela mesma e claudicar, pois o outro é tanto o si-mesmo de um outro como o outro de um si-mesmo. Diferença já é identidade e identidade diferença; como então diferenciar identidade e diferença? Parece que só identificando-as. Como identificá-las parece que só diferenciando-as. Um beco sem saída. Uma tremenda aporia. Para pensar o ponto cego em que identidade e diferença ao mesmo tempo se identificam e diferenciam, parece insuficiente proceder seja por comparação ou por analogia. Vivendo hoje, na chamada era da globalização a exacerbação dos procedimentos comparativos e por analogia, fazendo a experiência mais espantosa das diferenças serem uniformemente diferentes, de uma uni-dimensionalização e uni-formização de todos os padrões de identidade e diferença, a questão sobre o modo de acesso à diferença e a horizontes de transformação, a questão sobre o extenuamento das lógicas comparativas e das vias da analogia torna-se cada vez mais urgente.

³ Soseki, Natsume. *Kusamakura*. Penguin Books, 2008.

A minha proposta aqui é apresentar certas reflexões de Heidegger sobre essas questões como um caminho para um outro pensamento do “outro” e da “diferença” a partir de suas críticas à ideia de comparação e comparatividade como acesso à diferença. O que aqui aparece é a possibilidade de se apreender o outro, a diferença como incomensurável, como imensidão. O que assim aparece é ainda a necessidade de se distinguir imenso de infinito, dando-se conta de uma gravidade da diferença que não se deixa reduzir inteiramente à ideia fenomenológica de horizonte. Gostaria de começar essa minha colocação discutindo a reformulação do sentido de comparação proposto por Heidegger no que ele chamou de “consideração comparativa”, *vergleichende Betrachtung*, no curso de 29/30, intitulado *Conceitos fundamentais da metafísica – Mundo, finitude, solidão*. Esse conceito aparece, no entanto, igualmente em Husserl, e espantosamente num texto de Husserl datado do mesmo ano de 29, intitulado *Experiência e julgamento, Erfahrung und Urteil*. Como a expressão “consideração ou exame comparativo”, *vergleichende Betrachtung*, é a mesma, vou apresentar rapidamente como Husserl a entende para que possamos aclarar os acenos de Heidegger para essa outra experiência. Procedendo assim, podemos flagrar na própria exposição os problemas de um procedimento comparativo.

Husserl parte de que comparar não é uma operação puramente teórica, mas o procedimento mais básico operando em toda identificação cotidiana de *algo como algo*. Num certo sentido, toda identificação em jogo, quando dizemos, por exemplo, “isso é uma flor”, já sempre realizou um certo grau de comparação, pois traz algo distante para um certo grau de proximidade. No enunciado dêitico – ‘isso é uma flor’, trazemos o “isso” para a proximidade da “flor”, dizemos sem dizer que isso é *como* flores. E se dizemos em seguida que “flor é planta”, fazemos também algo similar. Dizemos que a flor é *como* toda outra planta. É uma tal semelhança que nos torna capazes de dizer que essa flor é como uma outra e até mesmo que ela é mais ou menos como as outras flores ou como qualquer outra coisa. É até mesmo uma tal semelhança que nos torna possível dizer que essa flor é *mais* (flor ou bela) *do que* uma outra e ainda que ela é *a mais* (flor ou bela) *do que* qualquer outra.

O que assim descrevemos corresponde ao que podemos chamar, valendo-nos de uma expressão de Edmund Husserl, de “exame ou consideração comparativa” (*vergleichende*

Betrachtung) ao nível da senso-percepção. Numas notas de 1929, intituladas *Experiência e julgamento (Erfahrung und Urteil)*⁴, Husserl mostrou como essas considerações comparativas, tão comuns no nosso dia-a-dia e chegando mesmo a constituir nossas percepções mais imediatas das coisas, estão longe de serem neutras. Não comparamos coisas simplesmente porque uma se acha ao lado da outra. Comparação é um ato interessado, um ato que ocorre quando alguma coisa chama e provoca a nossa atenção. As coisas precisam dar-se para a consciência. Esse dar-se das coisas corresponde ao interesse, à “intenção”, ao afeto, como preferia dizer Nietzsche, que nos motiva a voltar nossa atenção para o que se dá à visão, à escuta, etc. Coisas não são, portanto, “dados”, mas doações, ou seja, o que aparece, o que se dá a ver, a ouvir, a sentir. São um aparecer. Com isso se diz que as coisas encontram-se inicialmente como que dissolvidas num fundo, ele mesmo “atemático”, ou seja, que ainda não nos chama a atenção, que ainda não se tornou um “tema”. Esse fundo é o mundo que, de início, aparece ele mesmo como um meio e paisagem “naturais”, ou seja, como o que não chama atenção por estar por demais próximo de nós. Mundo é estrutura do aparecer que como todo aparecer não aparece do mesmo modo como as coisas que nele aparecem. Mundo aparece, diz Husserl, horizontalmente, ou seja, como o que aparece conjuntamente com as coisas enquanto infinitas possibilidades de sentido. Horizonte – mundo – é tanto o que engloba todas as visões possíveis como o que sempre se afasta a cada vez que dele buscamos nos aproximar. Mundo, estrutura de aparecer é horizonte porque só se dá junto com o que aparece retraindo-se no que aparece. Nesse sentido de horizonte, mundo, estrutura de aparecer é fundo atemático de onde todos os temas de mundo podem aparecer. Excitação e interesse articulam a possibilidade de escavar ou extrair desse fundo mundano atemático, não enfocado e próximo, o que se dá. Passando de uma doação à outra e depois voltando à anterior, torna-se possível, com base nesse fundo atemático de horizonte de todas as visões possíveis – mundo –, reconhecer uma igualdade ou semelhança, ou seja, comparar. O verbo comparar, do latim *comparo*, significa literalmente trazer uma coisa para a proximidade da outra, para um conjunto enquanto um duplo ou um *par*. Passando de uma flor para a outra, da primeira para a segunda, e depois da segunda para a lembrança da primeira, uma perde força e outra ganha mais força. Quando os contornos de uma se esvanecem ao voltar a atenção para a

⁴ Husserl, E. *Erfahrung und Urteil*. Hamburgo: Claasen & Goverts, 1948.

outra, os contornos dessa outra parecem avivar-se, como se tivessem sido redesenhados, reforçados. Nesse reforço de um certo traço já presente no primeiro reconhecimento, dá-se uma duplicação que constitui uma unidade sem, no entanto, perder o fato de ser um duplo. Por isso dizemos: isso é *como* aquilo. Esses contornos perdem as suas distâncias, tornando-se tão próximos que são *quase* como um e o mesmo. Em atos comparativos, onde aparece semelhança e não tanto igualdade, acontece o mesmo tipo de ‘operação’ à exceção de que a distância entre as duas visões fica ela mesma mais visível. Nessa distância, os dois não formam um duplo, como no primeiro caso, mas um par. O contrário da semelhança é heterogeneidade, seguindo ainda a terminologia de Husserl. Heterogeneidade é uma dessemelhança que aparece ela mesma sob a forma de uma luta (*Widerstreit*) de opostos. Em suas análises do que seja uma consideração comparativa, Husserl insiste sobre dois aspectos significativos para a questão em aberto, que aqui nos orienta. O primeiro é de que, enquanto relação de identidade e diferença, atos comparativos formam sentido num movimento de distância para proximidade, ou seja, numa aproximação. O que traduzimos inicialmente por “consideração” deve ser entendido literalmente como uma *aproximação* comparativa. O segundo é que não comparamos coisas apenas por se encontrarem uma junto da outra, mas porque nós, por assim dizer, buscamos um fundo comum, porque temos um interesse, uma motivação ou afeto que pede essa busca. O que aqui está sendo buscado é o comum das diferenças, o fundo comum, o termo de comparação, o parâmetro de unidade. Husserl não discute, todavia, como esse interesse por buscar o “comum”, essa tendência para identificar diferenças (reduplicando-as ou fazendo pares), está relacionado com o movimento da distância para a proximidade, ou seja, com o aproximar-se.

Essas análises da consideração (ou aproximação) comparativa referem-se a uma análise dos mecanismos da nossa senso-percepção que toma os olhos e a visão como parâmetro e base de todo perceber. Essa experiência visual-perceptiva das coisas é, de há muito e, ainda mais intensamente na fenomenologia de Husserl, um parâmetro central para a análise de como a subjetividade humana percebe a alteridade de outras subjetividades não como coisas diferentes, mas como uma outra vida subjetiva e consciente. Admite-se, aqui, a diferença entre uma diferença percebida (diferença entre o sujeito da percepção e as coisas percebidas) e uma diferença vivida (em que o sujeito da percepção percebe outros sujeitos percebendo coisas e sujeitos). Essas compartilham,

porém, a estrutura comparativa pela qual o distante é trazido para uma proximidade, aparecendo como um duplo ou um par (*Paarung*). Aparecendo como duplo ou par, no sentido de ser *como* “eu”, o outro, a diferença vivida mostra sua alteridade em relação a mim, sem misturar sua alteridade com minha mesmidade ou subjetividade. Pensando assim, Husserl considera que o “outro”, no sentido de uma outra vida consciente, só se deixa perceber como outro mediante analogia, ou seja, comparativamente. A estrutura analógica ou comparativa da experiência da alteridade de uma outra vida humana permite, assim, tanto reconhecer a alteridade do outro (sua comparabilidade) como reconhecer a impossibilidade de uma vida colocar-se no lugar de uma outra (sua incomparabilidade). Isso significa que o outro nunca pode ser realmente conhecido, mas somente re-conhecido mediante analogia, uma vez que uma vida não é capaz de “entrar” numa outra vida. O outro só se deixa conhecer empaticamente e, nesse sentido, reconhecer. Esse (re)-conhecimento empático implica que tenhamos de primeiro “sentir” nosso movimento para o outro a fim de alcançar o outro na sua alteridade.

No mesmo ano em que Husserl desenvolve essas reflexões sobre o que chamou de “consideração (aproximação) comparativa” (*vergleichende Betrachtung*), Heidegger dá um curso sobre os *Conceitos fundamentais da metafísica – Mundo, finitude, solidão*⁵. Nesses cursos, Heidegger discute as teses do homem como “formador de mundo”, do animal como “pobre de mundo” e da pedra como “sem mundo”. Essas teses são, como Heidegger bem as precisa, teses “provisórias”, cuja articulação estrutura o que também chamou de “consideração comparativa” (*vergleichende Betrachtung*). A vida humana é, para Heidegger, antes de “consciente”, vida fáctica, uma vida que apenas vive e existe *como* vida formadora de mundo. Assim, compreender como uma vida humana pode compreender ou a si mesma ou outra vida e, a seguir, uma outra vida humana significa compreender como é possível compreensão de mundo. Compreender diferenças aparece aqui essencialmente relacionado com o modo de ser do homem, o modo em que existir humanamente é ser uma vida desde, dentro e para o mundo. Pois é somente *desde* mundo que a existência humana vem ao mundo e somente *desde* mundo que também pode sair do mundo.

A questão de como conhecer o outro e sua alteridade não se funda primeiramente no problema de como uma vida subjetiva e consciente conhece outra vida subjetiva e

⁵ GA 29/30. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*.

consciente. A questão que Heidegger formula é como a vida humana em sua facticidade de ser como formadora de mundo pode compreender a totalidade inteira do mundo, enquanto um ser e não ser de uma só vez. É a partir de uma compreensão da totalidade inteira de mundo que a existência humana pode relatar-se tanto ao que é como ao que não é, em si e para além de si e compreender-se a si mesma *como* formadora de mundo. Relatar-se à alteridade, a diferenças não é algo que a existência humana experiencie primeiramente em relação a outros seres, mas primariamente como o que caracteriza o seu próprio ser. Existir significa ser em si mesmo fora e para além de si. Significa *ek-sistir*, ser como espaço e tempo *ek-státicos* à medida que, *de uma só vez, é e não é* a totalidade inteira do mundo. Existindo *ek-staticamente*, a existência humana – a presença, - *Da-sein* – existe não como algo fechado em si mesmo tal uma cápsula, mas como abertura (= ser-no-mundo é compreensão de mundo). Aparecendo em sua vida fáctica como um desencobrir-se (mais do que como desencobrimento), a existência humana possui uma outra acessibilidade a diferenças e alteridade do que algo que existiria fechada e inteiramente imanente em si mesmo. É a partir dessa disposição “existencial” que se pode questionar a estrutura analógica e comparativa da consciência da alteridade e diferença tal como entrevista por Husserl. É que para comparar é preciso partir da pressuposição de que alteridade ou diferença é imanente nela mesma. Discutir a possibilidade ou impossibilidade de um conhecimento de outra subjetividade definida como consciência, no sentido da possibilidade ou impossibilidade de uma transposição para o espaço e o tempo do “outro”, só é possível pressupondo-se que a vida humana fáctica é a vida de uma consciência subjetiva. Heidegger diz, no curso acima mencionado, que “o conceito de uma transposição de si mesmo [...] contém um erro fundamental precisamente por negligenciar o momento mais decisivo numa auto-transposição”⁶. Esquece o momento positivo de transpor a *si mesmo*, o momento positivo em que a existência humana torna-se capaz de transpor-se a si mesma, não para um outro, mas para um outro de si mesmo, e só assim ver-se capaz de “*caminhar-ao-longo-com* o outro, permanecendo outro com relação a ele”⁷. Em seu momento positivo, *transportar* a si mesmo (auto-transposição) é *transportar-se a si mesmo*, é o transpor-se de si e do si mesmo para um outro de si. É ir além do si-mesmo em si mesmo e, assim,

⁶ *Ibidem*, §49, p. 297.

⁷ *ibidem*.

“outrar-se”, como disse Fernando Pessoa, em caminhando ao longo com o outro. O que aqui se descreve não é um viajar para o longe a fim de se adentrar a distância do outro, mas o aproximar-se da distância, do “entre” constitutivo do si mesmo. Lendo com cuidado as obras de Heidegger, pode-se dizer que o próprio desse movimento é a transposição paradoxal **de si mesmo para um si mesmo liberado do si mesmo**, somente de onde torna-se possível um caminhar ao longo com o outro. Em lugar de comparação, no sentido de apreender o ser semelhante ou dissemelhante do outro fora de si mesmo, o que aqui se define é o modo humano demasiado humano de acesso ao outro desde a *possibilidade de se caminhar-ao-longo-com-o-outro*. Caminhando-ao-longo-com-o-outro, torna-se possível *corresponder* ao outro. Embora usando a mesma expressão de Husserl, “consideração comparativa” (*vergleichende Betrachtung*), nesses parágrafos sobre o método discutido no curso já citado (GA 29/30), Heidegger nos mostra uma compreensão muito distinta. Ele descreve a “consideração comparativa” como um poder-caminhar-ao-longo-com-o-outro, como um corresponder. Ele faz aparecer assim que a correspondência constitui o fundamento existencial dos atos comparativos e não o oposto.

O momento positivo de *auto*-transposição, da transposição de si mesmo para além de si em si mesmo, que possibilita o caminhar ao longo com outros, funda-se no modo humano de ser existência, no modo de *ek-sistir como* formação de mundo. Sendo fáctica, ou seja, existindo *como* mundo, a existência humana existe *espelhando* o modo como mundo é mundo, o modo como *mundo mundaniza* em tudo que a existência humana é e não é. As discussões de Heidegger sobre “comparação comparativa” são significativas porque a apresentam como um outro método ou caminho para se conceber filosoficamente a mundanidade de mundo, o ser mundo de mundo. No sentido de poder-caminhar-ao-longo-com, ou seja, de corresponder, a consideração comparativa é um outro método do que o “modo histórico” e o “modo cotidiano”, que Heidegger seguiu por exemplo em *Ser e Tempo*⁸. Para o propósito de nossa discussão, chamemos de “modo correspondente” o método de consideração comparativa. Heidegger não nega os métodos precedentes. Ele ainda sugere que devem haver outros métodos ou modos de consideração de como mundo é mundo, ou seja, o modo como “mundo mundaniza”⁹. O

⁸ *Ibidem*.

⁹ *idem*, p. 264

modo correspondente mostra, todavia, o modo *espelhante-especulativo* de ser-presença, *Da-zu-sein*, da estrutura da transcendência ek-stática que caracteriza a existência humana fáctica *como* ser-no-mundo. Heidegger mostra aqui, em que sentido, pre-sença, *Da-sein*, não pode ser entendida como a vida de uma consciência subjetiva, mas *como* um descobrindo (espelhante-especulativo). Pre-sença, *Da-sein* é fundamentalmente *a-subjetiva* por ser *como* mundo, por ser como espelhamento-especulativo da totalidade inteira de mundo. “... em todos os comportamentos e relações damo-nos conta de nos relatar a cada vez a partir do “como um todo inteiro”, por mais cotidiano e restrito que possa ser esse relatar-se”¹⁰. *Da-sein* é pro-jeção, *Entwurf*, não no sentido de um planejamento para ações futuras ou de um acolhimento do futuro em ações presentes ao relacioná-las ao passado. É *Entwurf*, projeção entendida como “brilho da luz adentrando o possível possibilitador” [*Lichtblick ins Mögliche-Ermöglichende*], como Heidegger formula ao referir-se à concepção schelligniana da vida humana como *Lichtblick des Seyns*, como uma vida que é a luz de ser olhando-se para si mesma e, nesse reflexo, fazendo aparecer a vida do homem como o seu espelho. No final desse curso de 29/30, no § 76 da versão publicada, podemos seguir os pensamentos crípticos de Heidegger sobre a presença, *Dasein*, como projeção espelhante e espelho projetivo da luz de ser, onde pre-sença, *Da-sein*, define-se como sendo um “*como* a totalidade inteira de mundo” não sendo a totalidade do mundo. Aqui, o *como* correspondente de *Dasein* – *como* o todo do mundo – é compreendido como um “entre irruptivo”¹¹, “ausente no sentido fundamental – de nunca ser simplesmente dado, sendo ausente em sua essência, sendo essencialmente um em indo embora (*wegwest*), removido para um ter sido e futuro essenciais –, ausentando-se por nunca ser dado, não obstante existindo nessa sua ausência essencial”¹², como “transposição para o possível”. No sentido de projeção espelhante e de espelhamento projetivo, de “entre irruptivo”, pre-sença, *Da-sein* significa o vir à luz irruptivo da *asubjetividade* da vida humana. Presença, *Dasein* é *como* clareado (*gelichtet*), uma concepção muito distinta do conceito de existência humana como vida de uma consciência subjetiva e de sua busca teleológica de

¹⁰ *idem*, p. 525.

¹¹ *Idem*, “Das ‘als’ ist die Bezeichnung für das Strukturmoment jenes ursprünglich einbrechenden ‘Zwischen’, p. 531

¹² *ibidem*, p. 531. “Der Mensch ist im Übergang *entrückt* und daher *wesenhaft* (*‘abwesend’*). *Abwesend* im grundsätzlich Sinne – nicht und nie vorhanden, sondern *abwesend*, indem er *wegwest* in die *Gewesenheit* und in die *Zukunft*, *ab-wesend* und nie vorhanden, aber in der *Ab-wesenheit* existent. *Versetzt ins Mögliche...*”.

esclarecimento (*Aufklärung*)¹³. É em termos de um pensamento da clareira, *Lichtung*, que Heidegger formula o seu distanciamento da fenomenologia transcendental de Husserl e propõe uma fenomenologia tautológica do inaparente¹⁴. Não subjetividade, mas clareira (*Lichtung*) é o modo de Heidegger conceber ser como acontecimento e acontecer. Clareira, *Lichtung*, diz em termos asubjetivos o “dá-se”, *Es gibt*, de um há e não de um estar-aí “para mim”.

Como projeção espelhante e espelhamento projetivo da totalidade inteira do mundo, ou seja, de como mundo mundaniza, pre-sença, *Dasein* é essencialmente asubjetiva. Heidegger não usa o termo asubjetividade. Esse é um termo do fenomenólogo tcheco Jan Patocka. Gostaria, no entanto, de valer-me dessa expressão também relativamente a Heidegger como um modo possível de compreender o *ser-come* da pre-sença, de *Da-sein* enquanto um *espelhamento-especulativo* da totalidade inteira do mundo sobre o “entre”, essencialmente ausência, constitutivo da presença, *Dasein*. O termo “asubjetivo” deve ser tomado no sentido de uma *tensão* com a subjetividade, de um *entre* ser e não-ser. Como projeção espelhante e espelhamento projetivo da totalidade inteira de mundo (de como mundo mundaniza), pre-sença, *Da-sein* é de, uma vez, ser e não-ser. Por isso, pode ser também chamada, como Eugen Fink chegou a sugerir, *crux ontologica*, entrecruzamento de ser e não-ser, fragmento da luminosidade própria do ser. Mundo mundaniza, *die Welt weltet*, no modo a-subjetivo de um raio de trovão, raio de luz repentina. Mostra a si mesmo *negativamente* na projeção espelhante-especulativa da *pre-sença* humana. É por isso que, para Heidegger, o mundo, enquanto acontecimento-raio da totalidade inteira, pode apenas aparecer *como* o todo de ser *enquanto* mundo, concebido como totalidade de entes, retraindo-se e encobrendo-se. A irrupção do sentido de mundo como totalidade inteira, quando o mundo como totalidade de entes (ou

¹³Cf. Heidegger, M e Fink, E. *Heraklit*, p. 200-201.

”Wenn Sie ’Bewusstsein’ auch noch als Titel für die Transzendentalphilosophie und den absoluten Idealismus nehmen, so ist mit dem Titel ’Dasein’ eine andere Position bezogen worden. Diese andere Position wird oft übersehen oder nicht genügend beachtet. Wenn man von ’Sein und Zeit’ spricht, denkt man zunächst an das ’Man’ oder an die ’Angst’. Beginnen wir bei dem Titel ’Bewusstsein’. Ist es nicht eigentlich ein merkwürdiges Wort?- Fink: Bewusstsein ist eigentlich auf die Sache bezogen. Sofern die Sache vorgestellt ist, ist sie ein bewusstes Sein und nicht ein wissendes Sein. Wir aber meinen mit Bewusstsein den Vollzug des Wissens...”.

¹⁴ Cf. as discussões de Heidegger sobre as diferenças entre a fenomenologia transcendental de Husserl e sua fenomenologia do inaparente em ‘Welche Aufgabe bleibt dem Denken am Ende der Philosophie noch vorbehalten?’ in *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen:Max Niemeyer, 1976, p. 66-80. Para uma definição da fenomenologia do inaparente, cf. *Vier Seminare*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, p. 135

coisas) perde seu sentido, espelha o nada pulsante do mundo. Na conferência *O que é metafísica?*, de 1929, Heidegger discute o nada pulsante do mundo como o modo em que o mundo dá a si mesmo como totalidade, que raia como luz repentina, enquanto a existência perde o sentido de coisidade, des-encobrendo-se a si como “guardiã do nada” (*Platzhalter des Nichts*), que Heidegger também chamou de “pastor do ser” (*Hirt des Seins*).

Aparecer em desaparecendo é o modo como o mundo mundaniza. Esse é o modo da verdade, o modo aleteológico da mundanidade do mundo. Aparecer em desaparecendo é o modo como mundo é finitude e não infinitude. Finitude ou modo aleteológico do aparecer de mundo – dar-se em retraindo-se – define mundo como luta – *Streit* – com terra-natureza, com *physis*. Essa concepção da totalidade inteira de mundo é essencialmente distinta da concepção husserliana de mundo como horizonte infinito, no sentido de um mais e mais, além e além, característico de buscas de apreensibilidade que constituem a consciência. Enquanto Husserl compreende mundo como horizonte e horizonte como um mais e mais, adiante e adiante de um infinito matemático inerente aos movimentos da consciência apreensiva e definidora, Heidegger compreende mundo como finitude no sentido aleteológico de aparecer em desaparecendo. Esse modo não é horizontal – é di-mensional – (os textos tardios de Heidegger, sobretudo os diálogos publicados em torno do tema da serenidade, do deixar-ser, *Gelassenheit*, apresentam uma crítica da ideia de horizonte). Finitude de mundo não significa um horizonte que possui um fim, mas a experiência profunda de *imensidão*. Imensidão é, assim, a experiência que mais se opõe à ideia de infinito¹⁵. Se quisermos compreender o que Heidegger quer dizer ao definir *Da-sein*, pre-sença como “ser-no-mundo é compreensão de ser”, é preciso caminhar ao longo com Heidegger em suas discussões sobre a luta entre terra e mundo, entre *physis* (terra-natureza) e mundo. É com base nessas discussões que o sentido de uma fenomenologia asubjetiva do inaparente pode ficar mais claro. A expressão mundo mundaniza, *die Welt weltet*, é em sua *figuraetymologica* a estrutura aleteológica do aparecer de mundo como mundo, no desaparecer de mundo

¹⁵ Sobre a crítica ao conceito husserliano de mundo como horizonte infinito elaborada por Eugen Fink, cf: Roberto Walton. “Worldliness in Husserl’s Late Manuscripts on the Constitution of Time”. *Veritas. Revista de fenomenologia* Porto Alegre, Vol. 51, N. 3, 2006, 142-145. Hans Rainer Sepp, “Totalhorizont-Zeitpielraum. Übergang in Husserls and Finks Bestimmung von Welt” and Yoshihiro Nitta, “Der Weltanfang und die Rolle des Menschen als Medium” in Anselm Böhmer (ed.), *Eugen Fink*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006.

como conjunto de coisas – distanciando-se filosoficamente do sentido da totalidade de mundo enquanto correlato de uma subjetividade transcendental.

Em seu evento transcendental, pode-se então dizer que o mundo aparece mais como *cósmico* do que como secularizado, ou seja, como mundo *para* sujeitos humanos. Vou usar o termo “cósmico” para sublinhar a ressonância heraclítica que percorre o pensamento de Heidegger, explicitando-se sobremaneira em suas discussões sobre a luta aleológica do mundo com a terra e sobre a quadratura de céu, terra, imortais e mortais. Cósmico é um termo de fundo heraclítico para nomear a imensidão do mundo. Em sua estrutura aleológica de aparecer em desaparecendo, mundo é imensidão no sentido de jogo de luz e sombra, de céu e terra, de solo e abismo, de deuses e mortais. Como presença, como um em si ek-stático, isto é, fora e além de si dentro de si, a vida humana fáctica espelha esse jogo da imensidão do mundo em seu modo de ser, de uma só vez, o mesmo e o contrário do mundo – raio de uma luz repentina. Pre-sença espelha o mundo como tensão de contrários, como entrecruzamento de ser e não-ser em tudo que é e não é, que pode ser e pode não ser. Como projeção espelhante e espelhamento projetivo da imensidão do mundo, pre-sença é *co-incidência* de ser e não-ser. Paul Valéry descreveu, certa vez, essa estranha *coincidência* de ser e não-ser na existência humana com as seguintes palavras: ”Dou um passo para a varanda.../ Entro no palco do meu olhar. Minha presença sente-se tanto o mesmo como o oposto da totalidade desse mundo raiente que quer convencer minha presença de que ele a envolve. Aqui pode-se ver todo o choque entre céu e terra”¹⁶.

Pre-sença, *Da-sein*, significa o hífen claro-escuro, o “entre” em que ser e não-ser coincidem. O hífen claro-escuro ou “entre” é imagem da imensidão do mundo, do aparecer de si no próprio desaparecer. Esse pensamento claro-escuro, à base de uma fenomenologia asubjetiva do inaparente, apresenta uma perspectiva cósmica desde a qual um pensamento do mundo descobre seu fundo. Como compreender, porém, que a imensidão do mundo espelha-se na presença humana, incidindo sobre o entre que lhe constitui da presença, sobre o entre que o homem ele mesmo é? Esse espelhamento-especulativo fica mais claro se considerarmos, seguindo uma inspiração de Eugen Fink, a presença humana como um entre a luz diurna e a obscuridade noturna, entre visões

¹⁶ Valéry, Paul. *Alphabet*. Paris: Le livre de Poche, 1997, ”Je fais un pas sur la terrasse.../J’entre en scène dans mon regard. Ma présence se sent l’égale et l’opposée de tout ce monde lumineux qui veut la convaincre qu’il l’environne. Voici le choc entier de la terre et du ciel”, p. 73.

diurnas e compreensões noturnas. Nas visões diurnas da presença, coisas aparecem como não sendo a presença, como o que se encontra fora do homem para o homem. Sob a perspectiva da luz diurna, a presença conhece mediante um princípio de diferenciação, assumindo que coisas a serem conhecidas não são o ser que as conhece. Todavia, afirmando a si como não sendo o que está sendo visto, apreendido, pensado, a presença afirma a si mesma como não-sendo (isso ou aquilo). Presença é, no entanto, não somente existência à luz do dia, mas igualmente existência na obscuridade da noite, existência na não-diferenciação. Presença é uma existência auto-diferenciadora e, ao mesmo tempo, não-diferenciada, enquanto existência na natureza, na vida. É existência que conhece tanto através de determinações diurnas como através de não-diferenciações noturnas, através da vigília e do sono. Como “entre”, presença é ambos de uma só vez, como as escadas de Paul Klee, descendo e subindo ao mesmo tempo e de uma só vez, como as raízes de suas árvores que descem para o fundo da terra ao mesmo tempo em que seus galhos elevam-se para a amplidão do céu. Isso significa que, em conhecendo comparativamente mediante auto-diferenciação (sob a luz diurna da consciência que diz ‘eu não sou o que conheço’), a presença humana, paradoxalmente, corresponde, não conhecendo, à não-diferenciação noturna (fazendo a experiência que ‘eu sou o que não conheço’ – o imenso do mundo e da vida). Separando a si mesma de cada coisa no mundo, presença, estranha e paradoxalmente, corresponde à não-diferenciação noturna da totalidade inteira do mundo. Nessa estranha tensão de contrários, presença não aparece nem como o mesmo e nem como o oposto da imensidão do mundo. Aparece como o seu não-outro, *non-aliud*, valendo-nos de uma expressão de Nicolau de Cusa. Como não-outro da imensidão do mundo, presença descobre um outro sentido de distância e proximidade, não limitado pelas fronteiras do si-mesmo. Nesse ponto, pode aparecer a possibilidade de dar tempo e lugar para a luz clara-obscura do “entre”, a partir de onde diferenças não aparecem nem como comparabilidade e nem como incomparabilidade, mas como não-alteridade. Encontrar o outro como não-outro é possível num modo correspondente, num caminhar-ao-longo-com-outros que, mais do que ver e ouvir os outros, significa ver e ouvir a imensidão do fazer-se mundo no outro.

Nas suas discussões sobre as condições existenciais ou vivas para um acesso à alteridade do outro, Heidegger nos alerta com relação aos atos comparativos. Foi o que também fez Goethe quando disse, no Divã oeste-leste:

Comparando, todo mundo tece muito facilmente julgamentos. Todavia, quando levadas longe demais, as semelhanças desaparecem e os julgamentos comparativos, quanto mais cuidadosamente os examinamos, mais tornam-se inconvenientes.¹⁷

Caminhando-ao-longo-com-o-modo-correspondente, esboçado por Heidegger para aceder à outridade enquanto outridade e, assim, seguindo ainda os conselhos de Goethe, podemos encontrar algumas aberturas para aprender a desaprender conceitos e pre-conceitos de identidade e diferença. A Filosofia mostra-se hoje mais e mais comparativa e menos e menos co-respondente e co-responsiva ao acontecer da imensidão do mundo na existência. No mais das vezes, o que fazemos em filosofia hoje é comparar filósofos diferentes, quer na mesma tradição, quer em tradições diversas; comparamos diferentes períodos num mesmo filósofo, ocupando dias exaustivos com colóquios e simpósios, tornando-nos mais e mais historiadores ou turistas de idéias e conceitos. Embora esse tipo de exame e consideração comparativos possa ter um valor técnico para o estudo da filosofia, ele tem-se tornado mais e mais opressor e superficial. Isso se mostra ainda mais problemático quando distâncias e proximidades entre tradições de pensamentos mostram-se mais e mais undimensionalizadas e globalizadas, num mundo ditado por exigências tecnológicas de uso, consumo e vivências. Nunca falamos tanto de diferença como hoje. Ao mesmo tempo, nunca estivemos tão distantes da possibilidade de experienciar diferenças em seu movimento diferenciador. Mas talvez seja justamente essa a hora certa para refletir sobre o que significa encontrar diferenças num mundo que se torna a cada instante mais e mais unidimensionalizado e nivelado. Deve ser essa a hora e a vez de questionar os modos comparativos e os procedimentos por analogia como único acesso à alteridade de qualquer outro. Escutando o modo correspondente e co-responsivo entrevisto por Heidegger, podemos nos tornar atentos para a urgência de aprender a caminhar ao longo com a outridade. Nesse aprendizado, temos de deixar para trás tanto o que nos é mais próximo e o que está mais distante de nós, caminhando-ao-longo-com-o-“*entre*” de nós mesmos, em que tanto somos como não somos nós mesmos. Esse é um momento de ser e não ser. Porque esse *entre* é o que deve irromper durante o caminhar ao longo com o outro, ele exige

¹⁷ Goethe. *West-East Divan*, Deustcher Klassiker Verlag. 200. "Jedermann erleichtert sich durch Vergleichung das Urtheil, aber man erschwert sich's auch: denn wenn ein Gleichniss, zu weit durchgeführt, hinkt, so wird ein vergleichendes Urtheil immer unpassender, je genauer man es betrachtet"

uma paciente desconstrução de nossos preconceitos e expectativas, de nossa vontade de poder e de saber, ou seja, de nossa vontade de comparação. Isso exige um des-aprender as considerações comparativas, algo muito difícil de se realizar. Pois corresponder não é simplesmente negar, lógica e formalmente, a comparação, mas des-aprender considerações comparativas encontrando, nesse des-aprendizado, a possibilidade de escutar a sublime não-alteridade da imensidão do mundo que constitui a outridade do outro. Des-aprendendo a comparar, pode-se descobrir o modo correspondente no seu significado essencialmente filosófico. Parece-me que a impressão causada em Daisetz Suzuki pela doutrina das correspondências do visionário sueco Emmanuel Swedenborg está relacionada a essa necessidade de des-aprender a comparar para se aprender a corresponder. Talvez por isso Suzuki tenha chamado Swedenborg o Buddha do Norte.¹⁸ Nesse sentido, ainda podemos repensar a poética das correspondências proposta por Baudelaire ao pensar o homem moderno como um exílio de si mesmo. Trata-se assim de insistir sobre a intuição de que encontrar e pensar diferenças, o outro em sua outridade, exige um caminhar ao longo com o entre diferenças como condição para o irromper da outridade no si mesmo. É o modo de "ser simples".

Esse caminho ou modo correspondente, modo de ser simples e, em sendo simples, ver, captar, afetar e ser tocado, é aquele contado por Chuang Tzu na bonita estória *A alegria dos Peixes*¹⁹. Vendo a alegria dos peixes ao caminhar-ao-longo-com-o-entre-nós, talvez possamos descobrir como diferença, como outridade, espelha a imensidão do mundo aparecendo assim como o seu não-outro. Talvez assim possamos descobrir um modo de pensar junto com o que se nos dá a pensar. Talvez seja esse o modo em que a vida encontra formas de viver e morrer no esplendor da simplicidade de ser desde e para a imensidão do mundo da vida na vida do mundo.

¹⁸ D. T. Suzuki. *Swedenborg. Buddha of the North*. Swedenbirg Foundation, 1996.

¹⁹ Chuang Tzu, ed. Thomas Merton, ed. Vozes.

ENUNCIACÃO
REVISTA DO PROGRAMA DE
PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UFRJ

Heidegger and Marx: A Phantasmatic Dialectics

Peter Trawny*

Abstract: What is so different in “Jewish thought”? What is “Jewish” in “Jewish thought”? Or otherwise put: What is so “Jewish” in “Jewish thought” that it is not German, not European? Or is there something in “Jewish thought” that is European, but not German? This article aims to think the anti-Marxian matrix of Heideggerian thinking, the difference between a thinking of Being itself and a thinking of beings. For Heidegger the “history of Being” provides the context for interpreting and understanding Marx’s thinking – also or especially in his assumed Jewish roots.

Key-words: Heidegger; Marx; Jewish thought

Let me briefly meditate the title of this conference: The other thinking, in German, is: “Das andere Denken”, “Denken” is the substantive. The question is, how the otherness of this thinking is to be understood. Which thinking? Obviously “Jewish thought”. “Jewish thought” as the “other thinking”, that is the otherness of this thinking would be “Jewishness”. What is so different in “Jewish thought”? What is “Jewish” in “Jewish thought”? Or otherwise put: What is so “Jewish” in “Jewish thought”, that it is not German, not European? Or is there something in “Jewish thought”, that is European, but not German? Probably not.

Are Spinoza, Marx, Levinas – “Jewish” thinkers as opposed to thinkers like Leibniz, Nietzsche, and Heidegger as “German” thinkers? What does “Jewish” and “German” signify here? Do these terms represent a restriction? If so, is thinking not

*Professor de Filosofia na University of Wuppertal e editor das Obras Completas de Martin Heidegger.

always and everywhere – thinking? Does not thinking have a universal matrix? Can we accept a German thinking in opposition to, for example, a French one?

The otherness of thinking to philosophy is a subject of Heidegger's thinking, the "other thinking" is a Heideggerian way of speaking, it is a poetizing thinking, a thinking, which dwells in the rhizome of poetry. But what is otherness for this thinking? Is there another thinking for thinking (not for philosophy)? What is the rhizome of this thinking? Or does it have not a rhizome, but a root? *Is there a rooted and an uprooted thinking?* Or is "roots" a senseless metaphor for thinking?

Otherness is an excessive phenomenon. It transgresses its logical significations. This excess influences my relations to otherness, especially if it appears as the Other (der/die Andere). Excessive signification can shatter an organized attitude to it. In this sense, otherness can become fantastic, a phantasma, a phantom, a phantasmatic ascription – and in becoming a phantasma the attitude towards it becomes unpredictable and even dangerous.

I would like to indicate a certain anti-Semitism as such a phantom, as a phantasmatic ascription, as an excessive reaction to a phantasmatic otherness. At the end of my paper I will interpret Heidegger's anti-Semitism in this sense as a German anti-Semitism, as an excessive ascription of a phantasmatic, groundless otherness, an otherness as the expression of an identity, of a discourse about an identity, which in itself also is phantasmatic.

*

In the following I want to interpret only one of Heidegger's anti-Semitic ascriptions, a passage about Marx. Seen philologically, there are only a few Heideggerian references to Marx in the "Letter on Humanism", and in the Le Thor seminars. One day we will have a series of Heidegger's notes from his reading of the 1932 edition of Marx's early writings by Landshut and Mayer.¹ It is clearly the most extensive manuscript dealing with Marx. Landshut's and Mayer's edition includes Marx's "On the Jewish Question" – but Heidegger does not refer to it. Although the mentioned manuscript frequently quotes Marx, it cannot be said that Heidegger deals with Marx like he deals with Nietzsche, or even with Hegel. Marx is a thinker on the

¹ Karl Marx: Der historische Materialismus. Die Frühschriften. Ed. by Siegfried Landshut and Jakob Peter Mayer. Alfred Kroener Verlag: Leipzig 1932.

margins of Heidegger's thinking, which does not mean that Marx's thinking is without significance for understanding and interpreting Heidegger. On the contrary – maybe Marx is one of the best perspectives from which to read Heidegger ...

In this sense, I want to speak about an anti-Marxian matrix of Heideggerian thinking. (An anecdote:² Jacob Taubes once called Adorno a “protesting Left Heideggerian” with a talent for writing – I can agree with this on one condition: that a “Left Heideggerianism”, a reading of Heidegger influenced by Marx is at the same time a reading of Heidegger against Heidegger. By the way: Adorno called Taubes a person who obviously has difficulties with his productivity.)

The passage I want to interpret is one of the two remarks about the Jews in “Anmerkungen I”, written around 1942, a time, in which Germans could have known and knew, what happened to the deported Jews in the east. (I refer with this to Peter Longerich's book “Davon haben wir nichts gewusst”,³ where Longerich analyzes the Nazi-propaganda of this time. For instance, the *Völkische Beobachter* spoke in some articles quite clearly about the massive measures taken against the Jews.)

The passage reads:

“The Anti-christ must, like every anti-, come from the same ground of the essence (Wesensgrund) as that, against which it is anti- – thus like ‘the Christian’ (‘der Christ’). This Christian stems from *Judenschaft* (a German expression I have also found in Martin Buber texts, it is not a neologism by Heidegger). This *Judenschaft* is in the time-space of the Christian west, i.e. of metaphysics, the principle of destruction. What is destructive in the overturning of the achievement of metaphysics – i.e. of the metaphysics of Hegel by Marx. The spirit and the culture become the super-structure (Überbau) of ‘life’ – i.e. of economics, i.e. of organization – i.e. of the biological – i.e. of the ‘people’.”⁴

² Cf. Philipp Felsch: *Der lange Sommer der Theorie. Geschichte einer Revolte 1960-1990*. Ch. Beck: 2015, 54-63.

³ Peter Longerich: “Davon haben wir nichts gewusst!” *Die Deutschen und die Judenverfolgung 1933-1945*. Siedler Verlag: München 2006.

⁴ Martin Heidegger: *Anmerkungen I*. In: *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*. GA 97. Hrsg. von Peter Trawny. Vittorio Klostermann Verlag: Frankfurt am Main 2015, 20.

Immediately after this passage Heidegger speaks of the “peak of self-annihilation in history” where, what is essentially ‘Jewish’ in the metaphysical sense fights “the Jewish”. This means, that there must be a specific relation or connection between the two passages.

The first phrase of the first passage begins with a remark on the “Anti-Christ” and the whole passage finishes four phrases later in an interpretation of “metaphysics.” What is the connection between these two parts? The “Anti-Christ” belongs to Christianity, because it has the same “Wesensgrund.” The “Wesensgrund” of Christianity is “Judenschaft”. The consequence is that the “Anti-christ” stems from “Judenschaft”. “Metaphysics” here represents “the time-space of the Christian west”, i.e. that “metaphysics” also unfolds from the identical “Wesensgrund” of “Judenschaft”, which finally appears as the “principle of destruction” in the history of “metaphysics” coming from “Judenschaft” itself.

Why then Heidegger does begin this con-sequence (without a doubt a kind of a salto mortale of thinking) with a remark on the “Anti-Christ”? In my view, the only possible interpretation is that there is a connection between the “anti-” and the “principle of destruction”. This must be because “Judenschaft” – as the “principle of destruction” – is the origin of the “Anti-Christ” (and of “the Christian”). Christianity, then, as a form of “metaphysics”, namely, here of Hegelianism, must be the “anti-” to the “anti-”, the “spirit and the culture” in opposite to “life” (Engels speaks of “the realities of life”⁵, at the beginning of “The Condition of the Working Class in England” (1844)). Marx represents the “overturning” in between the opposite of “spirit” and “life”. This “overturning” is an effect of the “principle of destruction”, i.e. Marx is the incarnation of this “principle”. And if this “principle of destruction” represents the “anti-” of the “Anti-christ”, Marx is the “Anti-christ.”

In this narrative, Judaism – in the form of the beginning of monotheism and the idea of a creating God – would be the origin of metaphysics, the origin of what Heidegger later called “onto-theo-logics”⁶. In the “history of being” then Judaism would

⁵ Friedrich Engels: Die Lage der arbeitenden Klasse in England. Ed. by Walter Kumpmann. DTV: München 1973, 3.

⁶ Cf. Martin Heidegger: Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik. In: Identität und Differenz. GA 11. Ed. by Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Vittorio Klostermann Verlag: Frankfurt am Main 2006, 31-80.

not be, as Donatella Di Cesare indicates⁷, the other to the “history of being”, but the decline of the first beginning of the Greeks (the chronology would here not be a problem, because Christianity is a form of Judaism).

(It should be remembered that two times in the “Anmerkungen”⁸ Heidegger designates his own thinking as the “anti-Christian” (das “Antichristliche” und das “Anti-Christentum” – which he identifies with the Greek beginning. This would force us to speak of two forms of anti-Christianity – of the pre-Socratics and Marx (i.e. of Judaism).)

Marx is a representative of *Judenschaft*, which is in the history of “the christian west, i.e. of metaphysics, the principle of destruction”. This concept sounds almost like a quotation from Hitler’s “Mein Kampf”, where Hitler speaks of the “destructive principle of the Jews”⁹. For Hitler “the Marxist” and “the Jew” are the same. But what is “destructive” for Heidegger? Obviously something which happens in history. It refers here to what Heidegger calls “the turning in the accomplishment of metaphysics”. This “turning” is basically the “turning” of Platonism, which is also to be found more prominently for Heidegger in Nietzsche’s thinking. The domination of the idea over the body in Platonic metaphysics becomes the domination of the body over the idea in Nietzsche – and Marx. (In this sense Heidegger can call Nietzsche and Marx “Platonists”.)

The destruction or the destructive character of this “overturning” is for Heidegger – especially in the “Black Notebooks” – the domination of beings about Being, this “being-historical” inventory is again and again repeated there. In this sense Heidegger inscribes the history of metaphysics into the “history of Being” – this is not surprising, because the history of metaphysics is part of the “history of Being”, the history of metaphysics in Heidegger’s sense can only be in “history of Being”.

The total domination of the beings about Being finds its most characteristic phenomenon in the destructive event of the second world war. For the philosopher the war is actually the event of the total domination of beings about Being. Exactly this destructive character – the total domination of beings over Being – is recognized in

⁷ Donatella Di Cesare: Heidegger, die Juden, die Shoah. Vittorio Klostermann Verlag: Frankfurt am Main 2016, 263-266. Of course, Di Cesare does not accept Heidegger’s reduction of Judaism to the monotheism of the *creating* God, of this proto-technician, which is how Heidegger seems to see him.

⁸ Heidegger: Anmerkungen II. In: Ders.: Anmerkungen I-V. A.a.O., 193, 199.

⁹ Cf. Adolf Hitler: Mein Kampf. Two Volumes in One Volume. 815.–820. Edition. Franz Eher Nachfolge GmbH: München 1943, 498.

Marx. Heidegger understands Marx as a materialist who understands history as a history of production and the means of production.

But the passage has not yet come to the end. Heidegger tries to give a short introduction to what he thinks Marx' thinking does. The difference between *Unterbau* and *Überbau* (base and super-structure) undermines the meaning of "spirit" and "culture" by emphasizing the meaning of "life". "Life" is the same as "economics" as "organization," "the biological," and "the 'people'". This sequence or con-sequence is important, because it confirms a strategy that Heidegger pursues in all his statements on Judaism. The "being-historical" con-sequence from "economics" to the "biological" and to the "'people'" is concentrated in the National Socialist understanding or ideology of "life". With other words: If Marx' thinking signifies the "principle of destruction" in the history of metaphysics by overturning the relation between idea and bodily beings, by understanding the *Überbau* as an epiphenomenon of the *Unterbau*, he, as a Jew, prepares the ground for the National Socialist ideology. Marx is then a pre-Hitler, Hitler a post-Marx.

In this "being-historical" strategy of claiming that *Judenschaft* and National Socialism are "essentially" the same, we could find an echo of a certain anti-Semitic figure in National Socialist propaganda, namely that WW II was caused by "world-Judaism", and that all measures taken by the Germans against the Jews are only reactive measures to those measures taken by the Jews against Germans. (Cf. Hitler's speech of January 30, 1939.)

If Heidegger thinks that the "peak of self-annihilation" in "history" is reached, when what is "essentially 'Jewish'" fights against the "Jewish", then he thinks of the Jewish "principle of destruction" in "metaphysics" as finally itself directed against the Jews. In the background to this interpretation, Heidegger sees the Jewish understanding of God as a jealous creator, i.e. as a God, who is then supposed to have an intrinsic relation to revenge and to technology¹⁰. Technology as such would have the character of the "spirit of revenge".

*

¹⁰ Cf. Martin Heidegger: Anmerkungen IV. In: Anmerkungen I-V. A.a.O., 369.

I spoke in my book of a “being-historical anti-Semitism”, because Heidegger’s narrative of a “principle of destruction” in the “achievement of metaphysics” is for him part of the “history of Being”. Only if you take into consideration the of course problematic “being-historical” presupposition that the history of metaphysics is dominated by a Jewish beginning where God as the creator is a super-technician and take into consideration Marx’ understanding of the importance of “labor” and “production” as referring to this beginning, which then is somehow intertwined with the history of Platonism, can you understand Heidegger’s claims here. And, again, Heidegger can only speak of metaphysics, because he is in a way already thinking beyond metaphysics. (Another question is whether this beyond, this beyond metaphysics falls back in metaphysics – when the “history of Being” becomes the history of a topology of specific significations, which Heidegger inscribes in the course of history.)

If it is legitimate for me to think like this, I would also claim that Heidegger’s “history of Being” is the attempt to overcome Marx’s understanding of history as formations of “class struggles”. With his understanding of history, Heidegger attempts to outrun Marx – this is, by the way, the main feature of the manuscript on Marx, which I mentioned earlier. For Heidegger the “history of Being” provides the context for interpreting and understanding Marx’s thinking – also or especially in his assumed Jewish roots.

The concept of “being-historical anti-Semitism” has been criticized (in many ways), also by Jürgen Habermas in an interview with the French *Revue Esprit*¹¹ (without mentioning my name, but he used this concept by criticizing it). The characterization “being-historical” would be a kind of sublimation. Here I would like to finish my paper with accepting this critique under certain conditions. I accept this critique, because there is a possibility of understanding being-historical anti-Semitism as an old German anti-Semitism, which now indeed inscribes itself in the phantasmatic dialectics, in the phantasmatic otherness of thinking as such.

*

¹¹<http://www.eurozine.com/articles/2015-09-23-habermas-de.html>: “I think that it is totally absurd that today the *Black Notebooks* are considered as news – and that some colleagues even make the attempt to sublimate Heidegger’s anti-Semitism and the whole inexpressibly rest of his dull resentments being-historically (!).“ (My translation.)

Let me finally try to explain this: Anti-Semitism is, for David Nirenberg,¹² not a reaction to factual phenomena. Anti-Semitism does not refer to “real” Jews,¹³ but is an expression of a certain self-interpretation in reference to a certain otherness. In this sense anti-Semitism says something about the anti-Semites, not about the reference of the anti-, of the other. Here I want to recall us a problem, which was at stake for Heidegger and, interestingly, also for Adorno. In his short text “on the question: what is German”¹⁴ he refers to a definition by Richard Wagner.

For Wagner, what is German means “to do something for its own sake” (“deutsch sein heißt, eine Sache um ihrer selbst willen tun”, eigentlich: “die Sache die man treibt, um ihrer selbst willen und der Freude an ihr willen treiben”¹⁵). Wagner refers in the context of this saying to the plays of Schiller and Goethe, i.e. to art and aesthetics. For him the Germans are the people of the useless, of art – the real heirs of the Greeks (of course). For Wagner it is immediately obvious that the Jews represent the opposite, namely only to do something for the sake of the business, of capital. He explains this very clearly in his article “What is German?”

Could the otherness of a thinking then be the source of a self-interpretation by constructing this otherness as a phantasma of what is own? Yes, “Jewish thought” is different, because it is – I take Marx *pars pro toto* – a materialist thinking of “production,” a thinking of economy and being successful in economy by making money, or, better, in accumulating capital by technological means, a thinking of the super-structure as epiphenomenon of the base. German thought – and Heidegger in this sense is definitively a German thinker – is – like Greek thought, like *theoria* in the Aristotelian sense (to be free of labor ...) – a thinking for its own sake, it is a thinking for the sake of Being itself, not for the sake of beings.

The anti-Marxian matrix of Heideggerian thinking then is based on a phantasma, even on a specter – however a stubborn icon of a suffering consciousness. This suffering is the experience of a loss, namely of the loss of a thinking, which only thinks for the sake of its own. It is a thinking which only circles around this loss (you

¹² Cf. David Nirenberg: *Anti-Judaism. The Western Tradition* W.W. Norton: New York 2013.

¹³ What is a “real” Jew, a “real” German, a “real” Human Being? The question does not doubt that there are “realities of life,” that there are human beings living their life with all their needs and cravings, but what is the reality of a Jew, of a German, even of a human being, is not easy to say. Maybe it is impossible to say.

¹⁴ Theodor W. Adorno: »Auf die Frage: Was ist deutsch.« In: Ders.: *Stichworte. Kritische Modelle 2*. In: Ders.: *Kulturkritik und Gesellschaft II*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main 2003, 693.

¹⁵ Richard Wagner: *Deutsche Kunst und deutsche Politik*. *Gesammelte Schriften und Dichtungen*. Bd. 8. Verlag von E. W. Fritsch: Leipzig 2/1888, 96-97.

can call this loss perhaps – Heimat). It is the thinking of a phantom, of a phantom pain – as if thinking ever was a thinking for the sake of its own.

In this perspective Heidegger's words in the "Letter of Humanism", that Marx has a specific relation to history, "because he experiences the estrangement of man"¹⁶ receives a certain intonation. Did Marx experience the "estrangement", or did he develop a theory of it? Why could Marx "experience the estrangement"?

Because he was the thinker of a state of the human being which is forced to do things for a purpose that does not lie in the doing as such. Because he is the thinker of wage labor, where people are working for a life, for "making a living", where thinking strives for the revolution as a liberation from such a life, where thinking finally becomes a revolutionary praxis. For Wagner – and for Heidegger too –, this is not the condition for the Germans, for the German thinking, for thinking as such.

And here we have reached the phantasmatic dialectics of Heidegger and Marx, of a thinking that thinks only and uniquely for the sake of thinking and another thinking, which understands itself as wage labor, which thinks for something, which does not lie in this thinking as such – a thinking, which at the end does not want to "interpret" the world anymore, but to "change" it. Here we are at point of the difference and the otherness between the base and the super structure, the difference between a thinking of Being itself and a thinking of beings, of a German and a Jewish thinking.

¹⁶ Martin Heidegger: Letter on Humanism. In: Basis Writings from Being and Time (1972) to the Task of Thinking (1964). Ed. by David Farrell Krell. Routledge: London 1993, 243.

ENUNCIACÃO
REVISTA DO PROGRAMA DE
PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UFRJ

Heidegger e a escuta como *homologeîn* no *logos* heraclítico

Robson Costa Cordeiro*

“Na admissão de que não foi da noite para o dia — não foi sem fundamento que o *lógos* tornou-se o *logos* da lógica —, devemos pensar o que se descobriu sobre a essência do *logos* antes do começo da metafísica.” (HEIDEGGER, *Lógica: A doutrina heraclítico do lógos.*)

Resumo: O texto procura fazer uma reflexão, a partir da análise desenvolvida por Heidegger sobre a relação entre a escuta e o *logos* no pensamento heraclítico, acerca do estranho e enigmático modo como o *légein* humano e o *lógos* se voltam mutuamente um para o outro, estabelecendo um acordo, uma maneira de concordar (*homologeîn*), que se manifesta como a tensão entre identidade e diferença. Com esse intuito, procura articular os fragmentos 50 e 45, que parecem dizer coisas opostas, mas que, no entanto, procuram pensar em seu conjunto que o *lógos* é demasiado profundo porque o homem não pode determinar como dele aproximar-se ou distanciar-se, podendo apenas recolhê-lo como aquilo que para ele se aproxima ou se afasta. O modo de recolhimento é a escuta, que só escuta com sabedoria e assim, verdadeiramente, se puder coletar na proximidade o afastamento, acolhendo assim a recusa do que nunca se oferece por inteiro.

Palavras-chave: Heidegger, escuta, *lógos*, *homologeîn*.

Abstract: The text tries to make a reflection, based on the analysis developed by Heidegger on the relation between the listening and the *lógos* in the heraclitic thought, about the strange and enigmatic way in which the human *légein* and the *lógos* turn to each other, establishing an agreement, a way of agreeing (*homologeîn*), which manifests itself as the tension between identity and difference. For this purpose, the text seeks to articulate the fragments 50 and 45, which seem to say opposite things, but which nevertheless try to think in their entirety that the *lógos* is too deep because the man can not determine how to approach or distance him and can only gather it as that which approaches or distances him. The mode of recollection is the listening, which only listens with wisdom and thus, truly, if it can collect in the proximity the withdrawal, thus accepting the refusal of what is never offered in its entirety.

Key-words: Heidegger, listening, *lógos*, *homologeîn*.

*Professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba.

O *lógos* é para Heráclito a estranha morada do homem, que ele pensa como a unidade integradora do real, que reúne e integra a multiplicidade de suas diferenças em uma unidade. A escuta do *lógos* no pensamento de Heráclito é atitude de transformação e mudança, de reunião e concentração do todo em um, pois no homem não acontece somente a retenção daquilo que o afeta, mas também a transformação. A transformação acontece quando ele escuta e pode remeter a totalidade das possibilidades do seu viver a uma experiência própria, integrando a diferença na identidade.

O termo *lógos* aparece em 14 dos fragmentos de Heráclito e o fragmento 50 será um dos principais fragmentos que serão aqui utilizados para conduzir a reflexão sobre a escuta. Antes, no entanto, é preciso dizer alguma coisa a respeito da *phýsis*, com o intuito de mostrar a sua íntima conexão com o *lógos*, pois o *lógos* é sempre um dizer da *phýsis*, do real. *Phýsis* e *lógos*, no sentido corrente, designam mundo e linguagem, o real e a fala utilizada para descrevê-lo, trazendo-o à palavra. Nesse sentido, a *phýsis* designa a natureza e o *lógos* a linguagem enquanto instrumento utilizado pelo homem para descrevê-la.

Em seu sentido grego, a *phýsis* designa tanto o movimento de auto-produção das coisas como também o modo de se fazer presente dessas coisas dentro de um mundo. “Mundo” designa a clareira histórica aberta, que torna possível aos entes mostrarem-se de diversas maneiras, podendo, assim, distinguirem-se de outros entes. O nome para a *phýsis* na experiência humana de produção é *poiésis*, pois a *poiésis* é um modo de levar adiante aquilo que a natureza por si mesma não é capaz de fazer.

O *noeîn*, o apreender, que na língua alemã corresponde ao verbo *vernehmen*, de onde deriva *Vernunft* (razão), apreende a *phýsis*, mas só pode apreendê-la desde o seu fazer-se presente. Por isso ser (*eînai, phýsis*) e pensar (*noeîn*) são o mesmo, conforme expressa o fragmento III de Parmênides. O *noeîn* está intrinsecamente relacionado ao *lógos*, pois é através do *lógos*, enquanto o reunificador dentro de “si mesmo” (abertura, da), que o homem monta o conjunto, integrando a totalidade das manifestações, das possibilidades de abertura, a um mesmo princípio, mas que, contudo, não é princípio enquanto um substrato do qual se parte e sim enquanto movimento e dinâmica de diferenciação de si mesmo, em um ininterrupto jogo de aparição e retirada. A percepção (*noeîn, Vernehmen*) é o dar-se conta do *lógos* enquanto poder reunidor, enquanto colheita e recolhimento do que por si mesmo se põe para ser colhido (a *phýsis*).

Mas o *lógos* não é um poder ou faculdade do homem; antes é o *lógos* que faz o homem ser tudo o que ele é na totalidade de suas configurações e realizações, mostrando o real como integração de tudo, do que aparece e se retrai, do som e do silêncio. Isso significa que é o *lógos* que leva o real a mostrar-se por si mesmo, sem separação de realidade e linguagem. Desse modo, *lógos* e *phýsis* são o mesmo, pois o que o *lógos* revela e mostra, a *phýsis* como integração do que aparece e se retrai, é feito a partir da própria *phýsis*. Portanto, se o *lógos* é a unidade de reunião constante e consistente do ente, isto é, o Ser, então, conforme mostra Heidegger em *Introdução à Metafísica*, “*katátònlógon* e *katá phýsin* do Fragmento 1 significam o mesmo.”¹

Phýsis e *lógos* são o mesmo. O mesmo, contudo, não indica aqui a vazia indiferença do igual. O mesmo enquanto unidade indica o pertencimento conjunto daquilo que tende a opor-se, a integração de identidade e diferença. O modo como *phýsis* e *lógos*, assim como também *noeîn* e *lógos* se pertencem, no entanto, não é claro, exigindo uma profunda meditação. Essa meditação é feita por Heidegger ao longo de vários anos, através de uma apropriação criadora do pensamento grego e também da poesia de Hölderlin, Georg Trakl, Stefan George, Rilke, dentre outros.

O pensamento de Heráclito e Parmênides é para Heidegger ainda poético, o que significa dizer que “ainda é filosófico e não científico.”² É filosófico porque a proeminência desse pensar poetante cabe ao pensar não como exercício autônomo do homem para apreender o ser, mas como atividade que revela que *noeîn* e *eînai*, assim como *phýsis* e *lógos*, se pertencem conjuntamente numa reciprocidade. Esse pensamento, portanto, é também poesia (*Dichtung*) porque pensa o pensar desde sua proveniência, origem, compondo-o com o ser como aquilo desde onde provém. Não é científico porque o ser não é para esse pensar objeto de uma apreensão e assim ainda não se tornou esquecido como um ente. Científico nesse contexto, portanto, parece designar o mesmo que metafísico, pois a metafísica se caracteriza pelo esquecimento daquilo que em todo pensar e dizer nos permite pensar e dizer, ou seja, o ser.

O pensamento, em seu sentido corrente, é entendido como uma atividade determinada pela lógica, que fornece as regras para se pensar corretamente, livre das contradições e dos antagonismos. Nesse sentido, o pensamento seria uma espécie de instrução ou adestramento baseado na correta aplicação dos três princípios da lógica: identidade, não-contradição e terceiro excluído. Decerto que nunca vamos aprender a

¹ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. p. 155.

² *Id.*, *Ibid.*, p. 168.

pensar corretamente apenas sabendo de cor as regras da lógica, mas apenas se pudermos nos guiar pelas próprias coisas. Mas como podemos assim nos deixar guiar? E o que são as coisas, enquanto “coisas” que nos guiam?

A “coisa” não é um objeto, enquanto algo previamente dado que o pensamento deve seguir em seu percurso de aparição. Assim guiado pela coisa o pensamento nada pensaria, pois seria apenas um reflexo e molde do que a coisa deixaria nele gravado. Por outro lado não é o pensamento, enquanto atividade ou faculdade do sujeito, que regula a coisa, representando-a como objeto, que fora da representação seria uma enigmática coisa em si. Se o pensamento, por um lado, fica oscilante quando não se deixa guiar pelas coisas em sua essência provocadora, por outro lado as coisas não podem nos provocar se não restituímos a elas os nossos próprios pensamentos.

É estranho e enigmático como a coisa e o pensamento se voltam mutuamente um para o outro, vendo-se um provocado pelo outro. Heidegger considera que mais estranho ainda é que essa exigência provocadora não provém nem das coisas e nem do pensamento, mas recai nas coisas e sempre já se colocou para os homens, mesmo quando o homem não se dá conta disso que o provoca nem de sua proveniência.³ No ensinar e no aprender, portanto, enquanto atividades distintas da instrução e do adestramento, como um poder estar demoradamente no enalço da coisa a ser pensada, já vigora um pensamento. Por isso que aprender a pensar já é um pensamento, pois é um aprender a pensar o próprio pensamento, que assim se volta e se curva sobre si mesmo, se re-curvando e re-fletindo. Pensar, portanto, é pôr-se na disposição provocadora que permite o ir de encontro às coisas, para as quais a exigência provocadora já recaiu. Pensamento e coisa, desse modo, em seu mútuo pertencimento, são a partir do ser.

Heráclito pensa esse pertencimento a partir do *homologeîn*, da concordância entre o *legeîn* humano e o *lógos*, que acontece na escuta. Para ele *phýsis* e *lógos* são as palavras decisivas, que ele pensa de maneira articulada ao longo de diversos fragmentos. Heidegger aborda de maneira mais detida para a análise do conceito de *phýsis* os fragmentos 16 e 123 e para a análise do *lógos* os fragmentos 50 e 45. Vamos partir do fragmento 50, levando em consideração que é a partir dele que Heidegger faz a reflexão mais minuciosa sobre a relação entre a escuta e o *lógos* no pensamento heraclítico. No original o fragmento diz o seguinte:

³ *Id., Lógica: A doutrina heraclítica do lógos*. p. 208.

“*ouk emoû allá toû lógou akouíantas homologeîn sofón estin hèn pánta eínai.*”

Em uma tradução provisória, porém já esclarecedora, segundo o próprio Heidegger, o fragmento declara:

“Se não ouvirem simplesmente a mim mas se tiverem auscultado (obedecendo-lhe, na obediência) o *lógos*, então é um saber (que consiste em) dizer igual o que diz o *lógos*: tudo é um.”⁴

A sentença começa com um não (*ouk*), para ressaltar um determinado sentido de escuta que não é o sentido originário. “Não a mim...” (*ouk emoû*), ou seja, não ao pensador Heráclito que aqui vos fala. Decerto que é preciso escutar o que diz o pensador, mas o que ele diz não pode ser percebido apenas ouvindo os sons e tons de sua fala, mas auscultando, recolhendo-se à provocação do seu dizer. E o que é que o seu dizer nos provoca a ouvir? Ouvimos quando somos “todo ouvidos”, isto é, quando pertencemos ao dito, ouvindo assim um sentido que fala como provocação.

A fala de Heráclito é uma provocação para se pensar o *lógos*. Por isso começa com uma negação, dizendo que ao ouvi-lo devemos na verdade ouvir o *lógos* e não a sua fala. A negação, portanto, tem um sentido positivo, pois procura nos fazer pensar acerca do autêntico sentido de escuta, distinguindo-o da mera recepção de sons e tons. De fato, se escutamos apenas mecanicamente o que alguém diz a fala entra por um ouvido e sai pelo outro, como expressa o dito popular, sem repercutir em nós, constituindo uma história, uma saga do dizer, uma experiência poética com a língua.

Mas o que é o *lógos*, essa estranha “coisa” que deve ser escutada? Será que a questão assim está devidamente colocada? Será o *lógos* uma espécie de “objeto”, de “coisa”, de “substrato”, que deve ser escutado? Nesse caso, seria o homem o sujeito que escuta? Não recaímos assim na clássica contraposição sujeito x objeto, o que nos conduziria para uma interpretação moderna e não grega de Heráclito? Será que não deveríamos pensar o *lógos* não como o objeto da escuta, mas antes como aquilo que proporciona a própria escuta através do *homologeîn*, do fazer-se um do *legeîn* humano com o *lógos* como movimento do próprio ser, que permite a percepção, na experiência humana, da totalidade e da unidade do seu acontecer. Desse modo está também colocada a necessidade de se procurar estabelecer o nexos entre a percepção (*noeîn*) e a linguagem (*lógos*) e com isso a relação entre o pensamento de Heráclito e o de

⁴ *Id., Lógica: A doutrina heraclítica do lógos*. p. 256.

Parmênides. Isto, no entanto, é algo que aqui não poderá ser desenvolvido, mas apenas ligeiramente vislumbrado, conforme procuraremos fazer adiante.

“*Ouk emoû allá toû lógou akoúsantas...*” (“Se não ouvirem simplesmente a mim mas se tiverem auscultado (obedecendo-lhe, na obediência) o *lógos...*”) Na tradução Heidegger usa o advérbio *bloß* (somente, unicamente, meramente, simplesmente) para indicar que não se deve escutar somente as palavras do pensador Heráclito. Com isso ele indica a necessidade de se saltar para outro nível de escuta. Em grego escutar é *akoueîn* e na sentença de Heráclito aparece a construção gramatical com o genitivo (“*toû lógou akoúsantas...*”), sendo que o uso do genitivo indica que se escuta e se entende o que se escuta, que é o que acontece quando se pode auscultar o *lógos*.

O salto ocorre quando de repente, na escuta do que diz o pensador, acontece uma ausculta. Auscultar significa pertencer (*gehören*) ao dito. O verdadeiro escutar (*hören*), portanto, acontece no pertencer (*gehören*), quando há obediência (*Gehorsam*) ao dito. E o que vem a ser o dito, isso a que se deve obedecer? É o conjunto das palavras proferidas pelo pensador, organizadas em uma sentença, em um enunciado? Teria então o *lógos*, desse modo, o sentido de proposição, enunciado, sentença? Mas já não foi dito que escutar o *lógos* significa escutar não somente isso? E o que pode ser escutado, além disso? Querer algo, além disso, não significa partir para a quimera, o devaneio e o misticismo?

A ausculta deve ser do *lógos*. Mas o que diz o *lógos*? Vejamos, para tanto, o que expressa a outra parte da sentença: “*...homologeîn sofón estin hén pánta eînai.*” (“...então é um saber (que consiste em) dizer igual o que diz o *lógos*: tudo é um.”) “*Hèn pánta eînai.*” (“tudo é um”), como última frase da sentença, parece indicar aquilo que diz o *lógos*. Mas será que “tudo é um” é uma frase proferida pelo *lógos*, algo que o *lógos* enuncia e comunica, como uma espécie de locutor? Seria o *lógos*, então, uma entidade, um substrato que teria o poder de falar, de comunicar algo em uma estranha linguagem que somente poucos poderiam entender?

Heidegger entende que “*hèn pánta eînai*” (“tudo é um”) não é uma frase pronunciado pelo *lógos*; antes disso, diz respeito àquilo que o constitui essencialmente, em seu ser. “Tudo é um”, portanto, como a frase final, conclusiva, é o que leva à consumação toda a sentença, reunindo-a em sua unidade. Mas e o que conquistamos com essa descoberta? Será que a partir dela estamos de posse de um saber seguro acerca do *lógos*, visto que agora sabemos em consiste a sua essência? Heráclito em nenhuma

parte, seja no fragmento 50 ou em qualquer outro, diz expressamente o que é o *lógos*, embora esteja sempre se referindo a ele ao utilizar os termos escutar *akoueîn* (escutar), *homologeîn* (concordar, dizer o mesmo), *sofôn* (sábio), *pánta* (tudo) e *hèn* (um). Para saber sobre o *lógos* precisamos saber algo acerca dessas palavras fundamentais, pois Heráclito fala do *lógos* ao falar delas.

Começamos o estudo procurando refletir sobre o sentido de escuta. No percurso vimos que a escuta é do *lógos* e que o *lógos* diz, no final do fragmento: “tudo é um.” Mas como esse dizer tanto é sobre o *lógos* como também provém dele mesmo, acaba dizendo algo decisivo sobre a sua essência. Nesse dizer temos duas palavras fundamentais, *hèn* e *pánta*, que dizem o mesmo. Entretanto, sequer sabemos o que cada uma dessas palavras expressa ou quer dizer, a não ser por intermédio do senso comum, que as utiliza nos mais diversos sentidos. Também nada sabemos acerca do que Heráclito quer dizer quando utiliza o termo *homologeîn* (dizer igual o que diz o *lógos*), pois nada sabemos sobre o significado dos termos “igual”, “mesmo” e *lógos*. Para entender o que seria o “igual” não precisaríamos, antes, entender o sentido de *lógos*? Ou seria o contrário, a partir do sentido do “igual” poderíamos vislumbrar o sentido de *lógos*? Ou nenhum sentido ou outro isoladamente, mas os dois na comunhão de sua unidade?

A dificuldade de se entender a unidade de *hèn* e *pánta* não é pequena e mesmo a compreensão de cada uma dessas palavras isoladamente é difícil, pois, mesmo partindo da visão corrente, cada uma possui uma diversidade de sentidos. Quando falamos “um” podemos entender, por exemplo, o número um; ou então que “um” significa o um e o mesmo, como se estivesse sendo dito que “tudo e um” são o mesmo, ou seja, uma coisa só, eliminando assim a possibilidade de toda diferença; e se pensarmos o “um” no sentido do unificador, que une e reúne tudo, teríamos com isso o domínio do “um” sobre “tudo”, e o *hèn* seria uma coisa e o *pánta* outra, sendo assim dois e não um.⁵ E o que significaria *pánta*? Seria a simples soma de muitos possíveis, o somatório e o amontoado de uma diversidade de coisas? Será o conjunto que reúne em si as partes?

No seminário sobre Heráclito dirigido por Heidegger e Fink, no inverno de 1966-1967, uma das questões discutidas a partir de diversos fragmentos foi a questão da relação entre *hèn* e *pánta*. No diálogo mantido com Heidegger em torno dessa questão, Fink diz que considera “questionável se o governante é algo que esteja fora de “ta

⁵Cf *Lógica: A doutrina heraclítica do lógos*.p. 274.

pánta”⁶, entendendo que “*tá pánta*” é o reino da diferença. O governante, como o que tudo dirige, é o raio, o “um”. Mais adiante Heidegger diz que “o *hèn* não é o uno para si que nada tivesse a ver com o *pánta*, senão que é o unificante”⁷. Ser o unificante significa está unido com o que ele reúne, de tal modo que o reunido dele não está excluído, mas com ele se anela na própria reunião. O que é então, nesse caso, reunir?

Se o que une está unido com o que ele reúne, a reunião indica então a tensão entre o que reúne e o reunido, anelados um com o outro como o que tende a se opor. Isso vem a constituir a essência do *lógos*, expressa na sentença que conclui o fragmento 50: *hèn pánta eînai*. O *pánta* aparece relacionado com o *lógos* também no fragmento 1, sendo o *lógos* compreendido nesse fragmento como o ser em movimento do *pánta*. No fragmento 53, *pánta* aparece relacionado com a luta, a guerra, como pai de tudo o que é, o que também se mostra no fragmento 80, onde se fala da guerra (*pólemos*) como o que reúne e de *éris* como o desunir, que se revela como sendo também uma necessidade. A união, portanto, é guerra como atividade de manter reunido o que tende a se opor e ficar na dispersão dos muitos. No fragmento 30, *pánta* está relacionado com o cosmos e com o fogo, o que mostra bem o fragmento quando diz: “o mundo, o mesmo em todos... sempre foi, é e será, fogo sempre vivo...”⁸. Isso revela que a relação entre *hèn* e *pánta* não é só uma relação de contrários, mas de unificação, na qual tudo o que é (*pánta*), é desde o mesmo (*kósmos*, *hèn*), que é o relâmpago e o fogo como o movimento de resplendor que “deixa aparecer o *pánta* como diferenciado em si mesmo.”⁹ O *hèn* também aparece relacionado com o *sofón* no fragmento 41, que é compreendido como o que dirige tudo (*pánta*): “Um, o saber: compreender que o pensamento, em qualquer tempo, dirige tudo através de tudo.”¹⁰

Em todos esses fragmentos, a relação de tensão entre *hèn* e *pánta* aparece de forma destacada. Retornemos, portanto, para o fragmento 50 e para aquilo que diz o *lógos* no final: “*hèn pánta eînai*.” Essa é a primeira via de acesso para a interpretação heideggeriana do *lógos* heraclítico. O segundo modo de acesso é através do sentido originário de *légein* e o terceiro através da questão do *homologeîn*. Os três caminhos estão presentes no fragmento 50 e podem ser vislumbrados através da referência à escuta, pois em todos os três caminhos o que conduz tudo é a escuta do *lógos*, que se

⁶ HEIDEGGER, Martin, FINK, Eugen. *Heráclito*. p. 24.

⁷ *Id.*, *Ibid.*, p. 31.

⁸ *Os pensadores originários*. p. 66-67.

⁹ HEIDEGGER, Martin, FINK, Eugen. *Heráclito*. p. 28.

¹⁰ *Os pensadores originários*. p. 69.

apresenta como escuta do sentido da sentença *hèn pánta einai*, do *légein* e do *homologeîn*, constituindo essa escuta a postura sábia.

No fragmento 108, sábio (*sofón*) é o que é separado de tudo (*pánton kekhorisménon*). O *sofón* é o que se mantém separado do *pánta*, mas ao mesmo tempo abarcando-o. Segundo Heidegger, o *kekhorisménon* (o ser separado) constitui a mais difícil questão em Heráclito. E assim como por trás do *kekhorisménon*, também por trás do *xunón* (do que é comum) devemos pôr um grande sinal de interrogação.¹¹ A sabedoria, no fragmento 50, não é o predicado de *homologeîn*, pois não é uma qualidade, um atributo da concordância que consiste em dizer o que diz o *lógos*. Quando Heráclito fala que “...então é um saber (que consiste em) dizer igual o que diz o *lógos*...”, podemos ler com isso que ele está dizendo que existe, acontece sabedoria, quando se pode em todos os seres dizer o ser.

Isso mostra que a pluralidade das informações não faz a sabedoria, pois *sofón* diz o amor à integração de todas as coisas, amor à integração das diferenças, à integração da totalidade do real, onde as diferenças são includentes. O sábio, portanto, é o que na multiplicidade pode ver a integração, a unidade. O *pánta* não é como o *hólon* em que se reúne todo o diferenciado, pois “o *pánta* não está na totalidade como em uma caixa, senão na forma de sua individualização contínua.”¹² O sábio é o que escuta e na escuta ouve a manifestação da essência do *lógos*, expressa na sentença *hèn pánta einai*. Temos nessa sentença o *hén* que reúne o todo (*pánta*) em sua diferenciação contínua, a diferença como a diferenciação (*pánta*) do mesmo, do um (*hén*) e também o ser (*einai*) desde o qual acontecem o *hén* e o *pánta*. Na verdade o que consta no manuscrito em sua forma original é *hèn pánta eidénai*, sendo o *einai* um acréscimo de Diels. *Eidénai* quer dizer o que se impõe à visão e o que assim se torna evidente para quem pode ouvir, ver, ou seja, para o sábio.

Na tentativa de apreender o *lógos* a partir da sentença *hèn pánta einai*, nos deparamos com a constatação de que o *hèn* e o *pántas* e mantêm sempre ambíguos, para não falar da ambiguidade da terceira palavra (*einai*). Mas apesar da ambiguidade que cerca essas palavras, é possível apreender que a expressão *hèn pánta* diz respeito ao uno reunido que, conforme dissemos acima, une de tal modo que o reunido dele não está excluído, mas com ele se anela na própria reunião. A reunião adquire o sentido de recolhimento, colheita e coleta. Esse sentido do *lógos* como colheita e coleta, como

¹¹ Cf HEIDEGGER, Martin, FINK, Eugen. *Heráclito*. p. 36-37.

¹² *Id.*, *Ibid.*, p. 42.

lesen, mostra que a colheita não é o resultado do processo, decorrente das etapas de apanhar, juntar e armazenar o produto. Coletar, desse modo, pareceria ser a última etapa, quando na verdade é a primeira, que conduz todo o processo, pois em todo movimento de pegar, juntar e guardar a colheita já se apresentou para ser colhida. Com isso Heidegger quer mostrar que tudo que é guardado e apascentado o é por meio do golpe, do súbito clarão do raio, que governa tudo o que é. Isso, segundo ele, está presente no verbo *nêmein*, que remete a *nómos*. Em *németai*, de acordo com Fink, “se ligam o violento de um perigo (o ser impelido por meio do golpe) e o pacífico do apascentar.”¹³ A chicotada do relâmpago que provoca o súbito despertar exige o zelo no guardar e alimentar e também no repartir e destinar, o que vai estar presente na relação entre o *légein* e o *lógos*.

A palavra *lógos*, que vem de *légein*, em latim *legere*, tem o mesmo sentido que a palavra *lesen* (ler), embora não no sentido do ler da palavra escrita, mas sim no sentido de colheita (das espigas, da uva, etc). Esse sentido aparece, por exemplo, na palavra *Traubelese* (colheita da uva). A colheita não é só o que é colhido, conforme poderíamos concluir a partir de uma apreensão puramente ôntica do fenômeno, mas também e, sobretudo, o coletar. E o que se colhe no coletar? A resposta parece óbvia: o *lógos*. Mas o *lógos*, como o que é colhido, é também o que permite e conduz a colheita, pois só se pode colher algo porque o *lógos*, como o que é colhido, é ao mesmo tempo o próprio movimento de coletar. Com isso, portanto, se colhe o que já se pôs para ser colhido, o movimento mesmo da colheita, que é coletado pelo *légein* humano. O *légein*, nesse sentido, coleta o próprio movimento do coletar e o faz a partir do próprio *lógos*, que se oferece para ser colhido como o movimento que perfaz toda colheita.

Assim, só se pode coletar porque o que se coleta já se ofereceu para o recolhimento, sendo o recolhimento obra da escuta (*hören*), que exige o pertencer (*gehören*) ao recolhido. O *lógos*, portanto, é o já posto e entregue para ser colhido, mas cujo recolhimento exige o pertencimento, a entrega, a escuta e o cuidado no seu cultivo e crescimento. Para Heidegger, “colher não é simplesmente arrancar com precipitação uma coisa dada, ao acaso e momentaneamente, passando então para outra coisa. Na colheita, suspender é sempre apanhar com cuidado.”¹⁴ Através do cuidado o *légein* humano é colhido, capturado pelo *lógos*, pois assim a ele pode pertencer numa entrega a partir da escuta, o que mostra que a ação originária de colher se apresenta como o

¹³ *Id.*, *Ibid.*, p. 45.

¹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Lógica. A doutrina Heráclito do logos*. p. 279.

cuidado de quem deixa ser, de quem ama e que desde o seu amor pode receber o dom, o presente. O colher, desse modo, não é movido pela fúria e pela sanha, tal como acontece, por exemplo, na ação do cortador de cana, segundo mostra João Cabral no poema a cana dos outros:

Num cortador de cana
 o que se vê é a sanha
 de quem derruba um bosque:
 não o amor de quem colhe.¹⁵

Segundo o poeta, o cortador sem maneiras, agente funerário da cana, quando chega o enterro “tomba-a na tumba-moenda: tumba viva que a prensa.”¹⁶ Do mesmo modo, o que planta a cana jogando os seus rebolos não a planta, mas a joga fora. Os gestos de quem assim planta e corta nada tem dos gestos do semeador e daquele que verdadeiramente colhe, pois “é o seu menos um gesto de amor que de comércio.”¹⁷ O que move, portanto, essa ação de plantar e colher é a imposição de domínio e controle a partir do poderio técnico, que faz imperar a visão unidimensional da cana como matéria prima para consumo e usufruto do homem. Decerto que aí também vigora um modo de desencobrimento do ser, mas nesse modo de desencobrimento o desencobrimento mesmo está encoberto, de modo que o homem, por se achar senhor do processo, não tem amor nem gratidão, pois para ele não há nenhum dom, nenhum presente que seja oferecido, tendo em vista que ele considera que tudo domina e põe em marcha a partir da autonomia de sua vontade.

Para o cortador, a cana, nessas condições, é matéria que precisa ser derrubada, prensada e moída para garantir o seu ganha-pão, aparecendo para ele na perspectiva do fardo e da dureza do trabalho. Quando Heidegger fala do *légein* como colher e coletar, é preciso pensar o colher e coletar ontologicamente, a partir daquilo que a imagem ôntica nos permite ver. Nesse sentido, é preciso ter o cuidado para não restringir o que Heidegger pensa com essas palavras ao sentido puramente ôntico das atividades do agricultor, até mesmo porque não há o puramente ôntico, tendo em vista que toda lida do homem com os entes se realiza a partir do ser.

Colher para Heidegger, portanto, é colher o dom, a dádiva, e nesse modo de colher, paradoxalmente, é o próprio homem quem é colhido, capturado. Podemos observar a presença dessa ação da colheita não somente na atividade do agricultor, mas

¹⁵ MELO NETO, João Cabral. *Antologia poética*. p. 37-38.

¹⁶ *Id.*, *Ibid.*, p. 38.

¹⁷ *Id.*, *Ibid.*, p. 37.

também, por exemplo, na do pescador que, ao pescar, na verdade acaba sendo pescado pelo peixe. No poema “pescadores pernambucanos”, João Cabral descreve com maestria a ação de pescar como um parado que de tão parado parece que nada passa, acontece. O rio, então, de tão parado, parece que nem ele mesmo passa; e o pescador,

...numa redoma
 dessas em que sempre se instalam,
 espera um peixe: e tão parado
 que nem sequer roça a vidraça.
 Mas não está parado
 Por estar na emboscada:
 Não é ele quem pesca,
 A despeito da vara:
 Mais bem, é ele a pesca,
 E a pose represada
 É para não fugir
 De algum peixe em que caia...¹⁸

O parado da espera, da escuta, revela-se no poema como a mais genuína atividade, ação de concentração e pertencimento ao fazer, no caso, ao pescar. Sendo todo escuta ao movimento de irrupção silenciosa do pescar, o pescador encontra-se na emboscada. Na emboscada se está à espreita, à espera para ser capturado pela mais sutil sensação; se é todo ouvidos, todo alerta. Por isso o seu fazer não é o parado de quem nada faz e encontra-se no ócio, pois é plena atividade de concentração e pertencimento ao fazer mesmo, e isso com tal intensidade que, de repente, é ele quem cai na emboscada e é pescado pelo pescar. Isso mostra que de um modo geral e em boa parte das vezes nos encontramos à parte do fazer, apáticos e indiferentes à sua presença, nos concentrando nos fins e resultados da ação. E é só por isso que podemos ser trazidos à presença do fazer, caindo em sua emboscada e sendo por ele capturados. Desse modo acontece a coleta e podemos nos dar conta do movimento de manufatura do real, do real mesmo em seu vir à presença e em seu retirar-se como ação própria, cunhada na sentença *hèn pánta eînai*, na qual o ser aparece na unidade do seu vir à presença e retirar-se, como o um que não cessa de diferenciar-se de si mesmo.

Com isso o *légein* cai na emboscada do *lógos*, coletando-o ao ser por ele colhido e capturado através do movimento de intensificação e crescimento levado a cabo pela escuta. Na escuta o *légein* se faz um com o *lógos* (*homologeîn*), abrindo-se

¹⁸MELO NETO, João Cabral. *Antologia poética*. p. 58.

com isso o terceiro modo de acesso ao *lógos* através da questão do *homologeîn*. Mas o que significa dizer o mesmo que diz o *lógos* (*homologeîn*)? Significa repetir as mesmas palavras do *lógos*? E quais são essas palavras? Poderíamos facilmente responder: *hèn pánta eînai*. Entretanto, conforme já vimos, o *lógos* não é o locutor que pronuncia as palavras da sentença; antes, são essas palavras que constituem a sua essência. Dizer o que diz o *lógos*, portanto, é dizer a sua essência. Mas só é possível dizer a sua essência a partir do próprio *lógos*, de modo que o dizer que diz o *lógos* é um dizer a partir do *lógos* mesmo.

O *légein*, no entanto, não é igual ao *lógos*. Diz o mesmo que o *lógos* diz, mas, ao dizê-lo, diz de outro modo. Como entender isso? Primeiro é preciso ver que a colheita só coleta a partir do que deve ser resguardado e coletado: Por isso diz o mesmo que o *lógos*. Para ser possível esse dizer, no entanto, é preciso, conforme mostramos acima, a atividade de concentração e pertencimento ao resguardado. Mas de onde vem toda autêntica concentração e pertencimento? Não é do próprio *lógos*? E isso não implica também a possibilidade de dissipação e dispersão, isto é, de não pertencer propriamente, permanecendo surdo ao seu apelo? E a surdez não é assim também um modo de escuta, que percebe o resguardado apenas como o fim da coleta e não como o que também a promove?

Pensar o *lógos* em uma unidade com a *phýsis* é pensar a *alétheia* (verdade), como o desencobrimento do que se encobre. No fragmento 50 o *lógos* se desentranha em sua verdade como *hèn pánta eînai*, como o um que tudo reúne, como o reunido que promove a própria reunião. E a promove como? Podemos responder dizendo: Quando pode ser resguardado, colhido, cuidado, quando o silêncio provocador do seu retiro atrai para uma escuta, reunindo-o com tudo o que vem à presença. Mas e o que isso tem a ver com a linguagem? Com essa compreensão não nos distanciamos, sobremaneira, do que geralmente entendemos por linguagem? Decerto que sim. No entanto podemos ainda perguntar: E isso que geralmente entendemos por linguagem diz respeito à linguagem mesma? Antes não encobre o seu sentido originário?

Quando falamos linguagem geralmente entendemos com isso o enunciado, a proposição, o dizer, o enunciar algo a respeito de algo. Mas podemos entender melhor o dizer como tornar algo visível, desencobrando-o, revelando o seu ser. O modo de tornar visível é através da coleta e da colheita enquanto *homologeîn*. Na colheita o homem coleta o mesmo que é o *lógos* e esse seu modo de colher é diferente do modo como o próprio *lógos* se pôs para ser recolhido. O *lógos* recolhe a si mesmo e se põe para uma

colheita e o homem, para ser um coletor, precisa possuir em sua essência um *lógos* que o permita colher.

O homem é o ser vivo (*zôon*) determinado pela vida (*zoé*) e vida para os gregos tem o mesmo sentido que a *phýsis*, enquanto surgimento desde si mesmo. A essência da vida é a *psikhé*, a alma, que significa a respiração, o sopro, mas não no sentido fisiológico e sim enquanto movimento para o aberto, poder de assumir, ater-se e deter-se no aberto, que é a vida. Procurando fazer a conexão de *zoé* e *psikhé* com o *lógos*, Heidegger considera que “com o abrir-se do surgimento, o vivo só pode ser no modo em que abrir é tomar-apanhar fôlego, o que corresponde à ‘colheita’ e ‘coleta’ já caracterizadas, ou seja, ao *lógos* e *légein*. A *zoé* e a *psikhé*, o vivo, podem assim possuir um *lógos*.”¹⁹

Respirar, como o tomar-apanhar fôlego da *psykhé*, consiste no abrir-se para o surgimento do aberto, no tomar fôlego para a coleta do *lógos*. No fragmento 45 Heráclito diz algo decisivo a respeito da *psykhé* do homem em sua relação com o *lógos*:

Não encontrarias no teu caminho os confins mais extremos da vida, mesmo que percorresses todos os caminhos, tão indicadora do amplo é a colheita (coleta) que possui.²⁰

O fragmento indica que os limites da vida (*psykhé*) não podem ser encontrados mesmo por quem percorresse todos os caminhos, pois o *lógos* (colheita) da alma é demasiado profundo. Se partirmos do pressuposto de que os longos caminhos da alma se voltam para o *lógos* e que o *lógos*, por ser excepcionalmente profundo, não pode ser alcançado, como é então que o fragmento 50 mostra que é preciso escutar o *lógos*, a fim de que seja possível atingir a sua essência enquanto *hèn pánta*? No entanto, antes de procurarmos estabelecer a relação entre os dois fragmentos, precisamos perguntar: 1) O que significa dizer, no contexto do fragmento 45, que a *psykhé* possui um *lógos* profundo? 2) O que se quer dizer com a expressão *lógos* profundo?

Antes, é preciso ter cuidado para não perder o fio da meada da questão do *homologeîn*, que parece ter ficado para trás com a entrada em cena das questões relacionadas com a *psikhé*, a *zoé* e o *lógos*. Mas será mesmo que ficou para trás? Vejamos! Na relação entre o *légein* humano e o *lógos*, o homem, enquanto o coletor obediente que escuta, está recolhido no *lógos*, “onde ‘recolhido’ significa aberto pelo

¹⁹ HEIDEGGER, Martin. *Lógica. A doutrina Heráclito do logos*. p. 291.

²⁰ *Apud* HEIDEGGER, Martin. *Lógica. A doutrina Heráclito do logos*. p. 291.

ser para o ser.”²¹ E é somente à medida que a essência do homem reside nesse recolhimento que a sua relação com o ser pode não ser acolhedora, sendo marcada pela dispersão e pela errância. Para pensar a profundidade do *lógos* em conexão com essa questão é preciso pensar que se *phýsis* e *zoé* são palavras para dizer o ser enquanto surgimento que se dá desde si mesmo, também são palavras que, ao mesmo tempo, dizem o ser como um retorno para si no modo do fechamento e resguardo.

Como relacionar o sentido dessas palavras com o *homologeîn*? Será isso possível porque o *légein* e o *lógos* são também palavras para dizer o ser no seu envio e resguardo? Em que sentido o *lógos* da alma humana é profundo? E de que modo podemos entender que a alma possui um *lógos*? Sob a perspectiva da metafísica, dizer que a alma possui um *lógos* significa entender o *lógos* como ratio, como capacidade de formular juízos e conceitos, de pensar segundo ideias. Quando se compreende *lógos* como juízo, enunciado, encontra-se presente nessa compreensão o sentido de *lógos* como pensamento, mas não como a própria atividade de pensar e sim enquanto o que se pensa, enquanto o sentido conquistado na atividade do pensamento. Dizer que o *lógos* da alma humana é profundo significa, para a metafísica, dizer que a alma é de difícil acesso e que a atividade do *lógos* de julgar por conceitos é incompreensível.

Se no *homologeîn* se pode pensar as palavras essenciais *phýsis* e *zoé* é porque o *homologeîn* diz algo essencial sobre a vida e o ser, expresso através da relação entre o *légein* e o *lógos*. Se *lógos* e *légein* têm o sentido de colheita e coleta, é preciso entender colheita e coleta não a partir do apanhar, juntar e armazenar da colheita da uva, das espigas ou da madeira enquanto a sucessão de passos de um processo. A coleta não é apenas o ajuntamento de coisas dadas, pois a coleta, como o reunir, já determina todos os passos do coletar. Coletar é resguardar, enquanto guarda e abrigo do verdadeiro. O *lógos* é co-letivo porque coleta, capturando o *légein* humano para a sua coleta.

Com isso acontece o *homologeîn*, como o dizer o mesmo que diz o *lógos*. O *légein* diz o mesmo ao abrigar o *lógos*, recolhendo-o. Mas com isso diz também sempre outro que o *lógos* mesmo, pois o seu dizer, promovido pelo *lógos*, é somente um modo do *lógos* vir à presença, tornando-se visível. No seu dizer o *légein* diz conjuntamente, reunindo o dizer com o movimento do seu surgimento, com a própria saga do dizer (Sage), revelando assim o sentido originário do *lógos* como o uno reunidor (*hèn pánta*). Através do *homologeîn*, portanto, torna-se mais visível o sentido da expressão *hèn*

²¹ *Id.*, *Ibid.*, p. 306.

pánta eínai enquanto tensão entre o reunidor e o reunido: O reunidor, o homem, ao reunir, é recolhido pelo reunido.

No entanto, poderia ser pressuposto que essa maneira de Heidegger compreender o *lógos* seria uma arbitrariedade, tendo em vista que em nenhum fragmento de Heráclito se encontra alguma palavra que relacione o *lógos* com colheita e coleta. Não seria então essa compreensão de Heidegger fruto de uma visão arbitrária, pessoal e um produto da sua subjetividade projetada retroativamente para o mundo grego? Parece tentador cair nesse tipo de especulação que se encontra amparada na oposição sujeito x objeto, pois a partir dela facilmente se entende Heidegger como o sujeito que interpreta e o mundo grego como o objeto de sua especulação.

No entanto, segundo Heidegger, só é possível manter um diálogo com os primeiros pensadores se pressupormos “...que aquilo que o começo do pensamento alguma vez (mais cedo) começou, em alguma vez (no futuro) advirá ao homem...”²² E isto porque para ele o sentido da história não segue um curso de um início até um fim; antes consiste na “revirada do alguma vez para o começo.”²³ É o começo, portanto, como o que não cessa de principiar, que deverá sempre voltar a advir, constituindo o curso da história como o pôr-se em marcha de um contínuo recomeço, que no seu voltar a principiar inaugura o nunca antes principiado, o sempre novo desde o velho, desde o um, o mesmo, que principia em toda diferenciação. No pensamento de Heidegger, portanto, o começo novamente advém proporcionando o diálogo com os primeiros pensadores, pensando o por eles já pensado desde um novo principiar e diferenciar-se do mesmo.

Nesse diálogo pensante Heidegger então diz o mesmo que Heráclito? Mas como, se Heráclito sequer fala de colheita e coleta? No pensamento de Heidegger o *lógos* pensado pelos gregos novamente principia, pondo em marcha a provocação para uma escuta. A partir da escuta desentranha-se que as palavras *hén* e *pánta* possuem múltiplos sentidos, o que as torna palavras de difícil compreensão, principalmente porque se procura entendê-las como coisas distintas, que se opõem e se justapõem. E isto porque comumente não se consegue compreendê-las desde o simples, que não deve ser entendido como o simplório, mas como a unidade do que tende a opor-se. O simples é o fenômeno de mais difícil percepção porque o real, sobrevivendo no seu diferenciar-se, encobre a si mesmo como o que reúne todas as coisas.

²² *Id., Ibid.*, p. 297.

²³ *Id., Ibid.*, p. 297.

O um, como aquilo que tudo reúne, é o pensamento fundamental da filosofia, desde os primeiros pensadores até Kant com a sua unidade originariamente sintética da apercepção e Hegel com o absoluto. A metafísica, no entanto, sempre procurou pensar o um como ente, entidade, substrato, a partir do esquecimento do ser proporcionado pelo próprio ser, separando assim o começo daquilo que o começo faz principiar, o *hên* do *pánta*. Desse modo ou prioriza-se o *hên*, postulando que o *pánta*, a multiplicidade diferenciada é ilusão, ou prioriza-se o *pánta* afirmando que o *hên* é uma quimera e uma ilusão metafísica, ou então tenta-se fazer uma dialética que reconcilie os opostos postulando, como acontece na metafísica de Hegel, que o absoluto, a natureza não tem força para resistir ao ânimo do conhecimento porque o absoluto, a natureza, é em si mesmo movimento para expor-se, tornando-se a cada figura mais visível, de modo que através de seu movimento dialético de exposição cada vez mais consciente de si mesmo, acaba por se revelar em sua perfeita claridade.

Se o absoluto, portanto, distingue-se de si mesmo em suas figuras, é através dessas figuras que a si mesmo se expõe até o estado de perfeita clarividência, que encobre todo resquício de obscuridade, pois na metafísica de Hegel até o obscuro se torna claro. Desse modo a natureza, o absoluto, é o maximamente ente, pois é suma presença, clareza, tornando esquecido o ser mesmo enquanto velamento e retraimento. Heidegger vai considerar que essa metafísica do absoluto de Hegel, que aqui tomamos como exemplo, juntamente com o pensamento da vontade de poder de Nietzsche, que aqui não podemos nos deter, levam a metafísica à consumação do esquecimento.

É a partir dos primeiros pensadores gregos e dos poetas que Heidegger vai procurar pensar o começo na unidade com o que começa e principia. Heráclito, nesse sentido, é tomado aqui como pensador exemplar e o *lógos* como a questão decisiva. Procuremos, portanto, voltar ao ponto em que nos encontrávamos, ou seja, à questão do *homologeîn* colocada a partir do fragmento 50 e à outra questão, colocada no fragmento 45, da profundidade do *lógos*. Aqui parecia surgir uma contradição entre os dois fragmentos, pois se no fragmento 50 era colocada a necessidade de se escutar o *lógos*, no fragmento 45 era dito que por ser demasiado profundo o *lógos*, os confins da alma humana não poderiam ser encontrados.

Profundo em grego é *bathús*, que indica o amplo e não o que se opõe ao que está acima, no alto. Amplos são os caminhos que a alma deve percorrer, sendo a amplidão o que se refere à vastidão do aberto. A alma coleta porque está lançada no aberto e porque possui um *lógos* que permite coletar o que se põe para ser colhido. Possuir um *lógos*,

um *légein*, é na verdade encontrar-se na disposição da acolhida, do resguardo, o que implica também deixar escapar, não guardar, perder. O *lógos* da alma é profundo porque o homem não pode determinar se será capaz ou não de guardar e coletar no sentido de resguardar o verdadeiro. O verdadeiro não é o correto e o exato da matemática ou da lógica, mas o que se resguarda em todo irromper. Como não há nenhuma garantia para o homem de que ele poderá resguardar ou não esse resguardado, os confins da alma se apresentam para ele demasiadamente amplos, de modo que ele não tem o poder de delimitar o horizonte disso que será resguardado.

Isso quer dizer que o homem não tem domínio e controle sobre o real, sobre a vida, que se apresenta sob a dimensão do que é o mais amplo, vasto, aberto e por isso, indeterminado, inesperado e incerto. Se o fragmento 45 traz essa compreensão, então ele está dizendo algo contrário ao fragmento 50? O fragmento 50 não diz que é preciso escutar o *lógos*? Mas escutar o que diz o *lógos* não é escutar que o *lógos* é essa amplitude, profundidade, enunciada na expressão *hèn pánta eînai*, na qual o ser como a última palavra é na verdade a primeira, a mais originária de todas, por trazer a marca do retiro e do recolhimento que vigora em todo mostrar-se e vir à presença?

A ausculta do *lógos*, o *homologeîn*, portanto, indica a autêntica escuta, o escutar que apresenta o próprio limite da escuta, que pode não escutar e não se ater ao *lógos* mesmo, só escutando discursos e o falatório humano, o que mostra que o *lógos* humano, o *légein*, não pode por si mesmo alcançar os limites mais extremos da alma, embora seja isso que o *légein* indique como aquilo que ele deve corresponder. O *lógos* é profundo porque é abissal, sem fundo, de modo que não é algo, uma entidade, substrato ou instrumento que o *lógos* humano pudesse controlar e determinar, tendo em vista que tudo o que pode ou não pode o *légein* humano depende da sua correspondência ou escuta ao *lógos*, sendo que o escutar, em si mesmo, não está sob a determinação do poder exclusivo do homem, mas relacionado ao seu poder não poder nada, ou seja, não controlar e dominar nada, sendo pura entrega ao aberto.

E só pode ser pura entrega ao aberto porque o aberto também se fecha, provocando a errância. Qual é então o poder do homem? A escuta, ao que parece? Poder ou não escutar, contudo, é algo que está sob o seu domínio? Não é então o ser que domina, sendo o homem apenas algo passivo, que escuta à medida que lhe é permitido escutar? E com isso não caímos novamente na oposição sujeito x objeto, agora cunhada na oposição homem (*Dasein*) e ser? É o que parece, ao menos a partir de um exame

superficial. E para ver além da superfície, ou melhor, para ver na superfície o profundo, é preciso escutar, procurando ver o que se encobre sob essa compreensão superficial.

O *Dasein* e o ser e os modos de suas relações constituem o grande enigma, mas é preciso entender que não se trata de duas entidades separadas, que podem manter diferentes tipos de relações por meio de alguma dialética. *Dasein* e ser tratam do mesmo na sua diferença, pois são palavras para dizer o movimento de irrupção e retiro do ser e o respectivo movimento de recepção e acolhida por parte do homem, que muitas vezes acolhe no modo da dispersão e do esquecimento. *Dasein* e ser falam agora, no contexto da interpretação heideggeriana da doutrina heraclítica do *lógos*, do movimento de doação da vida, do seu dispor-se no recolhimento (*lógos*), e do respectivo movimento de recepção, acolhida e coleta do *lógos* por parte do *lógos* da alma humana (*légein*). É só através da coleta do *légein* que o ser torna-se visível, vindo ao aparecimento, tanto como o que é tornado visível como também enquanto o que propicia toda aparição. Mas essa coleta, no entanto, só se realiza através do pertencimento e da escuta ao *lógos*. A participação do homem reside em seu pertencimento e ele pertence quando deixa o *lógos* ser. O seu deixar ser, no entanto, não é uma concessão feita ao *lógos*, mas antes um presente que o *lógos* lhe concede.

Sem o homem, no entanto, enquanto coletor e receptor, não haveria beleza, pois não haveria a linguagem como a casa do ser, como o lugar e a hora em que o ser é tornado visível no espetáculo do seu envio e retiro, que vem a constituir o próprio destino histórico do homem. Tornar visível o ser na linguagem é então o modo de retribuição pelo dom recebido, sendo que no diálogo da alma (*psikhé*) com ela mesma é o ser que por fim agradece ao homem pelo dom de lhe ter cantado. Isto pode ser visto em uma bela passagem de Assim falou Zaratustra:

Ó minha alma, tudo eu te dei e todas as minhas mãos por ti se esvaziaram; e agora? Agora dizes-me, sorrindo tristonha: ‘Quem de nós deve agradecer o outro? Não cabe ao doador agradecer quem recebeu a dádiva de que a recebesse? Dar presentes não é uma necessidade? Recebê-los não é — caridade?’... Que te mandasse cantar — fala, agora, fala: quem de nós, agora, deve agradecer ao outro? Melhor ainda, porém: canta para mim, canta, ó minha alma! E deixa que seja eu quem agradece!²⁴

A passagem mostra a vida, a grande doadora plácida, que tem necessidade de presentear e que agradece quem pode receber a dádiva do seu presente, e o homem, cujo

²⁴ NIETZSCHE, Friedrich. Assim falou Zaratustra. p. 229.

dom é receber, mas que, para isso, precisa se esvaziar de tudo que já foi recebido, ansiando, como a videira, pela tesoura do vindimador. Para receber, portanto, o homem precisa largar, abandonar, tornar-se vazio, pobre, ou seja, precisa poder não poder nada, a não ser acolher, numa espera, o sempre inesperado, súbito e indeterminado que foge a todo controle e domínio. A espera é atividade de escuta, que escuta um enorme silêncio em torno de si. Contudo, na escuta desse silêncio, desse nada, vigora uma nostalgia dos caminhos já trilhados pela linguagem, por onde se encontram calcificados um mundo de fósseis e múmias conceituais.

Devido à sedução exercida por essa nostalgia é a linguagem enquanto discurso e instrumento de comunicação que acaba silenciando a escuta. Apesar disso, o fragmento 50 mostra que há uma relação do homem com o *logos* segundo o modo do *homologeîn*, o que indica que a alma humana possui um *lógos* “cujo légein alcança o ‘lógos’”²⁵ porque está sob a sua provocação. Logo, mesmo na dispersão e no esquecimento do homem, o *lógos* vigora como o que provoca, inquieta e desassossega, tornando possível uma escuta e uma postura sábia.

O fragmento 45 longe de ir de encontro a essa compreensão parece que a corrobora, pois, ao mostrar que o *lógos* da alma humana é demasiado profundo, indica com a profundidade a amplidão do aberto e a indeterminação do seu alcance, ou seja, a indeterminação, por parte do homem, da possibilidade de ater-se ou não, em uma ausculta, ao *lógos* que se encontra para ele sempre aberto. É por isso que no fragmento 50 Heráclito diz: “*Ouk emoû allá toû lógou akoúsantas...*” (“Se não ouvirem simplesmente a mim mas se tiverem auscultado (obedecendo-lhe, na obediência) o *lógos...*”) Com isso ele quer dizer: escutando não a mim, ao conjunto dos meus enunciados, mas, antes, auscultando ao que neles se encontra aberto, o seu *lógos*, “...*homologeîn sofón estin hèn pánta eînai.*” (“...então é um saber (que consiste em) dizer igual o que diz o *lógos*: tudo é um.”) Auscultando, portanto, quer dizer: tendo a possibilidade de escutar, de participar, numa entrega, do aberto, o que implica também a possibilidade de não escutar, devido à amplidão do aberto. Desde essa escuta, então, é sábio concordar que “tudo é um”, ou seja, é sábio concordar que tudo o que é, inclusive o próprio participar e escutar, enquanto *homologeîn*, é desde o um, desde o *lógos* mesmo, como palavra decisiva para dizer o ser. Mas a partir disso fica sinalizado que

²⁵HEIDEGGER, Martin. *Lógica. A doutrina Heráclito do lógos*. p.317.

também está colocada a possibilidade da impossibilidade do homem abrir-se, numa entrega, ao aberto, fechando-se assim para o *lógos*.

Heráclito utiliza a sentença no genitivo “...*toû lógou akóúsantas...*” para referir-se, conforme mostramos acima, a um tipo de escuta a partir da qual se entende o que se escuta. Entender significa saber do *lógos* como aquilo que se escuta e como aquilo desde onde vem o escutar. Por um lado podemos dizer que é só desde a escuta que pode haver o *homologeîn* e a colheita do *lógos*; por outro lado, no entanto, a escuta é a partir do *lógos*, de modo que o *lógos* é o objeto e o sujeito da escuta, conforme já mostramos acima. Se só podemos escutar porque nos encontramos apáticos, indiferentes e surdos para o aparecimento do *lógos*, o escutar mesmo precisa já pressupor que a nossa alma possui um *lógos*, um *légein* que possa escutar o *lógos* que o convoca para uma escuta. Com isso parece que apenas nos movemos em círculo, sem sair do lugar e sem dar nenhum passo adiante. E não seria esse o melhor caminho que poderia ser trilhado? Mas como é possível trilhar esse caminho?

Só é possível para o homem trilhar o caminho da linguagem porque o *lógos* o convoca para seguir o caminho. O seu convocar é no modo do inquietar, do retirar do conforto do familiar e do conhecido de todo dia, permitindo assim que se possa ver para além dos fósseis das palavras. Mas quem é o homem, esse estranho ente que é convocado? É uma coisa pensante, um eu, uma consciência, um composto de matéria e espírito, um complexo de sistemas fisiológicos coordenados pelo cérebro? Decerto que o homem é tudo isso, mas não é nada disso primeiro e originariamente. Originariamente ele é escuta, abertura para o aberto do ser, da vida. A escuta é do silêncio, daquilo que silenciosamente cresce e se enraíza no coração da vida, da *psikhé*. No coração da vida do homem cresce e se enraíza silenciosa outra vida, o *lógos*, para nele tornar visível os seus frutos. Os frutos, as palavras, conceitos, enunciados, discursos, pendem da árvore da vida. Por isso não são originariamente linguagem, pois a linguagem mesma cresce silenciosamente encoberta na terra até que encontre um meio para florir ou frutificar. E só no homem ela frutifica, pois somente ele pode abrigar na linguagem o ser.

No entanto, a linguagem pode também não frutificar, não tornando visível o recolhido de si mesma, que se recolhe em todo mostrar-se. No mostrar-se do *lógos*, portanto, o homem pode não recolher o recolhido, não acontecendo assim ausculta. Sem a ausculta obediente ele se encontra atravessado por um mundo de signos e palavras, permeado por todos os lados pelos discursos, mas, ao mesmo tempo, esquecido da linguagem. O *lógos* da alma humana é demasiado profundo porque a amplidão do

aberto é de tão grande alcance que não pode ser abarcado por nenhum horizonte no qual venha a se inserir. Isso mostra que o retiro vai estar sempre presente em todo vir à presença e que em nenhuma presença o ser está todo presente. Nem mesmo na presença do ausente o ausente é todo presença, toda clareza e luz, mas ausente mesmo, obscuro, indeterminado. E o obscuro não é o que não pode ser conhecido ou o que ainda não o foi, mas haverá de ser, devido ao poder desencobridor da razão; antes é o retraído em todo dizer e que linguagem nenhuma poderá dar conta, porque é o ser como o retraído que atrai o homem para dar-lhe um abrigo na linguagem. Mas no abrigo dessa casa, o ser é o estrangeiro que precisa sempre voltar a partir.

É por isso que, segundo Heidegger, “a pergunta pelo ser é, ao mesmo tempo, a pergunta pelo não-ser e pelo nada.”²⁶ Essa questão é para ele infinitamente mais profunda do que a questão do “ser ou não-ser” que comumente se compreende a partir das palavras do Hamlet de Shakespeare, que se refere apenas à conservação ou perecimento da vida humana. O *lógos*, sendo palavra para o ser, é ao mesmo tempo a palavra fundamental para dizer o não-ser, o nada, do qual participa, numa abertura, o *lógos* da alma humana. Recolher o *logos* é recolher o não ser de toda linguagem já instituída e consolidada em um conjunto de signos, imagens ou conceitos. Nisso que já está consolidado, o *lógos* vibra no seu clamor, nos sobrevindo de súbito como a lava de um vulcão em erupção, cobrindo o real já realizado com novas realizações, anunciando, com isso, o advento do seu retraimento. É o *logos* da alma, humana, o *légein*, que recolhe e abriga o *logos* retraído, trazendo-o à linguagem, o que mostra que o *légein* só pode recolher porque participa do retraído. Nesse movimento a linguagem é trazida à linguagem, perfazendo o homem o seu caminho como aquele capaz de “trazer a linguagem como linguagem para a linguagem.”²⁷

Sendo o caminho, o *lógos* é também o que desde o caminhar é tornado visível, vindo à presença. *Lógos*, portanto, é a palavra utilizada para dizer a presença, a superfície do ser, e também o profundo, como a hora e o lugar da cunhagem, no qual desde o corpo a corpo de uma forja as palavras são criadas para tornar visível o duro trabalho da sua própria urdidura. O que o *lógos* deve e precisa mostrar, através da escuta obediente do homem, é o lento e paciente trabalho de sua urdidura, do seu súbito irromper que, num salto, impõe-se à presença do homem.

²⁶ *Id., Ibid.*, p. 286.

²⁷ *Cf. Id., O caminho para a linguagem.* p. 192.

Na presença, portanto, o *lógos* mostra a ausência, o trabalho da sua própria urdidura, a sua lenta, paciente e silenciosa tecitura, como o rio que em silêncio “carrega sua fecundidade pobre, grávido de terra negra”²⁸, tão silencioso que parece estagnar-se. Mas o que parece estar estagnado, em um parado sem vida, de repente, num salto, explode em súbita presença, toda largada, despojada e entregue. Uma presença assim se eleva, irrompe, brota. O que era lento e silencioso então subitamente explode. Mas como isso é possível? Antes não parece tratar-se de duas coisas que se opõem e se contradizem? Lento, paciente, silencioso não se opõe a súbito, imediato e explosivo?

Se analisarmos os fenômenos onticamente parece que sim. Visto ontologicamente, no entanto, eles se complementam e perfazem um único fenômeno. O salto, sendo algo súbito e imediato, refere-se a um súbito dar-se conta daquilo que já vigorava, embora silenciosamente, e que, desde o seu muito repousar em si mesmo, num cultivo e numa fermentação, extrai a vida do que parece estar morto. A vida que salta não se opõe ao que parecia estar morto, sem vida; antes é a sua consumação, como vida rebentada. O que rebenta é em si mesmo uma explosão do vivo, embora se trate de um vivo que de tão parado e recolhido em seu próprio silêncio pareça estar morto. A morte assim entendida é a concentração do recolhimento, o pudor do que nunca se deixa expor por inteiro, reservando sempre para si um por vir, um por nascer que não descansa e não admite nenhum repouso. A explosão é, portanto, explosão do silêncio concentrado, que agora por gratidão precisa expor o que muito acumulou, abrindo no sertão da vida mais uma vereda da linguagem.

Saltar para o homem, portanto, não é pular para outra posição, mas dar-se conta da posição em que ele já se encontrava, escutando o silêncio nele recolhido. No salto o homem se encontra no mesmo lugar, embora não esteja aí do mesmo modo, pois se encontra agora transformado. Esse aí (da) é o seu lugar, como o lugar em que ele sempre está, embora sem o saber. A transformação, o salto, acontece no âmbito do saber, do perceber. Nesse saber, longe de conquistar conhecimentos e informações, o homem abre mão, tornando-se mais pobre, mais vazio, para assim entregar-se ao que nele nasce e saber do nascimento como aquilo que é o mais poderoso.

Saber do nascimento não é ter conhecimento dos processos de concepção e evolução do embrião e das fases do seu desenvolvimento e crescimento. Saber do

²⁸ MELO NETO, João Cabral. *Antologia poética*. p. 225.

nascimento e com ele admirar-se é dar-se conta do seu mistério, do seu enigma, conforme mostra Hölderlin no Hino ao Reno:

Um enigma é o puro nascimento.
 Nem o canto pode desvendá-lo. Pois
 Como principiaste, permanecerás,
 Por maior que seja a necessidade
 E a disciplina, o que mais
 Pode é o nascimento
 E o raio de luz que
 Vai ao encontro do recém-nascido.²⁹

Em seu poema Hölderlin não está falando de nenhum determinismo genético que estabeleceria desde o princípio, ou seja, desde o nascimento biológico, o que alguém deveria ser e como ele permaneceria ao longo da vida. O que o poema diz é que o mais poderoso é o que nasce, isto é, o que brota sem razão para brotar, subitamente irrompendo, explodindo em sua gratuita presença. “Como principiaste, permanecerás”: Com isso ele quer dizer que a vida sempre permanecerá o que ela sempre foi, uma explosão gratuita de presença, apesar da necessidade e da disciplina do homem em querer controlá-la e dominá-la, pois, mesmo nessa vontade de domínio e controle que o homem pretende impor vigora um modo de desencobrimento do ser explodindo em presença, que o impele a querer tudo sujeitar à sua vontade.

Isso pode ser observado, por exemplo, na tecnologia, que traz em sua essência uma compreensão instrumental do *lógos* que determina o seu operar como um instrumento para dominar e sujeitar o real aos fins práticos e utilitários do homem. Essa compreensão instrumental decorre do *lógos* mesmo e do seu modo de envio que convoca o homem para tudo acolher enquanto matéria-prima para o seu usufruto. No entanto, o *lógos* encontra-se encoberto enquanto modo de envio que efetua a composição (*Gestell*) de tudo o que aparece para o homem como fundo e reserva material, o que mostra que na linguagem tecnológica a essência mesma da técnica se vela. O *lógos* que vigora nessa lógica, portanto, não se deixa ver para o olhar tecnológico.

Lógos é nascimento porque é força de reunião, concentração e eclosão do vivo, que o *légein* humano traz à visibilidade. Do nascimento, como o maior e mais forte acontecimento, o homem pode saber, embora não o possa determinar e controlar. E por não saberem do nascimento e da sua força, os homens se comportam com o *lógos*

²⁹ *Apud* HEIDEGGER, Martin. *Hölderlins Hymnen*. p. 156.

“como quem não compreende tanto antes como depois de já ter ouvido. Com efeito, tudo vem a ser conforme e de acordo com esse *Lógos* e, não obstante, eles parecem sem experiência nas experiências com palavras e obras...”³⁰ No fragmento 72 Heráclito, assim como foi mostrado nesse trecho do fragmento 1, diz que os homens se afastam do *lógos* com que sempre lidam, “e por isso as coisas que encontram lhes parecem estranhas.”³¹

Mas no fragmento 115 ele diz que “a vida tem um *Lógos* que se aumenta a si mesmo.”³² Aumentar não é crescer no sentido de se agigantar, aumentar de tamanho, mas sim de se intensificar, atraindo, no seu recolhimento, o *légein* humano para trazê-lo à palavra. No silêncio do seu recolhimento, portanto, o *lógos* permite o crescimento de uma escuta, que vai crescendo, imperceptível, em torno da surdez humana, concedendo ao homem a possibilidade de falar com recolhimento. Para isso, conforme ele mesmo diz no fragmento 114, “é necessário concentrar-se na reunião de tudo, como a cidade na lei, e, com maior concentração ainda.”³³ O que tudo reúne é o *lógos*, inclusive a própria possibilidade de o homem concentrar-se em torno de si, enquanto vida que cresce e se intensifica.

Podemos então entender que o *lógos* (colheita) da alma é demasiado profundo, conforme diz o fragmento 45, porque a vida (a alma) “tem um *Lógos* que se aumenta a si mesmo”, conforme diz o fragmento 115? Desse modo haveria uma íntima relação entre a profundidade e o crescimento do *lógos* da alma humana? Se o *lógos* da alma humana aumenta a si mesmo, fazendo crescer e se intensificar no homem o seu tornar-se visível, isso mostra que de partida o homem está dele esquecido e afastado. E o *lógos* é demasiado profundo porque o homem não pode determinar como dele aproximar-se ou distanciar-se, podendo apenas recolhê-lo como aquilo que para ele se aproxima ou se afasta. O modo de recolhimento é a escuta, que só escuta com sabedoria e assim, verdadeiramente, se puder coletar na proximidade o afastamento, acolhendo assim a recusa do que nunca se oferece por inteiro.

³⁰ HERÁCLITO. *Os pensadores originários*. p. 59.

³¹ *Id.*, *Ibid.*, p. 79.

³² *Id.*, *Ibid.*, p. 89.

³³ *Id.*, *Ibid.*, p. 89.

Referências Bibliográficas:

- ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO. **Os pensadores originários**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis: Vozes, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. O caminho para a linguagem. In: **A caminho da linguagem**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____. *Lógica*. A doutrina Heráclito do *lógos*. In: **Heráclito**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.
- _____. **Heraklit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- _____. **Hinos de Hölderlin**. Tradução de Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, s.d.
- _____. **Hölderlins Hymnen: “Germanien und “der Rhein”**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999.
- _____. **Introdução à metafísica**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.
- _____. **Lógica: a pergunta pela essência da linguagem**. Tradução de Maria Adelaide Pacheco e Helga Hock Quadrado. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- _____. **Unterwegs zur Sprache**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.
- HEIDEGGER, Martin, FINK, Eugen. **Heraklit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1970.
- HEIDEGGER, Martin, FINK, Eugen. **Heráclito**. Tradução de Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Barcelona: Editorial Ariel, 1986.
- HÖLDERLIN, Friedrich. **Poemas (Bilíngue)**. Tradução de José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- MELO NETO, João Cabral de. **Antologia poética**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora – Sabiá, 1973.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

ENUNCIÇÃO

REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UFRJ

Sotaque: a voz da identidade

Soraya Guimarães Hoepfner*

Resumo: A perspectiva crítica sobre o discurso de crise da linguagem é o meu ponto de partida neste ensaio, que visa pensar especificamente a identidade na linguagem a partir de um de seus componentes mais explícitos: a língua e, nela, a partir de um de seus elementos mais misteriosos: o sotaque. Assim, era importante começar por dizer que esse exercício de pensar o sotaque prescinde de uma perda essencial e, ao contrário, tem uma premissa fundamental: a ameaça de perda, essa que é sempre iminente, sempre devastadora, é algo que, em verdade, jamais ou sempre existiu.

Palavras-chave: linguagem; língua; sotaque

Zusammenfassung: Mein Ausgangspunkt in diesem Aufsatz ist die kritische Perspektive über die Rede von “Krisis der Sprache”. Damit beabsichtige ich die Identität in die Sprache aus einer ihrer explizierten Bestandteilen zu denken — das will sagen: die Sprache selbst und in ihr *der Akzent* als ein der ihren geheimnisvolleren Bestandteilen. Zuerst musste es gesagt werden, dass, die Ausübung den Akzent zu denken, einen wesentlichen Verlust ablegt. Im Gegenteil aber, giebt es eine gründliche Voraussetzung: die Drohung eines Verlustes, immer da bestehend, etwas ist, dass nie oder sogar immer gegeben hat.

Stichworten: Sprache, Rede (Aussprache), Akzent.

Comumente, quando buscamos refletir sobre a nossa identidade, logo a pensamos através da conjunção de duas referências: de onde viemos e em que língua aprendemos a falar. Pátria e língua materna surgem respectivamente, assim como pai e mãe, como doadores de uma origem, uma base de onde nos lançamos na aventura de ser alguém. Esse traço binário de nossa identidade é o que de maneira geral nos permite afirmar uma determinada pertença, uma identificação. Assim e quase sempre, não importa o quanto migremos ou quantas novas línguas aprendamos: lugar e linguagem

*Radicalada em Berlim desde 2010, atua como tradutora e pesquisadora independente, tendo traduzido obras de Jean-Luc Nancy, Peter Trawny e, atualmente, tradutora da obra de Vilém Flusser escrita em alemão e francês a integrar as Obras Completas de Vilém Flusser, lançada pela 'E Realizações. Também colabora com o Instituto Martin Heidegger (Wuppertal Universität, Alemanha).

perfazem existencialmente uma espécie de arco de sustentação da narrativa que construímos de nós mesmos.

No entanto, diante das transformações na configuração de mundo ocorridas no último meio século, poderia se argumentar, que, assim como o binômio pai-mãe perdeu sua hegemonia como referência de núcleo familiar, pensar uma origem baseada em lugar-linguagem únicos já não mais corresponderia totalmente à realidade; essa não seria mais a matriz única de um indivíduo; se não biologicamente, decerto, socialmente. A formação dos novos blocos econômicos, o encurtamento das distâncias, por fim, aquilo que poderia se resumir no fenômeno da transnacionalidade, ou seja, a desfronteirização dos Estados a substituir paulatinamente a sólida ideia de nação – de onde se nasce – poderia ser apontada como um dos fatores de transformação da ideia de identidade, o que sem dificuldade podemos reconhecer nas novas gerações, tornadas mosaicos de culturas. Um segundo fator seria caracterizado pela informacionalidade, cujo um dos aspectos na língua reflete-se precisamente na adoção do inglês como *língua franca*. Esse idioma, como se sabe, constitui massivamente o campo semântico da nova tecnologia em seus infinitos acrônimos, expressões e termos que não mais se deixam traduzir ou que até dispensam localização¹. Deste modo, mesmo que aqui pareça que eu os elenque arbitrariamente, um novo binômio transnacionalidade-informacionalidade surge à primeira vista como capaz de abalar a estrutura parental sagrada do binômio lugar-linguagem, esse historicamente defendido pela tradição.

A defesa da tradição à qual me refiro diz respeito ao icônico apelo à essência da linguagem nutrido pelo pensamento ocidental, notadamente aquele encampado na filosofia de Martin Heidegger. De maneira geral, apoia-se fortemente na premissa da existência de uma crise, pensada a partir de uma determinada língua, o alemão. A linguagem² seria algo que está sempre em perigo, sob ameaça de perda essencial, de pulverização e apagamento, e somos, portanto, urgidos a proteger e a preservar tal essência, conforme ela se deixa experienciar na língua alemã. No caso específico de

¹No campo da tradução, denomina-se localização a “adaptação linguística e cultural de conteúdo digital aos requisitos e *locale* de um mercado estrangeiro.” (SCHÄLER, 2010). *Locale* é um termo que se estabelece com a informática e representa os fatores geolinguísticos que determinam o conjunto de normas e formatações para uma determinada variante linguística. Um mesmo idioma pode possuir várias locais, assim como uma *locale* pode ser compartilhados entre idiomas distintos. O fato de conceitos como *locale* e localização surgirem no âmbito da tecnologia da informação é extremamente relevante, mas infelizmente não cabe ser aprofundado neste ensaio.

² É importante frisar que língua e linguagem não são o mesmo, embora a limitação de vocabulário em alguns idiomas (alemão, inglês etc.) possa contribuir para obliterar os sentidos. Em todo o caso, a distinção não só é conhecida, mas crucial em Heidegger, muito embora ele cultive conscientemente ambiguidades.

Heidegger, a defesa da linguagem (HEIDEGGER, 2003), que se torna colateralmente defesa da língua e, ao menos inicialmente, esteve sempre acompanhada de uma defesa da “pertença ao solo”, vai se intensificar em sua relação direta com a poesia a partir do final dos anos 40³. De modo geral, esse discurso sobre a essência da linguagem iconizado por Heidegger vai ser, em diversas facetas, herdado pelos seus sucessores (Merleau-Ponty, Gadamer, Derrida etc.) e levado adiante, tendo sua influência estendida a todas as esferas do discurso das humanidades. Nesse mesmo momento de mundo acontece também a chamada “virada linguística”⁴ que dá corpo a uma ‘filosofia da linguagem’ como campo independente da analítica⁵.

No tocante ao discurso heideggeriano sobre a linguagem, que a sombra do nacionalismo nele existente tenha se dissipado nos discursos herdados, ao menos conscientemente, não quer dizer, porém, que a continuidade do argumento da perda/ameaça/necessidade de preservação na língua tenha ultrapassado com sucesso uma posição que permanece problemática: pois, como pode o essencial comportar a possibilidade de degradação? Não seria o caso de se pensar tão somente a sua fragmentação cuja possibilidade, precisamente, já estaria engendrada nessa própria essência? Essa perspectiva crítica sobre o discurso de crise da linguagem é o meu ponto de partida neste ensaio, que visa pensar especificamente a identidade na linguagem a partir de um de seus componentes mais explícitos: a língua e, nela, a partir de um de seus elementos mais misteriosos: o sotaque. Assim, era importante começar por dizer que esse exercício de pensar o sotaque prescinde de uma perda essencial e, ao contrário, tem uma premissa fundamental: a ameaça de perda, essa que é sempre iminente, sempre devastadora, é algo que, em verdade, jamais ou sempre existiu.

Jamais ou sempre quer dizer aqui: devido a sua própria natureza, a perda do essencial, deve também ser essencial, ou seja, deve habitar e partir da essência. Aquilo

³ A questão da linguagem atravessa todo o pensamento de Heidegger e não é possível abordá-la em detalhe neste ensaio. De maneira sintética, pode se dizer que ela passa por diversas fases, desde os escritos iniciais concernentes à lógica; a ênfase no discurso em Ser e Tempo; a maturação dessa perspectiva como um dizer de ser; e, mais tardiamente, a ênfase na relação com a poesia até, por último, a sua problematização no contexto da técnica.

⁴ Sobre o termo, ver a antologia organizada por RORTY (1967, 1992).

⁵ Ambos os momentos do pensamento ocidental, a consagração da filosofia da linguagem e o papel central da linguagem na filosofia de Heidegger e seus sucessores devem ser interpretados em conexão com um outro acontecimento de mundo crucial da época: o alvorecer da cibernética. O surgimento da ciência da comunicação e controle, conforme sintetizado por Norbert Wiener (1894-1964) vai influenciar decisivamente a narrativa heideggeriana da linguagem a partir do final dos anos 40. O interesse explícito de Heidegger pelo advento da cibernética, comumente relativizado ou até subestimado pela pesquisa acadêmica heideggeriana, foi o tema de minha tese de doutoramento (HOEPFNER, 2011).

que pertence à essência, ou seja, uma perda essencial não pode, portanto, exigir de nós enfrentamento; talvez, no máximo, um confronto com a questão, qual seja: pensar essa perda que, em termos heideggerianos expressa-se como um desarraigá-lo, como um diluir-se no outro e também na língua e no lugar do outro, mas sem em nada macular o essencial da linguagem. Seria, portanto, pensar que o essencial tenha estado sempre guardado, inquebrantável, e que mesmo a dita pasteurização, homogeneização e o dito desenraizamento em escala mundial, esses epifenômenos sintetizados na informacionalidade e transnacionalidade, seriam tão somente um problema menor ou problema nenhum; e o sotaque, aliás, se mostra como prova disso. O essencial na linguagem que se expressa na língua não se esvai na transformação das línguas nem nos refazerem do dizer. Nessa linha de pensamento, podemos vislumbrar a linguagem cada vez mais desnudada de suas vestes culturais rotas e pesadas para pensar o que ganhamos com essa ‘perda’. A perspectiva seria, para resumir, abraçar a perdição, ou talvez o que intui a filósofa Marcia Schuback: pensar a linguagem como “vibração de começo”, “desvencilhar a ideia de linguagem tanto das noções de instrumento, ingrediente, veículo de comunicação, como de convenção” (SCHUBACK, 2011, p. 93).

1. O essencial além da perda: o sotaque imperdível

Sob essa perspectiva, de desvencilhamento e vibração que parte da superação da narrativa do perigo da perda na linguagem, eu gostaria de propor uma reflexão em particular: pensar o traço essencial de nossa identidade na linguagem, a partir do fenômeno do sotaque, mesmo que difundido e difuso com a intensificação dos epifenômenos da transnacionalidade e informacionalidade. Assim, na aparição da identidade encenada pelo sotaque, a parentalidade de lugar e linguagem que se expressa na língua e que não se dissolve na sua miscigenação, nem na sua ‘contaminação’, se deixaria ver privilegiadamente. Neste ensaio, o fenômeno do sotaque para ilustrar a questão da identidade na linguagem diante das transformações de mundo vai ser pensado de maneira ainda mais particular, pois refere-se, como demonstrarei a seguir, à própria palavra com a qual o designamos tão unicamente na língua portuguesa.

Sotaque é aquilo que de maneira geral entendemos pela pronúncia característica, a entonação peculiar, o modo de falar de uma língua em uma determinada região geográfica. Em seu caráter revelador, o sotaque é um pronunciar que anuncia ao mesmo

tempo diferença e pertença. Sendo único e próprio de cada língua-local, manifesta-se sempre como um espelho de si, pois este soar que é próprio do meu lugar-linguagem aparece para mim e me faz aparecer como um soar ‘estranho’ quando eu incorporo uma língua diferente da minha. Entre conterrâneos, o sotaque não desaparece, mas também não transparece, resta latente para então aflorar a partir do outro ou no lugar e/ou língua do outro. É decerto muito mais que uma simples expressão cultural. Não se pode confundi-lo com o dialeto, o qual caracteriza-se por ser uma variedade linguística demarcada por um vocabulário próprio. Também não se pode reduzi-lo a uma questão puramente de ictos, o qual limita-se à acentuação e ênfase regidas e acordadas gramaticalmente dentro de cada língua, e que devem ser em geral respeitadas sob pena de ininteligibilidade. O sotaque transcende as tradicionais caracterizações lógico-gramaticais saussurianas⁶: como entoamos o nosso dizer perfaz a melodia própria, é o elo essencial de lugar-linguagem, que comumente revela conseqüentemente pátria e língua materna.

O sotaque, o levamos conosco; é quase impossível perdê-lo, extirpá-lo, pois enquanto *locus* na locução, se guarda numa região muito mais ao fundo de nosso modo de ser e, por isso mesmo, não importa quão bem dominemos a estrutura gramatical e a dicção de uma língua estrangeira, ele sobressai-se, sublinha e entrelinha o nosso dizer. O sotaque nos apresenta, nos entrega. Qualquer tentativa de eliminá-lo, além de muito provavelmente em vão, é no mínimo ignorante – ignora justamente esse confim que, de dentro do nosso corpo, evoca nossa identidade. Me fazer ouvir em minha pertença, por exemplo, no meu ‘falar cantado nordestino’, não importa quantas línguas eu fale, é o resguardo involuntário da minha identidade, incorporado, materializado na minha voz.

3. O soar da voz no pensamento do mundo

Para pensar o sotaque, é preciso, portanto, pensar a voz, que de há muito é um tema da filosofia. Já Aristóteles em sua *História dos animais* (2006), a descreve como algo distinto do ruído e igualmente distinto da linguagem: “Os homens emitem todos o

⁶ Mesmo apesar da célebre distinção feita por Saussure entre linguagem, língua e fala, e que ele tenha observado com admiração como os gregos antigos criaram uma notação de fonemas “perfeita”, onde cada som na cadeia fonêmica possui uma notação única e determinada, o que seria diferente nas línguas neolatinas, as questões saussurianas não se aproximam do que propriamente quer dizer o sotaque (SAUSSURE, 1995).

mesmo tipo de voz [*phōné*], mas não a mesma linguagem.” (536b). “A voz é certo som com significado...”, diz ele em *De Anima* (420b, 2010). Uma cadência particular na voz de uma determinada língua não estava obviamente no contexto da investigação aristotélica, mas obviamente não era algo ignorado ou desconhecido para ele nem para os gregos. De modo geral, é possível que a ideia moderna e acabada de sotaque não existisse apreendida em uma única palavra grega, mas em uma variedade de formas de expressar o caráter desse ‘soar estranho’. Nas *Coéforas* (2002), Ésquilo narra o plano de Orestes de disfarçar-se na aparência de um estrangeiro, dizendo “imitaremos a linguagem empregada próximo do Parnaso e o sotaque da língua de Fócida” (II, 560)⁷ para ultrapassar os portões e por fim assassinar sua mãe Clitemnestra e o seu padrasto Egisto, vingando assim a morte de seu pai, Agamenon.

O soar estrangeiro, o sotaque como traço da identidade é, por sua vez, algo diferente do tom⁸ da fala, a entonação expressa na acentuação gramatical que, sabidamente, já na língua grega era deveras importante e fundadora de sentidos. Em *Crátilo* (PLATÃO, 1988), Sócrates ressalta a Hérmogenes que “Inicialmente, no estudo do significado dos nomes, debes sempre contar com a hipótese de não ser raro acrescentarmos letras, ou suprimi-las, quando vamos designar uma coisa, ou deslocarmos os acentos” (399a). Essa observação é justamente ilustrada com a explicação sobre a origem da palavra ‘homem’ [*antropos*], que de acordo com Sócrates é uma transformação da frase “o que contempla e vê” [*anathrôn ha ópôpe*], em um substantivo, devido à “supressão de uma letra e acentuação [*oxútēs*] da última sílaba” (399c). O acento gramatical que desloca-se e produz novos significados corresponde à modulação de tons agudos e graves existente na estruturação gramatical de cada idioma. Essa acentuação é o que Aristóxeno, na *Harmônica* (1902) chama de continuidade [*synechís*], não sendo para ele simplesmente aleatória, mas sim uma regência de acentos que “segue uma lei natural” (p.185, versão nossa), ou seja, surge como necessidade da própria língua e não primariamente como convenção, sendo partilhada mesmo entre sotaques.

No livro *As línguas do paraíso*, o historiador Maurice OLENDERS (1989), em um estudo profundamente detalhado que toca as relações entre língua, religião e

⁷ O uso do termo ‘sotaque’ é obviamente uma interpretação apresentada pelo tradutor e adotada em diversos idiomas para o sentido de *glossa* no contexto do original.

⁸ Palavra originada em *tónos*, que por sua vez, de acordo com dicionários etimológicos, deriva de *teínō*, que tem o sentido de alongar, prolongar, estender. Ver *Etyma Graeca* (1890, p. 122).

ideologia de raça, aborda a questão entre sentido e sonoridade na língua hebraico, no contexto da eterna discussão sobre a autenticidade dos textos da Bíblia Sagrada. O fato de o hebraico ser uma língua na qual “nenhum caractere de vogal é inscrito”, resulta em que “a compreensão da bíblia hebraica é ligada às vogais.” (p.57). “Muda, a palavra hebraica se apresenta como um corpo obscuro, de significação oculta, que só pode ser descoberta no estalar da voz.” (*idem*). Olenders evoca a ideia de “melodia dos acentos” do padre e teólogo Richard Simon (1638–1712) ou de vogais como “alma das letras” (p. 56) na concepção de Spinoza (1632-1677) para falar das vogais como a alma no corpo da língua e apontar para o fato de a questão vocálica ter, portanto, “consequências teológicas e históricas” (p.57). O soar e o entoar que confere, altera e, na transferência da oralidade para a escrita, atesta sentidos é o elo de ligação entre filologia e filosofia, que Olenders faz suscitar.

No que diz respeito não somente à entonação que doa sentido, mas propriamente ao modo de soar, uma ideia aproximada de sotaque ainda entre os gregos encontra-se em uma das oratórias de Demóstenes, na qual Eubúlides pleiteia ser legítimo cidadão de Atenas, status concedido pela lei ateniense apenas àqueles filhos de pai e mãe atenienses. Eubúlides precisa, então, refutar como falsa e maldosa a acusação de que seu pai “falaria como estrangeiro [*exénizen*] (1304, 6, versão nossa)”. O sotaque estrangeiro de seu pai é segundo Eubúlides a base para a falsa acusação feita contra a autenticidade de sua cidadania e, por conseguinte, de sua identidade. A mesma passagem é usada como referência no famoso léxico inglês-grego LSJ para o verbete sotaque (*accent*): “ser um estrangeiro, falar com um sotaque estrangeiro” (1846, p. 1016).

Na filosofia contemporânea, seguindo a primeira ideia de diferenciação em Aristóteles, mas, sobretudo, investigando a conexão essencial entre voz e linguagem, DERRIDA (1967), por sua vez, retoma o problema da interpretação husserliana da relação entre *logos* e *phoné* para pensar a voz exterior e interior, mas sobretudo para pensar o que ele chama de a voz do ‘querer-dizer’⁹, o expressar-se que é “animado por uma voz” (p. 36, tradução nossa). Derrida não está interessado, obviamente, em dissertar sobre a particularidade do sotaque na voz, mas ao descrever o fenômeno da ‘voz fenomenológica’, que corresponde à possibilidade derradeira da consciência e que não se dá sem a corporeidade física constituída pela voz, o pensador francês indica de certo modo um caminho fenomenológico para pensar a identidade na voz: “A unidade

⁹ Sua tradução radical para o termo alemão *Bedeutung*, comumente traduzido como ‘significado’.

do som e da voz, o que permite que essa se produza no mundo como autoafecção pura, é a única instância que escapa à distinção entre intramundandade e transcendentalidade; é o que ao mesmo tempo a torna possível.”(p. 89). A voz que fala e que ouve a si: “A voz é a consciência” (ibidem).

De volta a Heidegger e no que se refere à questão da voz, não se pode dizer que o soar não seja de nenhum modo relevante para ele. Em um texto de 1960 e intitulado “linguagem e terra natal” (HEIDEGGER, 1983)¹⁰, o filósofo elege a poesia de Johann Peter Hebel (1760-1826) para dissertar sobre o caráter essencial da linguagem. Hebel não é uma escolha ao acaso; esse foi um poeta que escrevia no dialeto alemânico, falado, entre outras regiões, no sudoeste da Alemanha. É o caráter particular de sua poesia escrita em dialeto que o torna, assim, especial para Heidegger. No referido texto, o filósofo frisa uma importante distinção entre duas palavras na língua alemã que em geral significam o mesmo, dialeto: *Dialekt* e *Mundart*. Curiosamente, é a primeira, em sua relação direta com o grego *dialegestai*, que para Heidegger teria “mais a dizer” do que a última, contrariando sua habitual, ou mesmo cliché, preterição por palavras alemãs calcadas no latim. Em bom português, seguindo a diferenciação heideggeriana, eu poderia fazer a tentativa de traduzir então *Mundart* como um ‘linguajar’, em diferenciação ao *Dialekt*, dialeto. O linguajar, de acordo com Heidegger, designaria mais restritivamente “a anunciação e o caráter sonoro da língua” (p. 156). O *Dialekt* enquanto dialeto, por sua vez, seria “a origem da essência da linguagem”; o linguajar, enquanto modo de falar nativo, “não é somente a língua da mãe, mas a mãe da língua”. Esse caráter sonoro da língua pode ser muito bem entendido como sotaque. Mas nem tudo são flores, para Heidegger, já à época, as relações entre “linguagem, linguajar e língua materna, e terra natal” estariam “fora de ajuste”. O homem contemporâneo, “parece perder-se da linguagem para ele destinalmente atribuída e, nesse sentido, torna-se sem-palavras [*sprachlos*], muito embora nunca tenha se falado tanto e incessantemente ao redor do globo.” (p. 156-157). Que Heidegger evoque versos em alemânico para ilustrar a propriedade com que, por fim, se pode entender “linguagem como terra natal” (p.180) pode ser muito bem entendido como traço do seu nacionalismo exacerbado; mas, em última instância, me atenho a observar que muito embora o filósofo tenha maestralmente ilustrado, através do pensamento sobre a essência da linguagem, a grandeza da dificuldade de pensar o sentido de ser, sua visão

da modernidade e, conseqüentemente das grandes cidades como solo infértil em oposição à pertença ao solo da terra natal, deve ser colocada entre parênteses.

Na melhor das hipóteses, o pensamento de uma pertença ao solo assolada pelos estrangeirismos da modernidade ou pelo discurso raso da esfera pública é, se muito e se visto com bons olhos, um recurso de retórica. Reproduzi-lo ainda hoje e, sobretudo acriticamente, é fomentar um discurso no mínimo bizarro: vinculamos muito restritivamente a aparição do essencial da linguagem a uma determinada língua e, mais ainda, a um de seus modos. Além disso, nos inclinamos à ideia de que as transformações no uso e sentidos de cada língua teriam o poder destruidor. Ora, que nunca se tenha falado tanto para não dizer coisa nenhuma de essencial na esfera pública é precisamente o que garante a exclusividade do dizer poético. Não obstante, a rejeição ao discurso da banalidade, não pode nos levar a pensar que, porventura, somente dentro dessa estrutura rígida de condicionantes se expresse o sentido de ser. A reserva de Heidegger para com a modernidade é, para concluir o comentário, retórica, datada e, arrisco dizer, sintomática de certo senso comum que ele mesmo incessantemente critica; tem a ver com um típico lamentar-se pelo que acabamos de perder na história e revela muito mais a angústia típica do homem de cada época ante as transições imediatas de mundo. Assim, dá a impressão de aceitável, por exemplo, ao lamentar intelectual de que ninguém seja mais capaz de escrever uma tese como *Ser e tempo*, ou que o inglês esteja a desfigurar todas as línguas; enquanto seria risível, por outro lado, lamentar que já não sejamos capaz de escrever um ‘obra’ como *A república*, ou que o latim tenha, não só morrido, mas se ‘corrompido’ em diversas línguas neolatinas. O exagero da segunda lamentação torna-se mais evidente o problema em questão. A ‘deterioração’ sentida apenas mais fortemente do imediato, nas imediações do epicentro da transformação que gera a mais recente perda, naquilo que acabou de passar, não diz nada mais sobre o essencial do que, precisamente, a intuição de que nele habita e dele aflora uma espécie de perda imperdível, contra a qual nada temos a remediar.

4. O modo de ser como modo de soar

O sentido do imperdível talvez se mostre no sotaque, enquanto modo de soar da língua que corresponde a um modo de ser e, nisso, guarda, portanto, um vínculo com o

essencial da linguagem. O sotaque seria, então, um traço de essencialidade que, tal qual a própria poesia, supera o reino do certo ou errado, da lógica formal. Seria absurdo pensar, por exemplo, que esse ou aquele modo de soar possa ser falso ou verdadeiro, correto ou incorreto. Não obstante, é interessante observar como um determinado ‘sotaque’ pode ser instaurado como ‘padrão’, ao modo de imposição cultural, que evolui para adquirir, a ideia de naturalidade entendida como legitimidade dominante, travestida de ‘neutralidade’. Por exemplo, no caso do telejornalismo brasileiro, trata-se do famoso “padrão global”, uma forma ligeiramente abrandada do sotaque carioca que ao longo de décadas consolidou-se como estilo de locução tão onipotente, que chega a ser reproduzido mesmo por nativos de outras regiões em seus noticiários locais, ao ponto de qualquer tentativa de se fugir dele causar imediatamente ruído¹¹ ao telespectador.

Assim, a locução telejornalística, mesmo nos confins do agreste nordestino é sempre empostada: uma locução deslocada que falseia (em vão) o tom para não ser fora do padrão; para não interferir na notícia. A questão do sotaque no telejornalismo, permite ilustrar a relevância do fenômeno na formação e expressão da identidade comum, como também as relações de poder que transitam no âmbito da própria da voz e da fala. O abrandamento ou ocultamento de outros sotaques funciona à primeira vista como uma padronização que visa promover a igualdade através da eliminação das diferenças. O que se opera, no entanto, é um apagamento de identidades, que perdem a sua voz; tornam-se comunidades sem representatividade. O mais perturbador, porém, não é o fato de regionalidades se identificarem e se validarem a partir de um lugar matriz dominante, mas é que passem a se estranhar e desvalidar a si mesmas, além disso. Não por acaso, em alemão, aliás, a mesma palavra, *Stimme*, designa homonimamente voz e voto; ter voz é essencialmente um elemento de aparição e de poder.

5. Sua voz: o sotaque português

E o que pode e o que faz aparecer minha voz? Pode anunciar minha identidade, entoada no meu sotaque, pode afirmar uma determinada pertença e diferença. Na língua

¹¹Há, obviamente, exceções. Para citar, o jornalista pernambucano Geneton Moraes Neto (1956-2016) figura entre os poucos profissionais que, já nos anos 80, ousava causar ruído em horário nobre, ao entrevistar grandes personalidades no Programa Fantástico da TV Globo, com o seu ‘carregado’ sotaque nordestino.

portuguesa se passa, além de tudo, um aspecto curioso: a palavra sotaque, com a qual nos referimos a essa entonação identitária, é extremamente peculiar. Em praticamente todas as línguas ocidentais imperam variações da mesma origem no latim ‘*accentus*’¹²: francês [*accent*], espanhol [*acento*], italiano [*accento*], basco [*azentu*] etc. O mesmo ocorre em línguas não derivadas do latim, como o inglês [*accent*], finlandês [*aksentti*], o russo [акцент], até mesmo o turco [*aksan*] e o próprio alemão [*akzent*]¹³ adotam correntemente a matriz latina. Também em sua maioria, essas línguas fazem uso da mesma palavra para referirem-se ao substantivo ‘acento’¹⁴ no sentido de acentuação, enquanto no português corrente sotaque e acento estão claramente dissociados.

E o que significaria o fato de tantas línguas recorrerem ao latim, e como interpretar a peculiaridade do português que foge à regra e adota para si uma palavra que, de acordo com os dicionários, tem “origem obscura”¹⁵? À primeira pergunta, no tocante à adoção generalizada da matriz latina e, considerando a ausência de um equivalente exato no grego, como brevemente demonstrado anteriormente, poderia isso indicar algo sobre a própria ideia de sotaque, no sentido de se pensar como a palavra-valor se instaura num determinado tempo de mundo, a exemplo de palavra-valores como hereditariedade, também herdada dos romanos? Ou seja, o domínio do termo

¹² De acordo com dicionários de etimologia, ‘*Accentus*’ deriva de ‘*accinō*’ (eu canto), e tem, além do sentido de acentuação, o sentido de som estridente, como o som da trombeta. Ver: *A Latin Dictionary* (1879). No entanto, a palavra não consta entre as variações do verbo *canere* (cantar), elencadas na obra seminal de VARRO (1938, p. 242), que por sua vez descreve *canere* como sedo originada em *Camena* (Camenas, as musas), “com a troca do M pelo N”. *Accentus* consta, no entanto, do dicionário de etimologia grega latina, como “sinal, explosão, acento, tom” e a palavra é atribuída ao verbo *canere*, que segundo essa fonte seria irmanada do grego *καη* [som], como em *καη-αχη* [som estridente]. Ver: *An Etymology of Latin and Greek*. (p. 48, 1882).

¹³ O equivalente germânico para ‘*Akzent*’ seria ‘*Betonung*’ (entonação). No entanto, impera o uso corrente do vocábulo de origem latina para expressar o sentido preciso de sotaque. No alemão, aliás, há também a expressão ‘*gebrochene Sprache*’ ou ‘*gebrochenes Deutsch*’ [língua quebrada, alemão quebrado, traduzindo-se literalmente], mas o sentido, contudo não é o mesmo de sotaque; refere-se mais especificamente ao domínio precário da regência gramatical.

¹⁴ Gostaria de enfatizar que neste ensaio não discuto o sentido de ‘acento’ = acentuação, designado homonimamente. O acento, que deriva do grego *προσῳδία* (prosódia) refere-se exclusivamente à ênfase e inflexão dada a determinadas sílabas, que produz o “som que acompanha as palavras” [*ad-cano*], em suas variações grave, agudo, circunflexo e também dando origem já na gramática grega ao que chamados de oxítonas, paroxítonas, proparoxítonas etc. (SMITH, 1920).

¹⁵ Até o fechamento desse ensaio, não encontrei nenhum dicionário que apontasse uma origem etimológica para a palavra sotaque. A palavra é descrita de modo geral como “inflexão particular da voz que caracteriza um indivíduo, uma região” (DICCIONÁRIO MANUAL ETYMOLOGICO DA LÍNGUA PORTUGUEZA, 1890, p. 1124). Há ainda outro sentido antigo, em desuso, sobretudo no Brasil, de “remoque, dito picante” (NÓVO DICCIONÁRIO DA LÍNGUA PORTUGUÊSA, 1899, p. 555). Admite-se ainda um sentido de uso no candomblé: “Conjunto de versos cantados que são dirigidos a alguém malquisto, presente no barracão, para que deixe a casa de culto” (DICCIONÁRIO HOUAISS, 2001). O *Novo Dicionário Português-Latino* (1884, p. 841) é extremamente sintético e descreve o verbete apenas como “apodo” (zombaria, escárnio), sem nenhuma referência a outros sentidos. O mais antigo dicionário de português traz a seguinte descrição “*Sotâque*: Dito gracioso, ou picante, particularmente de gente bayxa.” (VOCABULARIO PORTUGUEZ E LATINO, 1720, p.739).

latino tem algo a nos contar sobre a estrutura de formação de identidade do próprio Ocidente? No tocante à dissociação operada no português entre acento e sotaque, o que a obscuridade etimológica dessa última pode nos fazer pensar sobre a própria identidade engendrada na língua portuguesa e, por conseguinte, brasileira?

Minha investigação preliminar deparou-se com a consistente ausência de uma referência etimológica em diversas fontes consultadas e, embora uma afirmação contundente só possa surgir de um trabalho aprofundado de pesquisa filológica, arrisco apresentar a seguinte hipótese excêntrica: sotaque teria origem no árabe, como um estrangeirismo sonante adotado pelo português a partir do dizer صوتك¹⁶ [so:tā'ka-¹⁷], que significa em árabe, literalmente: “sua voz”. De modo simples: ‘sua voz’ soado em árabe daria origem à palavra sotaque.

A ideia pode ser excêntrica, mas não de todo implausível. A influência de arabismos na formação da língua portuguesa é de há muito conhecida, embora sua verdadeira extensão continue a ser subestimada, pelo menos na visão do pesquisador Adalberto Alves, que em seu *Dicionário de Arabismos da Língua Portuguesa* (2013) reuniu mais de dezoito mil verbetes em português, segundo ele originados no árabe. É muito provável que a coletânea de Alves não possa ser cientificamente validada em seu todo¹⁸, mas o que ele descreve como um processo de “obnubilação etimológica” a qual almejaria levar a cabo o “apagamento da *mácula* árabe da língua dos vencedores cristãos” (p. 13) não é uma inverdade histórica. Para Alves os dicionários portugueses “repetem acriticamente e, de um modo geral, sobretudo as falsificadas etimologias, nos tais *arabins* e *arabregos*, congeminadas a séculos pelos monges da Idade Média”. (p. 14). *Arabins* e *arabregos* é a maneira jocosa como Alves denuncia os arabismos negados e atribuídos ao latim ou ao grego.

Em comparação a outras línguas neolatinas, o português superaria em muito a abertura ao árabe, o que é comprovado num resumo do estudo comparativo detalhado por KIESER (1992), demonstrando a quantidade superior de arabismos no português, comparado ao espanhol, catalão e italiano. O pesquisador vai além e denota também a influência de “arabismos semânticos” e de “decalques linguísticos”, nas muitas ondas de

¹⁶ Esta é uma transliteração aproximada, baseada na IPA.

¹⁷ O linguista egípcio Ahmed Shalabi cedeu gentilmente a gravação frase “sua voz” em árabe, acompanhada de uma breve explicação em inglês. Ver https://drive.google.com/drive/folders/0B6_5AoGZc8g0WUhNSEZMMXZDR2c?usp=sharing. Ahmed Shalabi (<http://www.linkedin.com/in/ahmed-shalabi-68617924>).

¹⁸ A resenha de Brian Head (2015) faz críticas pesadas à falta de observação de princípios básicos de etimologia.

infusão do árabe no português, em amostragens precisamente quantificadas por ele, do séc X ao séc XIX, com picos claramente visíveis nos séc. XIII e XVI. Para Kieser, a influência árabe se estende até a formas peculiares do português, como a sintaxe de nossas expressões de cortesia.

Tendo essa influência em mente, a semelhança incontestável da sonoridade de “sua voz” dito em árabe com a palavra “sotaque” em português torna-se uma hipótese para uma origem etimológica que encontra eco na nebulosa relação histórica da língua portuguesa com sua herança arábica. O que me interessa, no entanto, é o fato dela servir à reflexão, ao expor o jogo identitário duplo do sotaque, no particular da palavra portuguesa: o entranhamento negado do outro dentro de si e o estranhamento afirmado de si no outro, o fenômeno conjugado performativo no sotaque. O outro, à força de sua presença indesejada e constante, é apropriado, permanece contudo estranho no soar e no imaginário, alimentado pela nossa necessidade de afirmação. O outro se demora e se habitua, entranhado e estranho.

Aventurar uma origem árabe para a palavra portuguesa sotaque não carece, no contexto desse ensaio, de chegar a uma conclusão científica, pois aqui está em jogo apenas trazer à luz o curioso fenômeno do espelhamento essencial da identidade operado no modo de soar as línguas, ilustrado especialmente na ideia de que ao dizer sotaque em português, a cada vez eu entoo “sua voz” dito em árabe. Trato apenas de evocar o caráter sonoro da linguagem como a voz da identidade. Assim, a palavra que a língua portuguesa escolheu para expressá-lo, precisamente por causa de sua obscuridade etimológica, parece ilustrar perfeitamente como se guarda ainda mais profundamente a nossa identidade, desconhecida na língua ou irreconhecível na linguagem.

No contexto do hoje, que as transformações de mundo operem novos entranhamentos e estranhamentos que desafiam cada vez mais a preservação pura de cada língua pode parecer assustador, mas em nada nos assola ou nos faz perder a pertença ao solo. Sempre houve e sempre haverá a manifestação do raso, do medíocre, agora apenas amplificado pelas possibilidades globalizadas do medium informacional. Sempre haverá ainda, como nos acompanha há mais de dois mil anos, a manifestação do poético, da literatura, assim como do sagrado, do mítico, do filosófico, de cujas quantidades não se pode fazer conta, sob o pretexto de se atestar com isso um perigo. As transformações nos dizeres do mundo que, em última instância, operam

transformações identitárias, são afloramentos de ser e devem portanto, também na sua precariedade, continuar a jorrar veios de sentido essencial.

No sotaque imperdível, mais ainda, aflora insubordinadamente a minha recusa ao assujeitamento e à conformidade ao outro, sem que nem mesmo eu tenha domínio sobre isso. É uma espécie de rebeldia essencial que, devido à sua complexidade, desafia até mesmo o futuro do nosso processo de amalgamento, definitivo e irrefreável, com a máquina¹⁹. O sotaque permanece, portanto e através dos tempos, o meu anunciar-me no outro, o outro que se reconhece e se afirma na minha diferença, o meu anunciar da diferença da identidade que renuncia à mesmidade e, nesse entranhamento ><estranhamento: a única comunidade possível. É curioso pensar que a minha voz na fala do outro quer dizer a experiência mais própria de que sou eu mesma o meu lugar, quanto mais eu me desloco para fora dele. A experiência do sotaque assemelha-se, assim, ao deslocamento e estranhamento essencial heideggeriano; o mais íntimo e próprio vibra ainda mais forte mundo afora, e assim, também ou principalmente, na palavra do outro, em palavras. Não, nem tudo está perdido.

Referências bibliográficas:

- A GREEK ENGLISH LEXICON. H.G. Lidell, R. Scott. H. S. Jones (Ed.) Londres: Oxford Press, 1996.
- A LATIN DICTIONARY. Charles T. Lewis, Charles Short LLD (Ed.) Oxford: Claredon Press, 1879.
- ARISTOXENUS. **The Harmonics of Aristoxenus**. Trad. Henry S. Macran. Oxford: Claredon Press, 1902.
- ARISTÓTELES. **História dos animais**. Trad. Maria F. S. e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.
- _____. **Sobre a alma**. Trad. Ana Maria Lóio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.
- DEMÓSTENES. **Against Eubulides. Private Orations**. Trad. A.T. Murray. Londres: Harvard U. Press, 1939. p. 244-245.
- DERRIDA, Jacques. **La voix et le phénomène**. Paris: PUF, 1967.
- DICCIONÁRIO MANUAL ETYMOLOGICO DA LINGUA PORTUGUEZA. Adolpho Coelho (Org). Lisboa: Plantier, 1890.
- DICIONÁRIO HOUAISS DA LÍNGUA PORTUGUESA. Antonio Houaiss (Ed.), São Paulo: Objetiva, 2001.

¹⁹ Há um número incontável de pesquisas no campo interdisciplinar da biomédica, engenharia e informática dedicadas à solução do problema da previsibilidade de algoritmos de reconhecimento de voz, componente fundamental no progresso da interação homem-máquina, diante da questão do sotaque. Para citar, no entanto, uma publicação introdutória relevante, ver *The meaning of intonational contours in the interpretation of discourse* (PIERREHUMBERT E HIRSCHBERG, 1992).

- ÉSQUILO. **As Coéforas**. Trad. Lôbo Vilela. Lisboa: Editorial Inquérito, 1939 (E-book, 2002).
- ETYMA GRAECA. Edward Ross Wharton (Ed.). London: Percival & Co., 1890.
- PLATÃO. **Teeteto e Crátilo**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 1988.
- SCHÄLER, Reinhard. Localization and Translation. In: **Handbook of Translation Studies**. Vol I. Yves Gambier, Luc van Doorslaer (Ed). Amsterdã: John Benjamins, 210. pp. 209-215.
- HALSEY, Charles S. **An Etymology of Latin and Greek**. Boston: Ginn, Heath & Co, 1882.
- HEAD, Brian F. [Recensão a] ALVES, Adalberto. Dicionário de arabismos da língua portuguesa. **Humanitas**. N. 67, 2015. pp. 221-320.
- HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. GA 12. Trad. Marcia C. Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____. **Sprache und Heimat**. GA 13. Aus der Erfahrung des Denkens. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1983.
- HOEPFNER, Soraya Guimarães. **Filosofar em tempos de informação**. Tese de doutoramento em filosofia pelo Programa Integrado de Filosofia UFPB-UFPE-UFRN, 2011.
- KIESER, Reinhard. **A propósito dos arabismos na língua portuguesa**. Manuscrito datilografado digitalizado. 1992. 19 pp. Acessado em maio de 2017. Disponível em: <https://opus.bibliothek.uni-wuerzburg.de/frontdoor/index/index/docId/6865>.
- NÓVO DICCIONÁRIO DA LÍNGUA PORTUGUÊSA. Vol II. Candido de Figueiredo (Org). Lisboa: Ed. Tavares, 1899.
- NOVO DICCIONÁRIO PORTUGUEZ-LATINO. 2ª. Ed. Manoel Bernardes Branco (Org). Lisboa: Livraria Ferreira, 1884.
- OLENDERS, Maurice. **Les langues du paradis**. Paris: Gallimard/Seuil, 1989.
- RORTY, Richard (Org.) **The Linguistic Turn: Essays in the Philosophical Method**. Chicago Press, 1992.
- SAUSSURE, Ferdinand. **Curso de linguística geral**. 26ª ed. Trad. Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix: 1995.
- SCHUBACK, Marcia Sá Cavalcante. A língua do começo. In: **Olho a Olho: ensaios de longe**. Rio de Janeiro: Viveiro de Castro, 2011.
- SMITH, Herbert Weyr. **A Greek Grammar for Colleges**. American Book Company, 1920.
- VARRO. **On the Latin Language**. London: W. Heinemann, 1938.
- VOCABULARIO PORTUGUEZ E LATINO. Vol VII. Pe. D. Raphael Bluteau (Org). Lisboa: Oficina de Pascoal da Sylva, 1720.

ENUNCIÇÃO
REVISTA DO PROGRAMA DE
PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UFRJ

Algumas palavras sobre a investigação heideggeriana

Tito Marques Palmeiro*

Resumo: Estudaremos a investigação heideggeriana procurando mostrar o papel central nela desempenhado pela questão da medida do habitar humano. Nosso estudo terá como marcos principais os cursos sobre Hölderlin que discutem de maneira mais aprofundada o poema “No azul adorável”, que introduz essa questão no início de sua segunda estrofe: o curso de 1934-1935, sobre a “Germânia” e “O Reno”, e o de 1942, sobre “O Ister”. Veremos que o encontro de Heidegger com essa questão determinará uma mudança decisiva no sentido de sua investigação.

Palavras-chave: Heidegger, medida, contexto, nós.

Résumé : Nous étudions le sens de la recherche heideggerienne afin d’y déceler le rôle joué par la question de la mesure de l’habitation humaine. Notre étude aura pour balises les deux cours sur Hölderlin qui s’approfondissent le plus dans le poème “En bleu adorable”, qui introduit cette question au début de son deuxième strophe: le cours de 1934-1935, sur la “Germanie” et “Le Rein”, et celui de 1942, sur “L’Ister”. Nous cherchons à montrer que la rencontre de Heidegger avec cette question est responsable pour un changement décisif dans le sens de son investigation.

Mots-clés: Heidegger, mesure, contexte, nous.

Uma estranha questão pontua a obra de Heidegger: a questão da medida do habitar humano. Sua presença é em grande parte indireta porque se dá, sobretudo, através de propostas, ricas e inesperadas, falando do conhecimento e de suas medidas, da medida do sagrado e da desmesura da dominação da técnica, do papel da poesia em nosso habitar ou ainda de outros temas e problemas associados. No entanto, a nos concentrarmos nos caminhos que se abrem a partir da medida do habitar humano, perde-se de vista seu caráter de questão. Isso é realmente problemático porque nela se concentra muito daquilo a que associamos o nome “Heidegger”. Seu papel central para a investigação heideggeriana antecede sua formulação explícita, que ocorrerá mais de

* Professor adjunto do departamento de filosofia da UERJ.

duas décadas após os primeiros cursos de Friburgo. Esse estranho estado de coisas se refletirá neste estudo, pois ele não procurará “provas materiais” para estabelecer o sentido dessa questão, ligadas ao modo como ela teria sido tratada em tais ou tais textos, escritos em tais ou tais datas. *Textos* e *datas* fornecem testemunhos de como uma questão teria sido discutida por um autor, assim como de sua evolução na obra, mas não permitem compreender aquilo que estudaremos nas próximas páginas, e que são os *motivos* em jogo na investigação, nem sempre ditos.

Nosso intuito é nos aproximarmos da investigação heideggeriana sem esgotar a diversidade de caminhos pelos quais ela se fez. Essa aproximação se manterá a uma relativa distância para guardar aquilo que lhe é próprio. Por esse motivo, não procuraremos resumi-la em uma fórmula definitiva, mas dizer apenas três palavrinhas a seu respeito. Palavras que, à distância, desenham seus contornos gerais. Ora, estabelecer limites (*péras*) ou demarcar (*horizein*) é parte essencial da tarefa da filosofia desde os esforços decisivos de Platão e Aristóteles em sua busca por definições (*horismós*), mas nosso estudo seguirá apenas nos motivos pelos quais a investigação heideggeriana se desenvolve, e que remontam a três palavras, *contexto*, *medida* e *nós*. Temos aqui apenas palavras, meras palavras, palavras nuas, simples letras e sons que não chegam a formar uma frase ou algo que prometa uma compreensão, mesmo que parcial. No entanto, como veremos nas páginas que se seguem, elas permitirão que acompanhem uma pequena parte do movimento da investigação heideggeriana.

1. O estabelecimento da investigação heideggeriana

Começamos a nos aproximar da investigação se levarmos em conta uma questão com a qual ela repetidamente se defronta no seu início: a da *possibilidade da filosofia*¹. Esta questão é estudada em cursos que tratam dos mais diversos temas, indo da obra de Aristóteles à vida religiosa, e a discussão desses temas se dá como um exercício das possibilidades da filosofia. Heidegger não estuda assim a filosofia como um especialista que, de maneira calma e distanciada, estabelecesse seu rol de características, suas noções fundamentais e problemas perenes, pois o que se encontra em jogo são as

¹ O curso de 1919, *Para a determinação da filosofia* (GA 56 e 57), é inteiramente dedicado à questão da filosofia, mas ela é também discutida em cursos iniciais, como nos de 1920, *Fenomenologia da intuição e da expressão* (GA 59) e *Filosofia da vida religiosa* (GA 60), e naquele de 1921, *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles* (GA 61).

possibilidades que ela abre para o desenvolvimento de sua própria investigação. Ele também não toma a filosofia como a depositária de valores tradicionais porque considera que ela não se situe à parte das mutações radicais que afetam o mundo: é nela, aliás, que se deve procurar compreender a possibilidade de toda radicalidade, já que a investigação filosófica é aquela que vai à raiz dos problemas. Para compreender os problemas efetivamente, em sua radicalidade, não é suficiente desenvolver um discurso conceitual como nos grandes momentos de nossa tradição, mas deve-se repensar o esforço filosófico tradicional de formação de conceitos. Conceitos não pairam em um céu de ideias, mas se encontram intimamente relacionados com as experiências que os originaram. Por este motivo, a filosofia não deve se dirigir ao que procura investigar pensando-o sob a forma de um *ob-jectum*, uma representação isolada e colocada diante do intelecto, pois não se compreende um problema radicalmente ignorando o contexto a partir do qual ele se dá. Com essa referência ao *contexto*, surge a primeira palavra que contribui para o contorno da investigação heideggeriana: é ela que nomeia sua motivação central enquanto investigação fenomenológica.

No curso *Problemas fundamentais da Fenomenologia* (GA 58), de 1919-1920, Heidegger fará uma importante observação acerca do contexto. Ao invés de considerar que nada se possa dizer a seu respeito — porque a investigação apenas poderia tratar de *ob-jetos* bem definidos, recortados, isolados do vago contexto que os envolve —, ele mostrará que a questão da possibilidade da filosofia requer que precisemos o sentido do contexto.

O domínio de emergência não nos é dado. Não aprendemos nada a seu respeito a partir da “vida prática”. Ele é distante de nós, e devemos aproximá-lo de nós metodicamente. Assim: 1) O domínio de emergência, o domínio de objetos da filosofia não se encontra dado na “vida em si”. 2) Ele apenas pode ser alcançado por um método científico. (...) O domínio de emergência essencialmente não é dado na vida em si. Ele deve ser apreendido sempre de novo. Daí as sempre novas tendências “radicais” da filosofia ao longo de sua história².

²*Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58), p. 203: “Das Ursprungsgebiet ist uns nicht gegeben. Wir wissen nichts von ihm aus dem ‘praktischen Leben’. Es ist uns fern, wir müssen es uns methodisch näher bringen. Also: 1) Das Ursprungsgebiet, das Gegenstandsgebiet der Phänomenologie ist im “Leben an sich” nicht gegeben. 2) Es ist nur durch wissenschaftliche Methode zu erreichen. (...) Das Ursprungsgebiet ist wesensmäßig nie gegeben im Leben an sich. Es muß immer von Neuem erfaßt werden. Daher die immer neuen ‘radikalen’ Tendenzen in der Philosophie im Laufe ihrer Geschichte”.

O contexto é chamado por Heidegger de “domínio de emergência” por ser *motivador* para a investigação, não sendo, portanto, inacessível. Por motivar a investigação, o contexto é o lugar em que sua radicalidade se radica. Radicalidade esta que é tão mais decisiva por escapar àquilo que é imediatamente próximo, frequente e comum. Tal é o caso do que Heidegger chama de “vida prática”, na qual nos encontramos na maior parte do tempo, presos em ocupações. O sentido derivado desse imediato se torna mais claro na expressão “vida em si”, que tanto exprime o caráter irrecusável e imediato da vida, que nos envolve e concerne a todos, quanto a obscuridade do que é fechado no “em si”. Assim se pode dizer que o *contexto* se diz de duas maneiras, pois é tanto o *contexto imediato* da vida, no qual surgem os problemas a serem investigados, quanto o *contexto originário*, que concerne a radicalidade da investigação. Enquanto vizinhança imediata, ele constitui seu ponto de partida, com os fenômenos a serem interrogados; mas, para efetivamente interrogá-los, a investigação deve se dirigir ao contexto enquanto um “domínio de emergência”. Ora, nenhuma dedução permite passar do dado imediato à radicalidade do originário, e todo o problema da investigação filosófica reside nessa passagem. O importante a ser sublinhado nesse breve trecho é que ele indica a necessidade de assegurar algo paradoxal: que, partindo do contexto inicial, a investigação deve assegurar o acesso a um contexto originário que jamais pode vir a ser definitivamente apreendido, pois com isso ele se transformaria em um simples dado. Assim, Heidegger explicitará o *problema produtivo* que o contexto coloca para a investigação filosófica ao afirmar que ele, enquanto originário, deve ser apreendido sempre de novo (“*immer von Neuen erfasst werden*”)³. A investigação é movida por um contexto que sempre lhe escapa, mas ao qual deve continuamente se dirigir.

Além do *contexto*, uma segunda palavra nomeia uma importante motivação da investigação: *nós*. Isso ocorre porque investigar não é um meio provisório para mapear o campo do conhecimento; um mero instrumento que, idealmente, seria descartado quando completada a tarefa de mapear o campo do conhecimento. A investigação não é um procedimento sem peso, fundada na fantasmagoria do observador imparcial do conhecimento, um observador sem qualidades, história ou pluralidade. O contexto *nos diz respeito*, o que significa que a investigação, também. Ora, como então se poderia precisar o sentido desse “nós”? Não se trata de dar, de imediato, uma resposta a essa

³*Ibid*, p. 203.

questão, pois a investigação heideggeriana não surgiu pronta, como se tivesse, desde o início, uma posição fechada a respeito dos temas que a motivam – pois, se fosse realmente este o caso, eles não poderiam motivá-la. A palavra “nós” é um motivo que, inicialmente, opera em sua recusa da subjetividade moderna, e explica a necessidade de repensar nossa situação (*facticidade*) e nossa relação com os outros (*ser-com*).

Os motivos anteriores se encontrarão associados na terceira e última palavra anunciada: a *medida*. Ela não constitui um padrão abstrato ao qual estariam submetidos mecanicamente “nós” e “contexto”, mas indica o modo pelo qual a investigação filosófica deve se dirigir ao contexto. Ela deve dar continuidade à nossa relação cotidiana com o contexto imediato, no qual compreendemos e medimos os fenômenos. É por esse motivo que Heidegger dirá em seu curso de 1924-1925 sobre *O Sofista de Platão* que:

metrein, medir [*messen*], determinar [*bestimmen*] é o modo pelo qual o *Dasein* torna algo compreensível [*verständlich*] para si⁴.

Essa afirmação não associa o medir ao humanismo solipsista, abertamente reivindicado na repetida expressão “O Homem é a medida de todas as coisas”⁵, porque não somos proprietários da medida pela qual medimos o que aparece. Nós apenas correspondemos ao caráter diretivo (*leitend*) do contexto. Investigar é procurar corresponder à medida do contexto. Por esse motivo, a medida não surgirá como uma questão autônoma, mas constitui apenas uma adjetivação. Ela exprime, então, apenas o modo *apropriado* (“*angemessen*”, de medir, “*messen*”) pelo qual nosso comportamento já sempre se encontra acordado ao contexto, modo que deve ser mantido quando do desenvolvimento da investigação filosófica.

2. Questionar é tomar uma medida

Uma importante transformação no contorno da investigação heideggeriana ocorrerá quando essas palavras serão explicitamente questionadas em textos das décadas de 1930-1940. Nos primeiros cursos, a medida exprimia apenas a necessidade de a

⁴Platon: *Sophistes* (GA 19), p. 87.

⁵Essa forma corrente de citar o dito de Protágoras procura mostrar as raízes gregas do humanismo, mas, como Heidegger notou em seu *Nietzsche*, nela se omite sua parte final, que evidencia que o medir humano se dá por relação *ao que é ou não é*.

investigação encontrar o método de acesso apropriado ao contexto, mas isso se alterará ao longo da década de 1930 quando surgirá como uma questão por si só. O primeiro gesto que anuncia essa transformação ocorre no curso de 1931-1932, *Da essência da verdade. Sobre a “Alegoria da Caverna” e o Teeteto de Platão*. Em seu estudo do *Teeteto*, Heidegger dirá algo aparentemente trivial: que esse diálogo discute o problema do conhecimento. Ora, perguntar “*O que é o conhecimento?*” não é o mesmo que perguntar o que é uma pedra ou o que é um livro, e isso por dois motivos. Primeiramente, porque o conhecimento não ocorre no mundo como pedras ou livros, uma vez que ele não é um dado do contexto. Em segundo lugar, porque aquele que pergunta a seu respeito se encontra imediatamente concernido por ele. Assim, o tema desse diálogo perde toda sua trivialidade, porque se trata da questão, paradoxal, “*Como conhecer o conhecimento?*”. Não temos com isso um “sofisma” ou um jogo meramente formal, mas uma pergunta que evidencia que a medida entra em *questão*. Heidegger dirá a esse respeito que:

Estamos perguntando pelo que é decisivo [pelo que é *maß-gebend*, pelo que dá a medida] [...] Nossa pergunta procura tomar uma medida [*ein Maß zunehmen*]⁶.

A medida não indica mais o caráter diretivo do contexto como *dando a medida* para que a investigação seja conforme (“*angemessen*”) à sua fenomenalidade: ela se encontra a partir de então em questão. O que não quer dizer que a medida será problematizada ou negada, mas se encontrará indelevelmente associada, enquanto questão, à investigação. Com isso, nossa capacidade de medir o *contexto imediato* deixará de constituir o modelo para a compreensão da medida, pois quando ela entra em questão, o mesmo ocorre com *nós*, que medimos. Como resultado, surgirá pela primeira vez na obra de Heidegger a questão *Quem somos nós?* Ele colocará essa questão nesse curso ao perguntar o que justifica nossa pretensão de medir. É verdade que esse é o modo pelo qual “tornamos algo inteligível”, mas de onde vem a medida dessa inteligibilidade? Quem somos nós para que possamos acessar uma medida, e assim, medir?

⁶*Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (GA 34), p. 156: “Wir fragen nach dem, was dabei und dafür massgebend sei. User Fragen versucht ein Mass zu nehmen: fragend erfragt es das Mass und Gesetzt des Möglichkeit eines Sich-auskennens. Das Fragen ist die Vorbereitung und Ermöglichung einer Gesetzgebung. Was ist das eigentlich, Wissen? heist: worauf kommt es dabei eigentlich an, d. h. wie wir der Mensch, wenn er wissen soll, dabei und dafür in Anspruch genommen?”.

Quem somos nós então? Como chegamos a nos estabelecer como o tribunal que decide sobre o que é e o que não é evidente?⁷

3. *A ausência da questão da medida do habitar no curso sobre “A Germânia”*

Após essas observações preliminares, passaremos finalmente ao estudo da questão da medida do habitar humano. Procuraremos compreender, em primeiro lugar, o que se encontra em jogo no surgimento explícito dessa questão. Deve-se notar que esta não é uma questão própria da filosofia tradicional ou da fenomenologia husserliana, e não é sequer uma questão de Heidegger, mas é o modo pelo qual ele se apropria de uma pergunta poética de Hölderlin. Ela se encontra enunciada ao início da segunda estrofe do poema “No azul adorável”, escrito entre 1822 e 1824. Heidegger discutirá esse poema em quatro textos, primeiramente em seu curso sobre os *Hinos de Hölderlin* “Germânia” e “O Reno”, de 1934-1935, mas nesse primeiro encontro ele não se deterá na pergunta poética sobre a medida com que se inicia a segunda estrofe do poema, pergunta que possui uma resposta negativa:

Há sobre a terra uma medida? Não há nenhuma⁸

Pergunta e resposta serão discutidas apenas a partir do curso seguinte sobre Hölderlin, *O hino de Hölderlin “O Ister”*. Essa pergunta se tornará o ponto central de dois textos bastante posteriores, *Poeticamente habita o homem*, de 1951, e *O habitar do homem*, de 1970. Dissemos no início de nosso estudo que *textos* e *datas* não constituem elementos de prova que permitam estabelecer o sentido da investigação heideggeriana, pois para tanto deve se questionar o que move o pensamento. É por esse motivo que o primeiro texto de Heidegger sobre o poema “No azul adorável” é significativo: pelo que ele não diz. Deveremos, portanto, compreender o sentido da ausência de tratamento da pergunta da segunda estrofe em seu encontro inicial com esse poema no curso de 1934-1935. Vimos que, desde o curso de 1931-1932 sobre o *Teeteto*, a medida se encontrará em questão. Talvez seja essa dificuldade o que explica a ausência de tratamento da pergunta poética de Hölderlin nos textos dessa época que invocam alguns versos do poema “No azul adorável”, como é o caso, por exemplo, da *Introdução à Metafísica*, de

⁷*Ibid*, p. 6: “Wer sind wir denn? Wie kommen wir dazu, uns als den Gerichtshof anzusetzen, der darüber entscheidet, was selbstverständlich ist und was nicht?”.

⁸“Giebt es auf Erden ein Maas? Es giebt / Keines”.

1935, das *Elucidações da poesia de Hölderlin*, de 1936, ou do segundo *Caderno Negro*, de 1938-1939. Nesses textos, o ponto central do poema “No azul adorável” reside em sua primeira estrofe, que descreve a beleza do aparecer em pleno dia, falando da habitação poética do homem e da medida dada por Deus.

A importância dessa primeira estrofe é explicada por algo que Heidegger avança em um parágrafo do *Caderno Negro* de 1938-1939:

O poema de Hölderlin “No azul adorável floresce...” contém em seus 17 primeiros versos minha infância na torre da igreja da pátria Suábia⁹.

A importância dessa nota não reside em evocar memórias pessoais, pois Heidegger não descreve aqui um habitar “puro”, similar àquele perdido em sua infância. A sequência desse parágrafo mostra que esse poema fala, antes, de sua própria investigação. Heidegger dirá que essa situação inicial guardava:

um pensamento matinal [*frühes Denken*], que não conhecia seu para onde¹⁰.

Isso significa que o início da primeira estrofe do poema “No azul adorável” estaria intimamente associado ao início da investigação heideggeriana. Assim sendo, parece que o estudo desse poema não é destinado apenas a esclarecê-lo, mas a se aprofundar em sua própria investigação. Para verificar essa hipótese, procuraremos mostrar o papel preciso que nossas três palavras desempenham em seu encontro com a poesia de Hölderlin. Vejamos primeiramente a noção de *medida*.

Na introdução desse curso, Heidegger insiste sobre a necessidade de encontrarmos a medida da poesia de Hölderlin:

Não queremos tornar Hölderlin conforme [*gemäß*] a nosso tempo, mas o inverso: queremos colocar, nós e aqueles por vir, sob a medida do poeta [*Maß des Dichters*]¹¹.

⁹*Überlegungen B (VII-XI)* (GA 95), § 26, p. 290: “Hölderlins Gedicht ‘In lieblicher Bläue blühet...’ enthält in seinen ersten 17 Versen meine Kindheit um den Kirchturm der schwäbischen Heimat”.

¹⁰*Ibid*, § 26, p. 290: “die alten Türme des nahen Schlosses und die mächtigen Linden seines weiten Gartens — behüteten ein frühes Denken, das sein Wohin nicht kannte”.

¹¹*Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”* (GA 39), § 1, p. 4: “Wir wollen nicht Hölderlin unserer Zeit gemäß machen, sondern im Gegenteil: wir wollen uns und die Kommenden unter das Maß des Dichters bringen”.

Heidegger dirá nas “meditações preparatórias” desse curso que, para que possamos nos submeter à medida desse poeta, devemos entrar no domínio de poder da poesia (“*Machtbereich*”). É evidente que não se trata simplesmente de atribuir categoricamente o predicado *poder* à substância *poesia*, mas de sustentar nossa experiência como medida pelo poético. No entanto, toda essa conversa sobre poesia parece sem sentido porque ela não mais possui o poder que teria tido em épocas passadas. Se, como fala Platão, Homero teria sido o educador da Grécia, o que nos forma hoje em dia são antes as ciências e as técnicas. A tese implicitamente sustentada pelas sociedades atuais é justamente a oposta: a poesia é justamente o que não pode estabelecer sua medida. Heidegger é bem consciente desse estado de coisas, mas ele não o atribui a uma insuficiência da poesia frente às ciências e técnicas atuais, mas a uma deficiência radicada na tendência a permanecermos estrangeiros a todo esforço de sustentar a medida. Ora, essa deficiência apenas poderia ser suplantada se questionarmos “*Quem somos nós?*”. Heidegger discutirá então o poema “No azul adorável” para trazer uma indicação essencial a respeito dessa questão:

Cheio de méritos, mas poeticamente habita
 O homem esta terra ¹².

A possibilidade de aceitarmos o esforço de sustentar a medida não depende de méritos pessoais nossos, mas de compreendermos que “nós” já somos desde sempre medidos pela poesia. A princípio, tal abertura à medida estaria disponível a todos. Todos nós, altos ou baixos, jovens ou velhos, europeus ou brasileiros, poderíamos vir a nos colocar essa questão. Hölderlin afirma nessa passagem que é *o homem*, sem nenhum mérito ou distinção, que habita poeticamente esta terra. No entanto, Heidegger interrogará a medida nesse curso a partir de outro poema. Ele a pensará a partir do hino “A Germânia”. Essa deusa não é dedicada a todos; ela se encontra à espera de um povo particular.

Ao pensar o habitar poético evocado no início de “No azul adorável”, Heidegger operará uma restrição por relação a seus destinatários. Por esse motivo, Hölderlin será lido como “o poeta dos alemães”, aquele que canta “o futuro dos alemães”¹³, o “fundador do Ser dos alemães” [Stifter des deutschen Seyns]¹⁴. Isso significa que as

¹² “Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt / Der Mensch auf dieser Erde”.

¹³ Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein” (GA 39), p. 255.

¹⁴ *Ibid*, p. 220.

palavras que desenham o contorno da investigação heideggeriana aparecem em uma configuração particular nesse primeiro estudo do habitar humano. Seu *contexto imediato* é a Alemanha, contexto que se encontra indicado pelo título do hino, assim como pela descrição de suas paisagens, Alpes, nuvens e rios. Com isso, o “nós” passará a significar: “nós alemães”, “nós, povo alemão”. Mas se o *contexto imediato* se encontra assim fixado, isso não significa que já tenhamos acesso ao *contexto originário* da poesia. E por isso Heidegger perguntará: a que alemães Hölderlin se dirige? Aos de sua própria época? Aos contemporâneos de seu curso de 1934? Aos futuros?¹⁵

O poema “No azul adorável” possui um papel decisivo nessa leitura, não apenas por indicar que nosso “quem” não se define por méritos pessoais, mas também por introduzir o contexto originário como distinto do imediato da Alemanha. Ao dizer em sua primeira estrofe que “poeticamente habita / o homem esta terra”, o poema “No azul adorável” nomeia esse contexto como sendo a terra. O retorno continuado ao contexto originário corresponde ao esforço por que *nós, alemães*, não nos definamos por uma Alemanha real, de uma dada época, mas que possamos nos abrir à:

força [*Macht*] da terra, a partir da qual o homem a cada vez, a partir de seu *Dasein* historial, “habita poeticamente”¹⁶.

A tarefa historial que Hölderlin dita aos alemães é a de se questionar acerca de seu *quem*, para com isso se colocar sob a medida da poesia e entrar, com isso, no contexto do habitar poético. Essa tarefa é dirigida a “eles”, aos alemães, mas, com isso, “eles” devem instaurar uma habitação poética na terra em nome de todos.

4. *O surgimento da questão sobre a medida do habitar*

Antes de passarmos à análise do curso seguinte sobre Hölderlin, é necessário sublinhar algo que talvez tenha passado despercebido na análise deste primeiro curso. A *pergunta poética* acerca da medida do habitar não foi levada em conta por Heidegger;

¹⁵*Ibid*, § 6, p. 49: “Aber dieses ‘uns’ und dieses ‘wir’, von denen da der Dichter spricht, das sind doch die Damaligen, die Deutschen um 1801. Oder gehören die von 1934 auch dazu? Oder meint Hölderlin die Deutschen von 1980? Oder gar jene, die ohne Jahreszahl sind? Nach welcher Zeitrechnung wird denn hier gerechnet, und welche Zeit ist in der Dichtung?”

¹⁶*Ibid*, p. 88: “Heimat — nicht als der bloße Geburtsort, auch nicht als nur vertraute Landschaft, sondern als die Macht der Erde, auf der der Mensch jeweils, je nach seinem geschichtlichen Dasein, ‘dichterisch wohnt’”.

ela em nada auxiliou na compreensão da medida da poesia de Hölderlin. Isso é surpreendente porque, como vimos em nossa breve passagem pelo curso sobre o *Teeteto* de Platão, a partir de então a medida entrou em questão. Mas, pelo que vimos, isso apenas significou a necessidade de inquirir o contexto originário como o lugar de uma medida que se coloca em descontinuidade com os padrões do contexto imediato da Alemanha. Será apenas no curso seguinte sobre Hölderlin, oito anos após o primeiro, que ele se dirigirá à pergunta da segunda estrofe. Isso terá importantes repercussões porque essa pergunta é tão mais radical por se encontrar associada a uma resposta que nega toda possibilidade de o contexto guardar a medida de nosso habitar. Vejamos então o que ocorrerá quando Heidegger se defrontar com essa impossibilidade.

Temos em grande parte desse segundo curso a mesma situação que no primeiro, pois a Alemanha também aparecerá como o contexto imediato, sendo ela indicada pelo Danúbio, a que Hölderlin se refere por seu nome grego, *Ister*. Será apenas na terceira parte não pronunciada que Heidegger discutirá o poema “No azul adorável”, mas, num primeiro momento, ele ainda se concentrará na sua primeira estrofe. Ele dirá mesmo que esse poema marca uma importante associação entre “O Ister” e a “Germânia”, a qual

permitirá aos alemães saber que lei de sua história foi poetizada para eles e como seu habitar já foi fundado poeticamente¹⁷.

Aparentemente nada teria mudado na leitura de Hölderlin. No entanto, quando Heidegger se dirige à pergunta poética da segunda estrofe do poema, “contexto”, “medida” e “nós” sofrerão um novo abalo. Na “Observação” final deste curso, ele apresentará uma nova leitura de Hölderlin, pois esse poeta não será compreendido como o poeta dos alemães que fora até então, mas como a fala poética dirigida a um homem pertencente a um contexto não mais imediatamente reconhecível. Heidegger dirá a esse respeito algo de decisivo:

Devemos primeiramente abandonar nossas supostas “representações” naturais de supostos rios geograficamente “reais” e os historiograficamente supostos poetas e homens reais [...] para que entremos no livre, nesse domínio [*Bereich*] que é poético¹⁸.

¹⁷Hölderlins Hymne “Der Ister” (GA 53), § 26 c, p. 202: “vermögen die Deutschen zu wissen, welches Gesetz ihrer Geschichte ihnen gedichtet und wie ihr Wohnen schon dichterisch gegründet ist”.

¹⁸*Ibid*, p. 205: “Erst müssen wir die angeblich natürlichen ‘Vorstellungen’ von den angeblich geographisch ‘wirklichen’ Strömen und den angeblich historisch wirklichen Dichtern und Menschen

Isso não significa apenas que não se deve ler um poema de maneira literal, pois essa observação ocorre ao final de um curso, ao longo do qual todas as ressalvas foram feitas no sentido de procurar compreender a poesia a partir de sua medida própria. Na verdade, essa observação dará espaço para a leitura que Heidegger realizará, pela primeira vez, do início da segunda estrofe do poema “No azul adorável...”:

Há sobre a terra uma medida? Não há
 nenhuma

Em “*Há sobre a terra uma medida?*”, temos relacionadas as três palavras que descrevem o contorno geral da investigação heideggeriana. Elas se encontram articuladas numa pergunta sobre a existência de uma “medida” que permitisse que a terra fosse o “contexto” de “nosso” habitar. E a resposta a essa pergunta é negativa. Isto é: *Devemos primeiramente abandonar nossas supostas “representações” naturais de supostos rios geograficamente “reais” [...] poetas e homens reais... Devemos abandonar inteiramente toda medida sobre a terra, e nos deixar determinar apenas pela medida da poesia. Pergunta e resposta constituem uma transformação radical no modo pelo qual a medida do habitar poético fora pensada. O que temos é um não dirigido a tudo aquilo que, até então, constituíra o contexto imediato da poesia de Hölderlin. A Alemanha e os alemães não serão mais o ponto de partida do habitar poético. Com esse não, o contexto originário, no qual a poesia de Hölderlin efetua uma fundação poética, não é mais destinado a uma humanidade historial específica, que deveria realizar essa tarefa em nome de todo Ocidente: ele concerne agora a todos.*

5. Conclusão

É importante que se faça uma breve recapitulação da transformação sofrida pela investigação heideggeriana para compreendermos onde ela passará a se mover. Vimos que, nos primeiros cursos, a medida é compreensível a partir da interrogação fenomenológica do contexto da vida fática, e que, na sequência, se tornará ela mesma uma questão. Com isso, nosso *quem* entrará igualmente em questão. Ora, foi nesse momento que Heidegger realizou sua primeira leitura de Hölderlin. O contexto imediato

verabschieden, erst müssen wir überhaupt die Wirklichkeit dieses Wirklichen als die vermeintlich maßgebende Wahrheit fahren lassen, um in das Freie zu kommen, in dessen Bereich das Dichterische ist.”

da Alemanha dirigiu a leitura desse curso de modo a transformar a questão de nosso *quem* em “quem somos nós, alemães?”, e com isso, Hölderlin surgiu como o “fundador do Ser dos alemães”. Na observação final do curso sobre “O Ister”, vimos que o contexto assumiu um caráter geral, e *nós* nos descobrimos idênticos a algo absolutamente não localizado: a humanidade.

Será desse modo que Heidegger passará a compreender a habitação poética. Isso se mostra, por exemplo, em *Poeticamente habita o homem*, de 1951. Nesse texto, ele não mais fará referência ao habitar de um povo específico, mas dirá que:

Acontecendo propriamente o poético, então habita o homem humanamente esta terra¹⁹.

Parece, portanto, que, na sequência de sua obra, o contexto inicial da investigação se encontrará compreendido como uma não-localidade. Isso explica que, em diversos textos, surja, para a investigação, a questão da localidade, do se colocar a caminho, mas isso não significa de modo algum uma tentativa de recuperar em novas bases o contexto imediato da Alemanha. Para compreender essa mudança, é importante levar em consideração uma observação feita em uma nota escrita entre 1943 e 1945:

Nós temos que suportar um peso inteiramente diferente daquele de Hölderlin. Para ele, o retorno natal [*Heimkunft*] ainda era interno aos ocidentais enquanto o caminho dos gregos para os alemães. Hölderlin ainda não supunha, apesar da revolução francesa, o surgimento dessa apatricidade [*Heimatlosigkeit*] que entrementes se tornou a condição fundamental do mundo²⁰.

Não pretendemos concluir nosso estudo com uma tese geral que fixe o sentido da investigação heideggeriana, mas procuraremos indicar a novidade do contexto no qual ela passa a se mover: o contexto imediato sofre uma importante alteração devido ao encontro com a pergunta poética de Hölderlin porque se torna aquele de um mundo técnico. Isso contraria uma ideia geralmente repetida de que Heidegger se opõe radicalmente à técnica. Ela é o tema central de seu pensamento, e não um problema exterior. A técnica não constitui algo a ser superado, mas a ser pensado. Os diversos

¹⁹*Vorträge und Aufsätze* (GA 07), p. 208: “Ereignet sich das Dichterische, dann wohnt der Mensch menschlich auf dieser Erde”.

²⁰*Zum Ereignis-Denken* (GA 73.1), p. 763, 10. *Heimkunft*: “Wir haben eine ganz andere Last zu tragen als Hölderlin. Ihm ist die Heimkunft noch innerhalb des Abendländischen der Weg von den Griechen nach Germanien. Hölderlin ahnte noch nicht, trotz der französischen Revolution, das Heraufkommen derjenigen Heimatlosigkeit, die inzwischen zum Grundzustand der Welt überhaupt geworden ist.”

temas relativos a ela, como o gigantesco, a eliminação de distâncias, o perigo e diversos outros, não constituem problemas a serem dissolvidos pela instauração de um habitar poético “puro”. Isso é impossível, pois o mundo técnico constitui o contexto inicial da investigação, e ela não pode criar ou dissolver o contexto. Antes de dois termos opostos, o mundo técnico e a habitação poética relacionam-se por marcarem os polos extremos e conflitantes que são o início e o fim da investigação.

Referências bibliográficas:

- HEIDEGGER, Martin. *Grundprobleme der Phänomenologie (GA 58, 1919-1920)*. Frankfurt: Klostermann, 1992.
- _____. *Hölderlins Hymne “Der Ister” (GA 53, 1942)*. Frankfurt: Klostermann, 1984.
- _____. *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein” (GA 39, 1934-1935)*. Frankfurt: Klostermann, 1980.
- _____. *Platon: Sophistes (GA 19, 1924-1925)*. Frankfurt: Klostermann, 1992.
- _____. *Überlegungen B (VII-XI) (GA 95)*. Frankfurt: Klostermann, 2014.
- _____. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet (GA 34, 1931-1932)*. Frankfurt: Klostermann, 1988.
- _____. *Vorträge und Aufsätze (GA 07)*. Frankfurt: Klostermann, 2000.
- _____. *Zum Ereignis-Denken (GA 73.1)*. Frankfurt: Klostermann, 2013.
- HÖLDERLIN, Friedrich. *Poesía Completa. Edición Bilingüe*. Madri: Ediciones 29, 1977.