

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA INTEGRADO DE DOUTORADO EM FILOSOFIA
(UFPB-UFPE-UFRN)**

JOSÉ CARLOS VALÉRIO

**A SAGA DO POETIZAR NO CRIVO DO PENSAMENTO
DE MARTIN HEIDEGGER**

**JOÃO PESSOA-PB
2021**

JOSÉ CARLOS VALÉRIO

**A SAGA DO POETIZAR NO CRIVO DO PENSAMENTO
DE MARTIN HEIDEGGER**

Tese apresentada ao Programa Integrado de Doutorado em
Filosofia (UFPB/UFPE/UFRN), na Área de concentração:
Filosofia e Linha de pesquisa: Metafísica, para fins de
obtenção do título de doutor.

Orientador: Prof. Dr. Iraquitan de Oliveira Caminha.

**JOÃO PESSOA-PB
2021**

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

V164s Valério, José Carlos.

A saga do poetizar no crivo do pensamento de Martin
Heidegger / José Carlos Valério. - João Pessoa, 2021.
211 f.

Orientação: Iraquitã de Oliveira Caminha.
Tese (Doutorado) - UFPB/CCHLA.

1. Poesia - Linguagem. 2. Origem. 3. Verdade. 4.
Inesperado. 5. Criação. I. Caminha, Iraquitã de
Oliveira. II. Título.

UFPB/BC

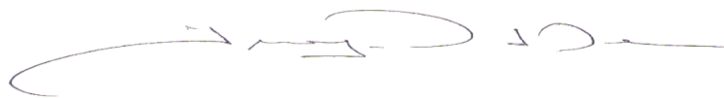
CDU 82-1(043)

JOSÉ CARLOS VALÉRIO

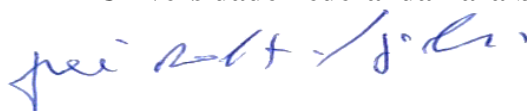
**A SAGA DO POETIZAR NO CRIVO DO PENSAMENTO
DE MARTIN HEIDEGGER**

Tese apresentada à Banca Examinadora, no Programa Integrado de Doutorado em Filosofia (UFPB/UFPE/UFRN) da Universidade Federal da Paraíba, como requisito para a obtenção do título de Doutor na área de concentração em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Iraquiton de Oliveira Caminha – Orientador
UFPB – Universidade Federal da Paraíba



Prof. Dr. José Roberto da Silva – Examinador
UFAL – Universidade Federal de Alagoas

Prof. Dr. PhD. Thiago André Moura de Aquino – Examinador
UFPE – Universidade Federal de Pernambuco



Prof. Dr. PhD. Robson Costa Cordeiro – Examinador
UFPB – Universidade Federal da Paraíba



Prof. Dr. Gilfranco Lucena dos Santos – Examinador
UFPB – Universidade Federal da Paraíba

JOÃO PESSOA/PB
08/06/2021

Dedico este trabalho à minha esposa Danielle Gonçalves Valério, companheira de longa caminhada nos estudos e trabalhos por este Nordeste afora, bem como ao nosso dileto filho Yan Gonçalves Valério como incentivo nos estudos.

Agradeço ao Inesperado que vigora no mundo, bem como aos meus progenitores que contribuíram para o advento da minha vida; à Universidade Estadual de Alagoas-UNEAL, por conceder licença aos meus estudos qualificativos; à Universidade Federal da Paraíba-UFPB, que me acolheu desde o período da Graduação e Mestrado, culminando no Doutorado; ao professor Dr. Miguel Antônio do Nascimento, pelas orientações indelévels deste trabalho de tese no tempo propício e, por motivo de aposentadoria, o repassou aos cuidados da Coordenação do Programa Integrado de Doutorado em Filosofia-PIDFIL da UFPB; ao Orientador, Professor Dr. Iraquiton de Oliveira Caminha, por ter aceito acompanhar este trabalho de tese e o conduzido para fins de defesa final; aos professores que se fizeram presentes durante toda a minha caminhada acadêmica na UFPB, muitos deles se afastaram administrativamente e outros já partiram desta vida e continuam presentes in memoriam, especialmente: Dr. Juan Adolfo Bonaccini e Dr. Giovanni da Silva de Queiroz por suas contribuições em tempos idos; aos professores: Dr. Iraquiton de Oliveira Caminha e Dr. PhD. Robson Costa Cordeiro, com os quais tive a felicidade de cursar disciplinas frutíferas no referido Programa e participar de seus grupos de estudos temáticos, mas também ao professor Dr. PhD. Narbal de Marsillac Fontes por suas contribuições em disciplina lecionada; aos funcionários/as que contribuíram, de certa maneira, no tempo plausível. Enfim, à banca examinadora deste trabalho de tese, pela disponibilidade e esmero na leitura com a finalidade de contribuir para o aprimoramento.

Difícilmente abandona,

O que habita na proximidade da origem, o sítio.

(Hölderlin)

RESUMO

Esta tese tem como tema a saga do poetizar no crivo do pensamento de Martin Heidegger. A noção de saga deve ser compreendida como mostrar, isto é, deixar aparecer e nomear a partir do dizer poético da linguagem originária, a qual requer a diferença ontológica para com a linguagem instrumental da tradição metafísica, especialmente, da racionalidade moderna. O poetizar se fundamenta na concepção grega da poesia (ποίησις), que serve como o *leitmotiv* na tecedura deste trabalho. Ademais, o aprofundamento temático tem por base o pensamento de Martin Heidegger, mas também uma incursão no poetizar de Friedrich Hölderlin que nos ajuda a focar no tema. Com efeito, enfatizamos que a poesia é propícia para pensarmos o ser esquecido pela tradição. Em princípio, defendemos que o dizer poético da linguagem projeta, no mundo, o ser do homem para a liberdade criativa. A criatividade ganha abrangência com a articulação entre poesia, filosofia e ciência. Trata-se de estabelecer uma interlocução dialogal entre ambas na perspectiva da verdade como abertura. A verdade deve ser entendida na acepção da *aletheia* enquanto desvelamento e velamento, conforme a tradução heideggeriana. Essa tradução mostra o entremeio desde onde impera a questão do ser. De certo, perfaz a circunscrição da abertura na qual habitamos de modo singular e coletivamente. No cerne da nossa busca, deparamo-nos com o ter de pensar o inesperado, cujo ponto de partida deve ser a “desdita” indicada por Hölderlin. Esta consiste no *topos* precípua por meio do qual podemos desvelar os vestígios do sagrado na acepção da natureza (*physis*). Segue-se disso a possibilidade de aquele *topos* se tornar plausível para todo e qualquer nomear, pensar e pesquisar. Em nossa incursão veio à tona a necessidade de tecer uma aproximação e distância entre o poetizar, o pensar e o atuar. Para dar conta disso, utilizamos o método fenomenológico-hermenêutico, o qual nos ajuda a pensar tais vestígios provenientes do inesperado que nos arranca e projeta para a liberdade criativa. Enfim, Heidegger nos dá uma indicação formal acerca da necessidade de acontecer uma viragem da consciência para o aberto, em que a linguagem pode acenar para algo a ser criado como sendo verdadeiramente novo no sentido de uma nova história, ou seja, o vigor sempre presente em todo por vir e desaparecer. Por conseguinte, toda e qualquer criação deve se inscrever pelo movimento da recordação (*Andenken*) e da prospecção (*Vordenken*), indicativos de uma busca por algo mais que vigora e aguarda a *saga* do dizer poético da linguagem originária.

Palavras-chave: Linguagem. Origem. Verdade. Inesperado. Criação. Poesia.

ZUSAMMENFASSUNG

Diese Diplomarbeit hat die Sage des Dichtungs im Sieb des Denkens von Martin Heidegger zum Thema. Der Begriff der Sage muss als Zeigen, d.h. Erscheinenlassen und Benennen der dichterischen Sprüche der Ursprache verstanden werden, was die erfordert ontologische Differenz zur instrumentellen Sprache der metaphysischen Tradition, insbesondere der modernen Rationalität. Die Dichtung basiert auf der griechischen Konzeption der Poesie (ποίησις), der als Leitmotiv beim Weben dieses Werkes dient. Darüber hinaus basiert die thematische Vertiefung auf dem Denken Martin Heideggers, aber auch auf einem Einfall in die Dichtung Friedrich Hölderlins, der uns hilft, das Thema zu fokussieren. In der Tat betonen wir, dass die Poesie dazu geeignet ist, über das Vergessenwerden durch die Tradition nachzudenken. Grundsätzlich behaupten wir, dass der dichterisch Ausdruck der Sprache das Wesen des Menschen in die kreative Freiheit projiziert. Die Kreativität gewinnt an Breite durch die Artikulation zwischen Poesie, Philosophie und Wissenschaft. Es geht darum, einen Dialog zwischen beiden in der Perspektive der Wahrheit als Offenheit herzustellen. Wahrheit ist nach der Heideggerschen Übersetzung im Sinne von Aletheia als Unverborgenheit und Verborgenheit zu verstehen. Diese Übersetzung zeigt das Wechselspiel, von dem aus die Frage nach dem Sein regiert. Es ist, natürlich, die Umschreibung der Öffnung, in der wir singulär und kollektiv leben. Im Zentrum unserer Suche steht das Unerwartete, dessen Ausgangspunkt das von Hölderlin angedeutete "Unglückliche" sein muss. Diese besteht in der steilen Spitze, durch die wir die Spuren des Heiligen im Sinne der Natur (Physis) freilegen können, gefolgt von der Möglichkeit, dass diese Spitze für jedes Benennen, Denken und Forschen plausibel wird. In unserem Einfall kam die Notwendigkeit zum Vorschein, eine Annäherung und Distanz zwischen dem Dichterischen, dem Denken und dem Handeln zu weben. Um dem Rechnung zu tragen, verwenden wir die phänomenologisch-hermeneutische Methode, die uns hilft, solche Spuren zu denken, die aus dem Unerwarteten kommen, das uns anzieht und uns in die kreative Freiheit projiziert. Schließlich gibt uns Heidegger einen formalen Hinweis auf die Notwendigkeit einer Wendung vom Bewusstsein zum Offenen, in dem die Sprache als etwas wahrhaft Neues im Sinne einer neuen Geschichte, d.h. als die allgegenwärtige Kraft in allem Kommenden und Verschwindenden, zu schaffen winken kann. Daher muss jede Schöpfung von der Bewegung des Erinnerns (Andenken) und der Prospektion (Vordenken) eingeschrieben sein, die auf die Suche nach etwas mehr hinweist, das in Kraft ist und auf die Sage des dichterischen Spruchs der ursprünglichen Sprache wartet.

Stichwörter: Sprache. Ursprung. Wahrheit. Unerwartet. Erstellung. Dichtung.

ABSTRACT

This thesis has as theme the saga of poetizing in the sieve of the thought of Martin Heidegger. The notion of saga must be understood as to show, that is, letting appear and naming from the poetic saying of the originary language, which requires an ontological difference for the instrumental language of the metaphysical tradition, especially of modern rationality. Poetizing is based on the Greek conception of poetry (ποίησις) that serves as it is the leitmotiv in the writing of this work. Furthermore, the thematic deepening is based on the thinking of Martin Heidegger, but also an incursion into the poetry of Friedrich Hölderlin who helps us to focus on the theme. Indeed, we emphasize that poetry is conducive for us to think of the forgotten being by tradition. In principle, we defend that the poetic saying of language projects, in the world, the being of man towards creative freedom. Creativity gains scope with the articulation among poetry, philosophy and Science. It is a matter of establishing a dialogical conversation between both of them from the perspective of truth as an opening. The truth must be understood in the sense of aletheia as unveiling and veiled, according to the Heideggerian translation. This translation shows the interplay since where the question of the being reigns. Certainly, it builds the circumscription of the opening in which we dwell in a singular and collectively. At the heart of our search, we are faced with having to think of the unexpected, whose starting point must be the “misfortune” indicated by Hölderlin. This consists of the main topos through which we can unveil the vestiges of the sacred in the sense of nature (physis), followed by the possibility that that topos becomes plausible for any and all to name, think and research. In our research, the need to weave an approximation and distance among poetizing, thinking and acting emerged. To account for this, the phenomenological-hermeneutic method is used, which helps us to think about such traces from the unexpected, which pulls us out and projects us towards creative freedom. Finally, Heidegger gives us a formal indication about the need for a shift in consciousness to the open, where language can signal something to be created as being truly new in the sense of a new story, that is, the vigor always present in everything that is to come and disappear. Therefore, any and all creation must be inscribed by the movement of remembering (Andenken) and of prospecting (Vordenken), indicative of a search for something more, which is worth and awaits for the saga of the poetic saying of the originary language.

Keywords: Language. Origin. Truth. Unexpected. Creation. Poetry.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1 A RELAÇÃO ORIGINÁRIA ENTRE POESIA E FILOSOFIA.....	17
1.1 INCURSÃO NA PROXIMIDADE E DISTÂNCIA ENTRE POESIA E FILOSOFIA.....	18
1.2 RETORNO AO PENSAMENTO DA LINGUAGEM POÉTICA ORIGINÁRIA.....	36
1.3 CONEXÃO ENTRE POESIA E FILOSOFIA RELATIVA À NOÇÃO DE PRINCÍPIO.....	47
2 O PROBLEMA DO USO RACIONAL DA LINGUAGEM.....	55
2.1 PASSAGEM DA RACIONALIDADE CONCEITUAL PARA O CONHECIMENTO CIENTÍFICO: ESQUECIMENTO DO SER E INDIGÊNCIA DA LINGUAGEM.....	67
3. A ORIGINARIEDADE DA LINGUAGEM EM SEU ELEMENTO PRIMORDIAL COMO VERDADE DO SER.....	99
3.1 A TAREFA DE DESCONSTRUÇÃO LÓGICO-GRAMATICAL DA LINGUAGEM.....	112
3.2 O DESVELAMENTO DA ESSÊNCIA DA LINGUAGEM EM HEIDEGGER E HÖLDERLIN.....	134
3.3 A FORÇA DO PROJETAR DA COMPOSIÇÃO POÉTICA COMO ESSÊNCIA DA LINGUAGEM.....	145
3.3.1 Incursão na Força do Poetizar Criador do Pensamento Nietzscheano.....	153
3.3.2 Acerca do Lugar de Meditação do Poetizar em Hölderlin.....	164
3.3.3 A Viragem para o Aberto da Criação Poético-filosófica e Aceno Científico.....	167
4. CONCLUSÃO.....	196
RÉSUMÉ.....	199
REFERÊNCIAS.....	200

INTRODUÇÃO

A nossa temática em curso versa sobre A Saga do Poetizar no Crivo do Pensamento de Martin Heidegger. A noção de saga vai ser compreendida no sentido originário do dizer poético da linguagem que se configura como “a casa do ser” e, por conseguinte, a concepção grega de poesia (ποίησις) servirá de *leitmotiv* na tecitura deste trabalho de tese. Ademais, nortearmos o aprofundamento do caráter poético com base no pensamento de Martin Heidegger e faremos uma incursão no poetizar de Friedrich Hölderlin, como sendo o poeta que nos ajuda a focar no tema, entre outros.

Mostraremos que a linguagem sofreu um desvio de sua originalidade e vem sendo tratada de forma acentuada pelo crivo da racionalidade detida no objetivável mediante o que é mensurável, provável. Esse tipo de tratamento caracteriza o modo metafísico moderno detido tão somente nos entes mensuráveis. Com efeito, perceberemos o problema de a linguagem perder de vista a dimensão da criatividade à luz da *aletheia*. Segue-se disso a dificuldade de integrarmos o poético, o filosófico e o científico apenas pelo crivo de uma linguagem instrumental. Diante disso, destacamos a primazia do dizer poético que devolve o acesso ao ser esquecido pela tradição metafísica, na medida em que a linguagem resguarda a possibilidade de tratamento fenomenológico-hermenêutico. Com esse intuito, seguiremos a abordagem heideggeriana na repetição da origem da linguagem mediante a diferença ontológica. Portanto, defenderemos a tese de que o dizer poético da linguagem projeta, no mundo, o ser do humano para a liberdade criativa e esta se pautando pela verdade como abertura que integre a poesia, a filosofia e as ciências. Com isso, urge nos compreender habitando na linguagem da qual provém a possibilidade de sermos projetados no mundo pela força do dizer poético.

A criatividade, de início, se nos apresenta como sendo um problema que envolve a dimensão poética, filosófica, científica e, inclusive, teológica. Trata-se de algo cuja envergadura temática é inesgotável. Em todo caso, vamos abordar o aspecto criativo nessas várias instâncias e nos determos no âmbito da linguagem poética e filosófica, uma vez que ambas perfazem, sobremaneira, o corpo do nosso estudo. Por um lado, traremos à tona a contribuição dos poetas arcaicos como Homero e Hesíodo, em suas obras fundamentais, bem como os pensadores originários sobre os quais Heidegger se deteve, especialmente, Parmênides, Anaximandro e Heráclito. De certo, iremos retomar alguns fragmentos e tecer comentários a partir do modo de

pensar de cada um; faremos isso mediante o crivo das interpretações heideggerianas. Por outro lado, investigaremos as inflexões plausíveis de Friedrich Nietzsche, para ser mais preciso, em *Do caminho do criador* na sua obra discursiva *Assim Falou Zaratustra*, com o fito de visualizar a consistência do caminho da solidão de si mesmo a fim de pensar na possibilidade de o artista criar algo novo, pois o caminho da solidão indica o âmbito do silêncio e escuta no sentido da abertura da originariedade da linguagem para a condição de fala e criação. Assim sendo, teceremos uma aproximação com o fenômeno da angústia em Heidegger, por ela singularizar o nosso estar sendo no mundo e nos desvelar a condição de liberdade perante o nada. É nessa perspectiva que o poetizar de Hölderlin será tratado no que diz respeito ao aparecer da “solidude” (solidão) que lhe aparece subitamente enviando enigmas. Além do mais, faremos uma incursão em alguns poemas de Hölderlin destacando o empenho criativo do dizer da linguagem, cuja exigência aparece em seu dito, a saber: “*E, no entanto, qualquer arte exige que se lhe dedique uma vida humana, se quiser desenvolver o dom que tem para o seu exercício e não acabar, no pior dos casos, por asfixiá-lo*”. Segue-se disso um arremate para a criatividade: “O que fica, porém, instituem-no os poetas”.

No que diz respeito à linguagem das ciências em prol da criatividade, interpelaremos as mesmas para observarem o campo da verdade como abertura, e não apenas como pura objetivação. Convém assinalar que já existem muitos ensaios na perspectiva da criação de paradigmas e nisso consistem possíveis criações científicas com descobertas plausíveis, pois o originário se encontra adiante de nós, segundo o dizer de Heidegger em *A Questão da Técnica*. Aqui, apenas chamaremos a atenção para o caráter de aberto no qual se dá tanto o que vem a ser desvelado, quanto o que se mantém velado, desta feita, as ciências devem se abrir ao diálogo para além de seu corpo metódico racional, tendo em vista que existem outras dimensões autênticas que transcendem o mero ente descoberto e objetivado em suas particularidades.

O uso da linguagem é de fundamental importância no universo das ciências contemporâneas, posto que aquela é trabalhada como mero instrumento de expressão e de informação técnica. Trata-se dos procedimentos metódicos a serem observados, todavia os mesmos devem corresponder à perspectiva da abertura em prol da superação da violência do saber, isto é, a pesquisa científica deve considerar a possível volta para o aberto e interagir no crivo do pensar filosófico, bem como no dizer poético que, muitas vezes, é capaz de indicar possíveis saídas em meio ao perigo crescente e, com isso, as ciências se colocam a caminho do nosso destinamento na quadrindade (céu, terra, divinos e mortais). Quando as ciências se

colocam na experiência de busca, não se trata apenas da inquirição da pesquisa metódico-científica, porque é preciso que haja a virada para o aberto e a consciência seja trazida para a interação mais ampla no interior da existencialidade.

O problema do desvio da linguagem deve aparecer quando tratarmos da racionalidade moderna que a retomou apenas como mero instrumento ou ferramenta expressiva e, agindo dessa forma, a linguagem foi “estilhaçada em coisas-palavras simplesmente dadas.”, conforme o dizer crítico de Heidegger, firmado em *Ser e Tempo*. Diante disso, mostraremos como se deu a grande corrida pela construção de métodos para o desenvolvimento das ciências assentadas na relação sujeito-objeto, de forma que foi operada uma espécie de transmutação dos conceitos de *subiectum* e *obiectum*, resultando na subjetivação e objetivação do ser do homem e das coisas; por conseguinte, tudo vira objeto passível de mensurabilidade calculável.

O desvio da linguagem para a instrumentalização expressiva nos exige mostrar que houve um esquecimento do ser e, conseqüentemente, a indigência da linguagem; com isso, a linguagem sofre um desvio de sua condição originária e se torna incapaz de dizer algo de essencial das próprias coisas, assim termina caindo na indigência linguística de simples jogos de palavras. Tudo isso vem ocorrendo no âmbito da tradição metafísica e culmina na racionalidade moderna. Neste sentido, veremos a estética desde sua proveniência grega que atinge seu clímax na Modernidade, ganhando o caráter científico e soterrando a linguagem e relegando a arte para o campo da representação. Aqui, aparecerão as reflexões de Hegel, Kant, Benjamin, entre outros, ao tempo em que traremos as críticas de Heidegger, Sartre, Gadamer, Nietzsche e Foucault como contraponto para podermos repensar a obra de arte em sua verdade essencial de ser; aqui se inscreve a crítica nietzschiana sobre o uso metafórico da linguagem e, portanto, visaremos discutir a superação do objetivismo das coisas que é próprio do sujeito autoconsciente.

Na retomada da linguagem, em seu viés originário, elucidaremos a conexão entre poesia e filosofia; veremos que ambas se conectam plausivelmente em vista de um pensamento porvindouro. O poetizar prima por um dizer sintético, a exemplo de muitos fragmentos dos primeiros pensadores e até de poemas inteiros como o de Parmênides, nos quais há toda uma força pensante mostrada por Heidegger. Para tanto, visualizaremos a palavra *physis* no sentido de surgimento vigorante de tudo e, embora a tradução dela por “natureza” demande significações instrumentais, mesmo assim, ela pode ser dita poeticamente, o que se inscreve o

poetizar de Hölderlin acerca da “Natureza sagrada!” (*heilige Natur!*), pensada de modo filosófico e apreendida pelas ciências de forma criativa. Ademais, explicitaremos tal conexão entre poesia e filosofia a partir do modo de pensar de Sócrates, Platão, bem como de Aristóteles.

Concentrar-nos-emos na originariedade da linguagem, tendo em vista discutir a verdade do ser e do homem habitando nela. A questão da origem será tratada desde seu ponto de partida grego, quando saberemos que os gregos não criaram uma palavra para nomear a linguagem em sua amplitude; após isso, retomaremos as reflexões de Heidegger que discutiu tal origem em três dimensões, a saber: a de cunho zoológico (do reino animal); a de vertente teológica (centrada em Deus) e a de natureza humana (firmada no ser do homem). Nesta última, ela será apresentada a partir da palavra ‘*saga*’, pois esta palavra é capaz de indicar o vigor da linguagem que acena para “o dizer, o dito e o que deve ser dito”, segundo Heidegger, uma vez que o pensador evitou torná-la um conceito qualquer; quanto ao não dito, este designa o âmbito do silêncio originário.

Para pensarmos a essência da linguagem em sua relação com a verdade, isso exige que façamos uma desconstrução da forma de pensá-la pelo crivo do aspecto lógico-gramatical, segundo Heidegger. Neste íterim, discutiremos com Richard Rorty, que é representante do Neopragmatismo e Derrida com a Filosofia da Linguagem, ao tempo em que nos debruçaremos sobre a crítica de Nietzsche, quando nos diz que a verdade é tão somente “Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos”. Assim, a verdade aparece aqui sendo tomada como adequação das palavras às coisas simplesmente dadas no mundo. Contudo, veremos que a verdade não se presta a essa correspondência e termina escapando, ou seja, a indagação sobre o que é a verdade será sempre recorrente, posto que Parmênides exigia-nos confiar no desvelado sem perder de vista a opinião dos mortais.

Inflitiremos acerca do inesperado capaz de nos projetar para a liberdade criativa. Esse ato será denominado de arrancamento. Este *topos* será discutido à luz da “desdita” em Hölderlin, bem como na experiência da “errância” em Heidegger, de maneira que visamos discuti-las na perspectiva de mostrar a plausibilidade de ambas para todo e qualquer nomear, pensar e pesquisar. Vale ressaltar que o nosso modelo de sociedade contemporâneo é caracterizado pela “*ordem do saber*”. Isso tem sido tão crescente que só nos resta uma abertura ao diálogo, na medida em que “nunca mais haverá para nós um devir *puramente poético* do ser-á, assim como não haverá nem um devir *puramente pensante*, nem um que seja *meramente*

actuante”, conforme citação de Heidegger no terceiro capítulo, precisamente, na página 187. Além desse dito, vamos nos deparar com uma dificuldade crucial quanto à viragem da consciência para o aberto do pensamento meditativo. Significa dizer que o homem contemporâneo permanece decaído no crivo do pensar calculador e sequer existe uma “*prontidão*” para que lhe seja possível visualizar o início de uma nova história. Então, esta inovação deve ser deixada em aberta no sentido da temporalidade para a interação do modo de ser do homem na relação com o ser.

Na vertente do dizer, ressaltaremos o poetizar de Rilke à luz da reflexão heideggeriana acerca da viragem para o aberto, quando esse poeta nos falará da condição de risco por termos de arriscar “por um sopro mais...”. Esse “mais...” foi pensado por Heidegger em direção ao ser e nós o tomaremos na prospecção do inesperado que nos arranca sempre na destinação histórica de mundo. A viragem do aberto deve apontar para uma transformação da consciência, até então, presa na racionalidade objetiva. Aqui, pontuaremos a perspectiva heideggeriana de um tresloucamento do pensamento calculista para o pensar meditativo centrado na verdade do ser, isto é, verdade-abertura (e não verdade-objeto). Por isso, é preciso virar-se para o campo do aberto da recordação (*Andenken*) e prospecção (*Vordenken*), indicativos de uma busca por algo mais que vigora e aguarda a *saga* do dizer poético da linguagem e, porventura, da linguagem filosófica e científica no sentido da verdade do ser em vista da criatividade.

Em síntese, o desenvolvimento do conteúdo vai se concentrar em três momentos fundamentais, a saber: 1) no primeiro capítulo, vamos historicizar a questão poética num retorno à tradição, a fim de mostrar certa aproximação e distanciamento entre poesia, pensamento e filosofia, bem como suas conexões a partir da linguagem originária; 2) no segundo, traremos à tona o problema da racionalidade moderna centrada na metafísica da objetivação; mostraremos que, além de a linguagem vir sendo usada apenas como mero instrumento, existe a possibilidade de ela ser invertida para o âmbito da verdade como abertura distinta da relação sujeito-objeto e sua base metódica de causa e efeito, quando poderá ganhar uma nuance de abertura no diálogo com a poesia, o pensamento filosófico e o agir científico; 3) no terceiro, repetiremos a originariedade da linguagem em seu elemento primordial como verdade do ser. Durante o percurso, iremos destacando o conteúdo com subcapítulos peculiares às tematizações dos capítulos, bem como em relação ao título e à tese em foco. A questão da origem da linguagem será tratada a partir do “originário estar-no-mundo do homem” e também na concepção heideggeriana da *saga* (mostrar e deixar aparecer). Ademais, retomaremos o

pensamento poético de Hölderlin e Rilke que aponta para a possibilidade de se pensar algo mais no sentido de uma inversão da consciência para o aberto. Neste caso, será reforçada a contribuição poética para se pensar o ser esquecido, bem como indicar uma possível articulação entre poesia, filosofia e ciência no cerne da linguagem originária com vistas à criatividade.

1 A RELAÇÃO ORIGINÁRIA ENTRE POESIA E FILOSOFIA

Inicialmente, visamos à conexão entre poesia e filosofia com o intuito de mostrar o pensamento presente na linguagem poética no sentido ontológico. Tal conexão nos servirá como uma espécie de prolegômenos para o nosso desenvolvimento temático sobre a linguagem originária, de modo que se trata do dizer poético e do pensamento, pois, buscaremos nos manter na proximidade da origem, tomando por apoio o pensamento de Martin Heidegger e o poetizar de Friedrich Hölderlin, entre outros. Nesta perspectiva, pretendemos conduzir a discussão para o âmbito da filosofia. Em todo caso, a relação entre poesia e filosofia nem sempre apresentou assentimento favorável, pois ocorreram muitas críticas no que toca à pretensão de querer aproximá-las.

Por um lado, a poesia fora relegada ao âmbito mitológico, como veremos mais adiante, precisamente no que diz respeito ao seu liame com as divindades, daí ela ser entendida na acepção de fantasia imaginária. No entanto, esse tipo de leitura está eivado de racionalização moderna e não condiz com o modo de pensar grego que era centrado na experiência comunitária, em que cada pessoa se sentia reconhecida pela produção poética da qual era parte integrante. O grego não tinha a poesia como um texto a ser meramente recitado e decifrado, e sim sentia-se um ser poético em seu existir no seio da comunidade pensante.

Por outro lado, as ciências foram desenvolvidas através do poder do método científico, segundo o dizer de Nietzsche (2008a, p. 255), no parágrafo 466 de *A Vontade de Poder* e, mais adiante, no 468, ele elencou os expoentes fundadores do alto grau de desenvolvimento científico, a saber, “Os grandes metodólogos: Aristóteles, Bacon, Descartes, Auguste Comte”. Por conseguinte, a lógica produziu muitos avanços após as orientações de Aristóteles e para além dele. Diante disso, deparamo-nos com o acirramento crítico a alguém que ouse voltar-se para a poesia e pretender aproximá-la do saber filosófico de cunho racional, pois significaria enveredar por caminhos cobertos pelas sombras obscuras dos devaneios poéticos.

Entretanto, a relação de proximidade e distância configura uma tensão permanente. Trata-se de uma tensão frutífera, cujo fundamento primordial é a linguagem a partir de suas peculiaridades, ou seja, precisamos ter presente a distinção do uso da linguagem em seu viés cotidiano, de onde fluem as palavras com seus gêneros literários, bem como o tratamento de

uso específico relativo à poesia e à filosofia. Tal especificidade caracteriza a constituição ontológica da linguagem poética originária e também da filosófica. Isso será elucidado quando tratarmos do modo próprio de a poesia nomear, bem como do dizer filosófico em sua peculiaridade.

A resolução do liame entre as duas vertentes de pensamentos aparece a partir das nuances do conteúdo da filosofia, muitas vezes que já se manifestavam através dos poetas épicos e trágicos, vindo a ganhar fôlego com os primeiros pensadores originários. Não obstante, quando ocorreu a passagem do saber da linguagem poética e do pensamento para o saber racional, então, perdemos de vista aquele tipo de saber primevo e passamos a lidar com a linguagem mediante o tratamento conceitual da racionalidade. Abordaremos isso no segundo capítulo. Ademais, a linguagem sofreu um desvio de sua originalidade ao ser concebida como mero instrumento, então, percebemos o problema de a linguagem perder de vista a dimensão da criatividade à luz da *aletheia*. Segue-se disso a dificuldade de integrarmos o poético, o filosófico e o científico apenas pelo crivo de uma linguagem instrumental. Diante disso, destacamos a primazia do dizer poético que devolve o acesso ao ser esquecido, na medida em que a linguagem resguarda a possibilidade de tratamento fenomenológico-hermenêutico. Isso ganhou força com a abordagem heideggeriana voltada para a origem da linguagem mediante a diferença ontológica. Portanto, defenderemos a tese de que o dizer poético da linguagem projeta, no mundo, o ser do humano para a liberdade criativa e esta se pautando pela verdade como abertura que integra a poesia, a filosofia e as ciências.

1.1 INCURSÃO NA PROXIMIDADE E DISTÂNCIA ENTRE POESIA E FILOSOFIA

Na História da Filosofia, destacamos dois acontecimentos plausíveis para o nosso trabalho de tese, a saber: a poesia e a filosofia, pois entre ambos ocorreram relações de proximidade e distância. No que diz respeito à primeira relação, os primeiros pensadores gregos, chamados de pré-socráticos¹, estiveram na proximidade do *mythos*. Tais pensadores se

¹ Convém frisar que este termo sofreu uma crítica plausível de Heidegger, que preferiu denominar os mesmos de os primeiros pensadores gregos originários e, depois, os denomina de poetas-pensadores. Esta última denominação se coaduna com o uso do dizer poético para veicular o pensamento. Trata-se de observar o potencial deles e superar a desvalorização dos mesmos por terem antecedido a postura racional de Sócrates.

acercaram do poetizar de Homero, Hesíodo e muitos outros, de modo que inauguraram a superação do *mythos* para o *logos*, o que não significou aniquilamento do elemento divino, ou seja, este fora redimensionado na concepção da natureza (*physis*).

Um marco inicial importante foi o modo de pensar de Parmênides de Eléia. Ele se apropriou da via poética para dizer algo acerca da verdade do ser. Trata-se de uma convocação para pensar tanto o âmbito do verdadeiro como da opinião dos mortais. Disso podemos observar o dizer dialético entre essas duas instâncias na convergência para a unidade da tensão, em seu dito: “É necessário que tu experimentes tudo, tanto o ânimo intrépido da verdade bem redonda, como as aparências dos mortais, nas quais não há uma confiança desvelante” (LEÃO, 1999, p. 45). Desse feito, restaram poemas inteiros, cujo pensamento contribuiu para o filosofar de Platão, Aristóteles, entre outros. A indicação da passagem parmenidiana é a questão do ser ao qual o pensamento se dirige, de modo que aparece claro no fragm. III “... pois o mesmo é pensar e ser” (1999, p. 45). Aqui, o “é” do grego *estin* (ἐστίν) não designa cópula de ligação propositiva, e sim estabelece a relação fundamental entre pensar e ser. Há uma exigência para pensarmos o ser na medida em que já somos seres capazes de aprender a pensar, ou seja, de nos manter firmes no centro do coração da “verdade bem redonda”, embora nos desviemos demasiadamente de tal exercício para o campo do conhecimento racional objetivo, daí a tendência para a submissão às opiniões dos mortais. O desafio imperioso é o de mantermos a tensão entre a verdade e as opiniões. A provocação surge na perspectiva poética do dizer que, pensando o mesmo, nos instaura como sendo este ser de pensamento em vigor.

Por conseguinte, Heráclito de Éfeso teceu muitos fragmentos de cunho poético com um pensar filosofante acerca do *logos*. Ao trazermos esse pensar para o âmbito poético, o pensador nos diz no fragm. 105: “[...] Homero é um astrônomo e dos versos...” (LEÃO, 1999, p. 45). Esse dizer heraclítico se coaduna com o fato de Hölderlin chamar Homero de ‘poeta de todos os poetas’ (HEIDEGGER, 2004b, p. 175). Dificilmente a tradução consegue encontrar as palavras apropriadas para transpor os termos gregos e fazer jus ao ritmo e sequer à riqueza das rimas e, muito menos, ao pensamento que fica esquecido; é o que acontece na relação dos sons nos finais das palavras *astrologon* (ἀστρολόγον) e *Homeron* (Ὅμηρον). Em todo caso, isso mostra certa aproximação do poetizar com o pensar e, posteriormente, com o filosofar. Retomaremos este assunto no próximo subcapítulo que trata da linguagem poética originária.

Como vimos, aconteceu esse processo de tecedura da proximidade entre ambas as vertentes de linguagem e pensamento, mas devemos visualizar certa diferença ontológica entre poesia e pensamento. Veremos mais adiante pelo crivo do *legein* do *logos*, os quais marcaram o dizer poético e o dizer pensante, pois, assim como a poesia busca reunir, compor em unidade e, ao mesmo tempo, pôr e dispor algo em seu dizer; o modo de pensar faz o mesmo mantendo certa distância. Tudo se passa como se fossem duas montanhas em cujos topos culminantes o poeta avistasse o pensador e vice-versa, e na planície, entre ambas, eles se encontrassem para o diálogo. Em todo caso, persiste a indagação sobre o que caracteriza aquela manutenção de distância. Eis um mistério que já se antecipou em sua antiguidade originária e vai culminar no surgimento da filosofia. Parece que nesta última fica mais claro quando se trata da criação conceitual da racionalidade. No entanto, essa criação constitui um desvio da experiência grega do poetizar pensante originário. Platão tentou dar uma resposta ao buscar situar uma certa divisão. Passemos a tratar do distanciamento entre poesia e filosofia. Tudo parece fundar-se na antiga distância que marcou a sobre-elevação da filosofia. Trata-se da passagem para a busca de conhecimento racional e tudo vai depender de interpretações. Diante disso, Gadamer apresenta a caracterização do que ele entendeu por discórdia ao dizer:

Platão fala sobre a antiga discórdia (παλαιὰ διαφορὰ)² entre poesia e filosofia, remete a poesia para além do reino das ideias e do bem – e a acolhe ao mesmo tempo em si como um narrador de mitos que sabe misturar de maneira inimitável festividade e ironia, a distância própria à saga e a clareza do pensamento (GADAMER, 2010, p. 81-82).

Quando o filósofo ateniense fala dessa “antiga discórdia”, ele tomou por parâmetro a filosofia socrática voltada para a busca da verdade. Com efeito, o termo “discórdia” deve ser concebido pelo crivo de certo distanciamento ocorrido entre poesia e filosofia. Para que houvesse uma discórdia de fato entre ambas, seria necessário que elas se mantivessem numa relação de intimidade, no manter-se na instância de comum acordo para, então, acontecer uma

² Nesse artigo, que compõe a obra de Gadamer, provavelmente ocorreu um erro de digitação editorial da palavra grega *διαφορὰ*, pois a mesma aparece de forma diferente na citação apresentada por Heidegger (2010a, p. 170) no que se refere à *República* (607b), quando Platão fala “da παλαιὰ μὲν τις διαφορὰ φιλοσοφίᾳ τε καὶ ποιητικῇ ‘de uma certa divisão antiga entre filosofia e poesia’”. Além desses esclarecimentos indicamos as elucidações heideggerianas sobre a tentativa nietzschiana de inversão do platonismo a partir do niilismo; disso resultou o problema da concepção de uma “discórdia” (HEIDEGGER, 2010a, p. 137s). A título de aprofundamento, também recomendamos o aprofundamento sobre a discórdia que aparece no interior da sentença de Anaximandro feita por Heidegger nos *Conceptos Fundamentais* de 1941 (1999a, p. 147s; 165s). Por fim, há uma história que marcou o episódio daquela possível divisão entre poesia e filosofia citada por Paul Feyerabend (2011, [n. 6], p. 99), a qual, segundo ele, provém da obra de Plutarco intitulada “*Life of Solon*”. Nela, Solon teria inquirido Thespiis sobre se este não sentiria vergonha em mentir demais para a multidão, ao que ele respondeu não ver nada de terrível em dramatizar tais obras e ações apenas como diversão, mas, Solon se revoltou dizendo: ‘Se aplaudirmos essas coisas por diversão’ [...], ‘logo nos veremos dignificando-as a sério’.

disputa discordante. É viável ressaltar que a discórdia é um termo ambíguo, tanto pode nos remeter a uma divisão como a um dilaceramento. Em todo caso, entre arte e verdade, Heidegger assinala que “no platonismo não há nenhuma discórdia, mas apenas um distanciamento” (2010a, p. 168). Como podemos observar pela passagem em grego que aparece na nota de rodapé, trata-se do livro X da *República* em que Platão chega à culminância dessa obra e retoma a discussão de livros anteriores sobre certa querela entre poesia e filosofia. No prosseguimento do diálogo, fica clara a possível aceitação dos poetas e da poesia no âmbito da perspectiva de seu modelo ideal de sociedade, desde que estes contribuam para a edificação das cidades (*pólis*), ou seja, Platão arremata: “graças ao amor a essa poesia que nos implantou na alma a educação dada por nossas belas cidades, nós também queremos ser benévolos com ela, para considerá-la muito boa e amiga da verdade” (2000, [607e-608a], p. 452). Destarte, a poesia mantém certa distância da filosofia na medida em que cada uma tende a preservar seu modo de dizer. De certo, a poesia traz latente o viés do pensamento enquanto seiva para a filosofia, embora mesclado no poetizar que se voltava mais enfaticamente para o âmbito das divindades mitológicas, de tal maneira que os poetas, chamados de *aedos*, se mantinham na proximidade da escuta e do dizer dos preceitos divinos em vista da verdade.

A linguagem poética era marcada pela ação divina desde os poetas (*aedos*) principais, transmissores das verdades divinas, bem como os rapsodos recitadores daqueles. Ocorre que muitos poetas-rapsodos se tornavam hábeis no sentido de reproduzir *ipsis litteris*; *ipsis verbis* os antigos poetas, a exemplo de Íon para com Homero. No entanto, Sócrates concede ao rapsodo apenas uma condição: ser divino, ou seja: “Isto, então a coisa mais bela, te é concedida por nós, Íon: ser divino, e não um louvador técnico de Homero” (PLATÃO, 2011, [542b], p. 59). Havemos de convir que tal advertência caracteriza os embates de Platão com uma época marcada pela Sofística e sua corrente derivada, a saber, a Erística. Então, a poesia era apreendida e utilizada através da *techné* para fins de convencimento e persuasão. Isso era característico da Arte Retórica. Nesse sentido, Platão (2016, [517a], p. 421) recusa a retórica conjectural usada como meio de deleitar o público nas assembleias e o persuadir, pois tratava-se de simples artifício de experiência e rotina, ao tempo em que defendia a verdadeira arte retórica, desde que voltada para o bem e praticada por um homem bom; segue-se disso a exigência necessária de o verdadeiro retórico ter de conhecer o que é o bem e o mal para a alma³, conforme Platão (2016 [504d-e], p. 375).

³ A palavra grega originária é *psyché* (ψυχή). Inexiste uma palavra apropriada em português para traduzi-la. Às vezes se busca apoio no vocábulo *mente*, mas este possui várias acepções e se torna impróprio para a tradução.

Essa questão da alma é de fundamental importância no sentido da *psyché* (ψυχή), porque ela traz à tona a insuficiência da linguagem racional que fracassa ao tentar persuadir, mesmo com todo o aparato do rigor lógico e até de outros recursos provenientes da poesia, da tragédia, da comédia e tantos outros. Isso aparece claro no fenômeno da recalcitrância de Cálicles; de um lado, o discurso deste acentua a verve política; por outro lado, o discurso de Sócrates é filosófico, em sendo díspares as vertentes discursivas entre ambos; aquele sofista jamais será persuadido pelo filósofo no diálogo *Górgias*. De qualquer modo, o problema não está apenas no embate entre política e filosofia, pois tanto numa instância quanto na outra os argumentos racionais aparecem, ou seja, a razão se apresenta. Ocorre que Sócrates utiliza de vários outros recursos nos discursos argumentativos (*elenchos*); segue-se disso o uso do discurso breve (*brakhulogia*) e do discurso longo (*makrologia*), nenhuma demonstração consegue persuadir o recalcitrante, de acordo com Lopes:

Cálicles, no final do diálogo, mostra-se absolutamente convicto das opiniões que havia defendido antes, e as diversas tentativas de Sócrates para demovê-lo delas, seja pelas demonstrações lógicas (*brakhulogia*), seja pelos discursos retóricos (*makrologia*), seja pelos mitos (*mithos*), não surtiram qualquer efeito persuasivo no interlocutor” (PLATÃO, 2016, p. 83).

A dificuldade se encontra no conflito entre o *logos* e o domínio dos *epithumiai* (ἐπιθυμίες), isto é, apetites do ser humano. Por um lado, Sócrates age pelo âmbito da capacidade cognitiva da alma, enquanto o outro se movia pelo lado apetitivo dela. Nesse sentido, Platão inseriu a discussão sobre os apetites da alma a fim de mostrar que o elemento cognitivo é insuficiente para tornar o homem virtuoso, ou seja, as motivações humanas estão latentes na *psyché* e o ser humano tende a persistir nas próprias opiniões. Com isso, ele abriu a possibilidade de discussão prévia e contribuiu para a reflexão psicológica acerca da psique

Surge uma dificuldade em precisar a diferença entre mente/cérebro, mente/memória. Ademais, temos a expressão latina *anima* (alma), mas conceitualmente é enganosa, pois, faz parte da teologia cristã e da experiência religiosa e mística, com isso, ela tem gerado certos dualismos de alma/corpo, bem como tantas outras paridades com o termo espírito, a exemplo de espírito/corpo, espírito/matéria, espírito/carne. Quanto à *psyché*, Platão desenvolve sua teoria em toda sua extensão no livro IV da *República*, onde apresenta a tripartição da alma na temperança, coragem e sabedoria, buscando encontrar um princípio de unidade, ou seja, ele vai culminar no princípio racional em face do concupiscente (irracional ou dos apetites). Enfim, a discussão acerca da *psyché* se configura no *topos* do filosofar socrático-platônico no conjunto dos diálogos. Em seguida, Edson Bini (cf. ARISTÓTELES, 2011a) nos diz que Aristóteles situa a discussão a partir da relação do “*princípio vital*” com o corpo e de como tal princípio age, dando vivacidade aos seres vivos, tal discussão aparece em várias obras, tanto do ponto de vista físico quanto metafísico, em especial, na obra ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ (*PERI PSYCHÉS*) que foi traduzida por *Da Alma*, cuja paridade latina é *De Anima*. Segundo Gilson (1995, p. 130), o platonismo latino do século IV interpretou a Alma (*anima*) como substância dependente e criada pela “Inteligência (*nous, mens, animus*)”, de modo que ambas não se confundem.

humana. Essa questão dos apetites foi retomada por Nietzsche no conceito de instinto, disso decorre o questionamento sobre a diferença entre o conhecimento e as pulsões instintivas; por que o ser humano, que adquire um alto grau de conhecimento, termina agindo de maneira imprudente e voluntariosa? Ou, por que conhecemos as leis e nossos direitos e deveres e, no entanto, transgredimos as leis e violamos os direitos alheios? É o problema da *Vontade de Poder* que deve ser compreendida na perspectiva nietzschiana enquanto princípio de força de vida; isso aparece no dito de Nietzsche na segunda parte de *Assim Falou Zaratustra*: “Onde encontrei vida, encontrei vontade de poder; e ainda na vontade do servo encontrei a vontade de ser senhor” (1995, p. 127).

Essa coisa da vontade pode aparecer em relação aos apetites, e Platão mostra isso na fala de Sócrates, a saber: “Pois é o amor pelo povo existente na tua alma, Cálicles, que me obsta. Mas se tornarmos a examinar melhor esse mesmo assunto repetidamente, serás persuadido” (2016, [513c7-d1], p. 407). No original grego, aparece “o amor pelo povo” (ὁ δῆμου γὰρ ἔρως), de forma que o sofista Cálicles traz latente o amor pelo poder; é diante disso que Sócrates o adverte sobre sua possível ruína política. O problema é que esse amor pelo povo marcava a inconstância das opiniões nos discursos retóricos dos sofistas e servia como pretexto para deleitar o povo nas assembleias com as adulações retóricas (Cf. [481d-482c], p. 291-295). Na verdade, Platão mostra o fracasso do discurso socrático a fim de caracterizar a diferença entre o simulacro da retórica sofística persuasiva e a verdadeira arte retórica de Sócrates que jamais recorrerá à adulação, seja do público nas assembleias, seja diante dos juízes acostumados com os expedientes de bajulação.

A distância entre poesia e filosofia foi acirrada mediante a criação de conceitos, que são próprios da filosofia, a partir de Platão e de Aristóteles, de modo que este último se deteve no âmbito da linguagem e criou a Lógica Formal como fundamento plausível para a tecedura dos argumentos. A conceituação surge no momento de estruturação da filosofia e depois serviu para todo e qualquer questionamento, inclusive, dirigido à arte poética. Da criação conceitual proveio a Estética como ciência para tratar das caracterizações do belo. De certo, a poesia foi submetida ao processo de racionalização da linguagem.

O conceito de *eidos* platônico nos trouxe à luz a concepção do “belo” como o manifestativo (ἐκφανέστατον), isto é, o que se mostra como o mais aparente e belo de todos os entes, constituindo o artístico. Aqui, ganha destaque a estética enquanto ciência do belo: ciência

estética (αἰσθητική ἐπιστήμη). Esta nasceu em correspondência à lógica e à ética, cuja marca preponderante é o conhecimento sensível, o qual diz respeito ao conhecimento sentimental do homem em relação ao belo produzido e representado na arte, segundo Heidegger (2010a, p. 71-74).

O manifestativo, na acepção grega, traz à tona a questão do ser mediante o seu aparecer. Estamos muito distantes de entender a pujança de tal manifestação. Ao interpretarmos esse aparecer vigorante, podemos denominá-lo de belo. Para tanto, temos os conceitos da estética, uma vez que foi elevada à condição de ciência para explicar o caráter manifestante das coisas. Disso resulta o decair nas meras características abstraídas pelo viés da percepção imagética. No entanto, essa é uma forma de ver, mas há algo de mais vigoroso a ser considerado do ponto de vista hermenêutico.

De certa forma, a linguagem poética trabalha com imagens. Então existe um teor imagético que é essencial à poesia. Tanto é assim que o *Zarathustra* de Nietzsche é a sua obra principal e configura o seu poetizar cantante; nela aparecem muitas imagens criadas nos discursos que carregam o teor fundamental de um novo modo de pensar filosófico. O cuidado máximo que devemos ter é o de não utilizar as imagens na poesia apenas para produzir efeitos no ouvinte e/ou leitor como se quiséssemos embelezar o discurso. Mesmo que tais usos sejam plausíveis, faz-se necessário conduzir o leitor para o que o poeta está a nomear e fundar poeticamente. Neste caso, Heidegger nos fala de uma disposição fundamental que precisa ser resguardada, pois corre-se o risco de perdemos de vista algo de mais importante em meio à trivialidade. Isso de fundamental já fora dito por Heráclito quanto à natureza que ama esconder-se e, portanto, o uso de imagens, na poesia, deve recolher algo nesse sentido, segundo o dizer de Heidegger:

A imagem não deve ilustrar, mas sim encobrir, não deve divulgar, mas sim tornar raro, não deve aproximar, mas sim colocar à distância, tanto mais assim quanto mais primordial é a disposição fundamental, quanto mais ela alastra e obriga o destino de um povo e a sua relação com os deuses a unificar-se (2004b, p.113-114).

Ainda retomando a discussão acerca do imagético, podemos dizer que a noção de “imagem” constitui a base fundamental para a teoria da memória em Henri Bergson. Ele discute com os psicólogos associacionistas, bem como com os metafísicos dualistas do realismo e idealismo. A concepção de “imagem” é apresentada mediante dois sistemas: o primeiro

centrado em nosso corpo que age e determina as variações de imagens, e o segundo, que é proveniente do mundo exterior em sua universalidade.

Há uma relação fundamental entre imagem e linguagem. Não pelo fato de rimarem, e sim pelo que as aproxima e as distancia. Também não se trata de meros conceitos com referenciais etimológicos. Trata-se de observar seus significados filosóficos. Se o que Bergson chama de imagem podemos chamar de linguagem enquanto uma configuração de linguagem, isso pode ganhar uma caracterização de abertura libertadora de criação.

A configuração da linguagem vai aparecer durante toda a teorização bergsoniana. No conjunto da discussão, surgem as palavras-chave, a saber: corpo, ação, percepção, imagem, lembrança, memória, escolha, vida, entre outras. O configurar da linguagem traz à tona a possibilidade de compreendermos as associações internas e externas de tais palavras fundamentais, principalmente, quando Bergson diz, à luz do seu método intuitivo, que há uma diferença de natureza e não apenas de grau ou intensidade em certas relações de mais e menos.⁴

A diferença significativa é que Bergson caracteriza o espírito a partir da ação do nosso corpo, ou seja, do indivíduo e não mediante a razão absoluta que trabalha com a conceituação apenas no nível representacional. Este filósofo transcende o limite da representação quando distingue entre imagem-lembrança guardada na memória – e que podemos evocar num dado instante – das imagens perceptivas concretas que dependem da nossa ação no tempo e, mesmo sendo uma lembrança, podemos utilizar o tempo para reproduzi-la no interior da memória. É interessante o fato de Bergson chamar a atenção para uma diferença de natureza e, na reflexão filosófica, dizer que existe a memória pura, bem como a lembrança pura, as quais independem de imagens perceptivas das coisas dadas e de localizações no cérebro.

A noção de imagem exige ser pensada, pois ela possui toda uma relação fundamental com a palavra e, conseqüentemente, com a linguagem. Por enquanto, situemos a discussão na leitura de Gadamer acerca do *Crátilo* de Platão. Naquele instante, aparece a tensão entre signo e imagem. O resultado afetou o pensamento desde lá e desvirtuou a perspectiva de o conhecimento poder ter acesso ao inteligível, diferentemente do que ocorreu no Ocidente nos

⁴ Embora não seja o caso de aprofundarmos, indicamos a própria discussão na obra *Matéria e Memória* de Bergson (2010), bem como o aprofundamento em *Bergsonismo* de Gilles Deleuze (2012).

séculos XVIII e XX com os ideais do esclarecimento (*Aufklärung*). Tudo se iniciou com o seguinte fato:

O *Crátilo* desacredita totalmente a legítima pergunta que quer saber se a palavra se reduz a um ‘signo puro’ ou se contém algo de ‘imagem’. Enquanto ali se leva ao absurdo a tese de que a palavra seja uma cópia, a única possibilidade que parece restar é a de que ela seria um signo. Embora sem uma distinção muito acentuada, é isso que temos como resultado da discussão negativa do *Crátilo* e que sela o banimento do conhecimento à esfera do inteligível, de modo que a partir desse momento, em toda a reflexão sobre a linguagem, o conceito de imagem (*eikon*) é substituído pelo conceito de signo (*semeion* ou *semainon*) (GADAMER, 2011a, [I, n. 418], p. 535).

Destarte, isso não significou apenas uma modificação de termos, mas resultou no esquecimento da linguagem e do pensamento, por conseguinte, da poesia e filosofia, ou seja, o conhecimento se deteve a tratar as palavras como meros signos das coisas. A linguagem decaiu na simples objetividade conceitual e virou instrumento de comunicação, acirrando a distância. Perdeu-se de vista a imagem a ser pensada à luz da palavra grega no sentido de *eikon*. Esta, por sua vez, caracterizava o perfil das palavras nomeadoras das coisas. Isso diz respeito ao nome que não é um mero signo representativo⁵ ou imagem ilustrativa, mas sim o trazer à tona a pessoa portadora daquele nome como ícone verdadeiro. Embora não esteja presente em dado recinto, o nomear diz do seu vigor de ser, de sua vigência. É tanto que mais adiante Gadamer fala da “força das palavras (*dunamis tón onomatón*)”, ou seja, a força do nomear das palavras.

A crítica da correção dos nomes que aparece no *Crátilo* tem como parâmetro duas vertentes teóricas: a do convencionalismo e a do naturalismo. Diante disso, Platão tem por objetivo a sua concepção de verdade como correção em vista da ideia do bem. Disso decorreu sua crítica à poesia e à tragédia, não apenas referente às alterações dos nomes, mas, sobretudo, em relação à sua nova interpretação, tanto na etimologia dos deuses quanto da educação da *pólis* ideal. Aqui aparece a crítica ao tipo de poesia baseada em proposições que, segundo o filósofo, “nem são piedosas nem verdadeiras”, no que tange atribuir males aos deuses, de maneira que se torna prejudicial na perspectiva de qualquer ouvinte justificar suas próprias maldades. Assim, arremata: “Já demonstramos que nenhum mal pode originar-se dos deuses”. Segue-se disso a ilustração de um dizer poético trágico no livro III da *República*:

Parentes próximos de Zeus, que no alto

⁵ Faremos um breve aprofundamento destes conceitos no capítulo 2 desta tese, tomando por base *As Palavras e as Coisas* de Michel Foucault.

*do Ida, envolto pelo éter, o paterno
altar ainda conservam,*

e que neles, até hoje,

*não se esgotou o sangue das deidades.*⁶

Essa atitude canibalesca é recusada, também, por Píndaro⁷ que não aceita a acusação de os deuses praticarem atrocidades e se banquetear com os humanos, de maneira que corrobora a crítica platônica. Nesse sentido, Platão interdita os poetas na medida em que eles retratam os deuses como fonte de males. O diálogo *Crátilo* mostra toda uma desenvoltura da linguagem cuja interpretação dos nomes passa para a concepção filosófica que remonta a originariedade dos mesmos. Temos como exemplo a concepção do deus *Hades* que os humanos associaram à morte e o nomearam negativamente com o tom de despedida da vida sobre a terra, como se descaísse numa região tenebrosa subterrânea. Ao contrário disso, Platão argumenta que: “o nome *Hades* deve estar muito longe de ter sido nomeado a partir do *adeus*”, segue-se disso que “quem se une *ao deus*”⁸ perfaz uma união positiva e, somente assim, se torna capaz de compreender “que ele fora chamado de *Hades* pelo normatizador” (PLATÃO, 2014 [404b1-5], p. 52). O problema não é apenas saber quem legisla tal normatização, se seriam os deuses, os poetas, em especial Homero que foi o mais requisitado, ou o próprio filósofo, mas, sobretudo, especificar a partir de qual paradigma seria feito o processo de nomeação verdadeira das coisas, dos homens e dos deuses, seja através do convencionalismo que se caracteriza pela fluidez dos nomes ou do naturalismo que acentua a fixação normativa. Elucidar essa questão é o que se torna difícil, corroborando o dito inicial de Sócrates: ‘o charmoso é custoso’ ([384b]). Diante disso, Gadamer pontua que essa correção dos nomes apresentada no *Crátilo* norteou os passos iniciais de toda a teoria moderna da instrumentalização da linguagem, convergindo para uma sistematização racional dos signos representativos, isto é, “Comprimido entre a imagem e o signo, o ser da linguagem só poderia acabar sendo nivelado a um puro ser-signo” (2011a, [422], p. 540). Em verdade, percebemos uma distinção plausível entre signo e imagem e, com isso, a linguagem não se reduz a ser signo, a saber:

⁶ Cf. PLATÃO (2000, [391d-e], p. 145).

⁷ A recusa pindárica aparece na *Olímpica I*, versos 49-54, a saber: “com uma adaga cortaram-te, membro a membro,/ e em torno às mesas, por fim, tuas/ carnes dividiram e comeram./ Mas para mim é impossível glutão/ chamar um dos venturosos. Recuso-me./ Ausência de ganho é a sorte amiúde dos caluniadores” (PÍNDARO, 2018, p. 77). Essa versificação coalesce à crítica platônica a certos tipos de poesias.

⁸ Platão joga com o próprio recurso da língua grega em que o *Ἄϊδης*, transliterado *Hades* (nome do deus) difere de *αἰδοῦς*, traduzido por *adeus* (saudação de despedida) com tonalidade negativa; todavia, a indicação é a de se unir “*ao deus*” (στο θεό) no sentido de se colocar sob o que fora chamado de deus (*Hades* – Ἄϊδης) pelo normatizador (νομοθέτου).

A palavra da linguagem não é um signo de que se lança mão, mas tampouco é um signo que alguém faça ou dê a outro; não é uma coisa existente que se recebe e se carrega como a idealidade do significado, para com isso tornar visível outro ente. Isso é falso em ambos os sentidos. Antes, a idealidade do significado está na própria palavra. Ela já é sempre significado. Mas, por outro lado, isso significa que a palavra preceda toda experiência dos entes e se acrescente, exteriormente, à experiência já feita, submetendo-a a si. A experiência não é inicialmente desprovida de palavras e tornando-se posteriormente objeto de reflexão em virtude da designação, por exemplo, no modo da subsunção sob a generalidade da palavra. Antes, pertence à própria experiência o fato de ela buscar encontrar as palavras que a expressem. Buscamos a palavra certa, isto é, a palavra que realmente pertença à coisa, de modo que ela própria venha à fala. Embora afirmemos que isso não implica uma simples relação de cópia, a palavra pertence de tal modo à própria coisa que não é atribuída posteriormente à coisa como signo. [...] Pode-se dizer isso já de Parmênides, que pensava a verdade da coisa a partir do *logos* (GADAMER, 2011a, [421;422], p. 539-540).

No percurso do distanciamento entre poesia e filosofia, proveio a contribuição de Aristóteles. Uma vez discípulo da Academia platônica, ele deu prosseguimento criativo ao exercício do filosofar. Tanto é que deu fôlego ao desenvolvimento das ciências como um todo. O seu princípio de partir do demonstrável lógico, de certo modo, foi interpretado como indicativo para se partir da experiência; o exemplo disso é a obra de Francis Bacon *Novum Organum*, bem como a obra de René Descartes *Discurso do Método*, entre outras. Essa supervalorização do conhecimento metódico já se inscreve naquela discussão do *Crátilo* apresentada acima à luz de Gadamer.

A pergunta que vem à tona é sobre como fica a questão poética em meio a esse alto grau de desenvolvimento científico. Em todo caso, temos de retornar a Aristóteles a partir de sua contribuição salutar no que diz respeito à linguagem e, em especial, à arte poética, a qual constitui o nosso foco temático. A linguagem ganhou o sentido de enfrentamento aos argumentos sofísticos. Assim, os escritos de Aristóteles constituem um conjunto de obras, que foi chamado de *corpus aristotelicum*, elaborado de forma sistemática, contendo a organização dos tratados da lógica, mas também outras obras dedicadas ao estudo da Natureza, da Filosofia, da Ética, da Política, da Retórica, da Poética. Desta última só nos restaram fragmentos, além do mais, a parte dedicada à comédia desapareceu. De certo, o tradutor Paulo Pinheiro nos diz: “repetindo a frase de H. Laizé, podemos dizer, com alguma segurança, ‘que a *Poética* constitui o pré-texto de toda poética futura’” (ARISTÓTELES, 2017, p. 26). No terceiro capítulo, retomaremos o aprofundamento disso.

No intuito de pensarmos o poetizar, destacamos o estudo de Aristóteles a partir do par de conceitos *hyle-morphé* (ὕλη-μορφή), o qual foi traduzido pelos romanos por matéria e forma. O conceito de matéria ganhou a acepção de coisas (*rerum*) para designar aquilo de que as coisas são feitas. Por um lado, o termo latino *rerum* é o substantivo feminino plural do caso genitivo e tem como nominativo a *res* (coisa); por outro, o latim possui a acepção de matéria (*māterīa, ae*) e designa “madeira; matéria; assunto; pretexto”. Essas maneiras de traduzir se distinguem da concepção grega e marcou toda a cultura ocidental no sentido do conhecimento científico. Nesse mesmo horizonte, aparece a palavra forma (*forma, ae*) em latim e significa “forma; molde; aparência; figura” (MANIATOGLOU, 2008, p. 194, 292), para indicar configurações e tipologias provenientes de ideias pressupostas. A questão é compreender o que se entende por *hyle* (matéria), bem como por forma (*morphé*) em sua origem grega, precisamente, aristotélica. Neste sentido, Heidegger nos apresenta a seguinte elucidação grega na conferência intitulada *A Essência e o Conceito de φύσις em Aristóteles – Física B, 1* de 1939:

Na significação usual, ὕλη significa ‘floresta’, ‘bosque’, a ‘mata’ onde caça o caçador; mas também a ‘mata’ que fornece a madeira como material para construção; é daqui que a ὕλη se torna o material para toda espécie de construção e ‘produção’. Com isto pelo retorno que se gosta de fazer ao significado ‘original’ da palavra, já estaria demonstrado que ὕλη significa o mesmo que ‘matéria’. Seguramente – mas, visto de mais perto, o que se fez foi apenas e somente impor a *questão* decisiva. Se ὕλη significa a ‘matéria’ para a ‘produção’, então a determinação da essência da assim chamada matéria depende da interpretação da essência da ‘produção’. Todavia, μορφή não significa ‘produção’, mas no máximo ‘configuração’; e configuração é precisamente a ‘forma’ para a qual a ‘matéria’ é trazida por meio da cunhagem e da modelagem, isto é, pelo ‘formar’ (HEIDEGGER, 2008a, p. 287).

Na citação acima, percebemos que a palavra grega *hyle* (ὕλη) adquire a concepção de madeira em sua proveniência da mata. Daí, advém certa aproximação com matéria, na medida em que a madeira seria a coisa material para a produção de algo visado. Essa é a maneira comum de entender, ou seja, o homem vai à mata procurar uma madeira apropriada para construir sua casa. O salto latino foi reduzir tudo ao conceito de matéria. Em seguida, a palavra μορφή foi traduzida por forma e até se aproximou de configuração, mas apenas como característica de modelagem pela qual a matéria seria modelada ganhando uma forma imaginada. Esse caráter de moldar é o que vai ser entendido por produzir, então a forma seria uma espécie de produção e o par de conceitos matéria-forma aparece como a matéria servindo para formar alguma coisa, matéria para produzir algo. Ao contrário, Heidegger vai dizer que a forma não é produção, embora possa ser compreendida, em parte, por configuração. Esta compreensão se aproxima da noção de *eidos* (εἶδος) e “significa o aspecto de uma coisa e de um ente em geral, mas o aspecto

no sentido de mirada, visão, vista, ἰδέα” (HEIDEGGER, 2008, p. 287). Aristóteles fala enquanto filósofo, ou seja, no sentido do que é fundamento primordial, isto é, princípio. Nesse sentido, a noção de forma aponta para a questão de princípio ou essência de ser de algo, pois a forma não é uma mera delimitação que contorna as coisas, mas sim o ser essencial delas. Tal explicitação aparece em *Da Alma* quando Aristóteles (2011, [412b10-15], p. 73) salienta a noção principal de ser de um instrumento, ou seja, “Supondo que um instrumento qualquer fosse um corpo natural, digamos o machado, o *ser um machado* seria sua substância formal, [...] Se ela viesse a ser dele separada, ele não seria mais um machado, exceto por homonímia”. Portanto, o fio condutor para a compreensão aristotélica dos conceitos fundamentais *hyle-morphé* (ὕλη-μορφή) é o logos. Por conseguinte, a interpretação de forma (*morphé*) deve seguir a sua essência que se funda na ideia (*eidos*), decorrendo disso certo entendimento heideggeriano da μορφή a partir da elaboração de um construto tradutório plausível, a saber:

Com esta tradução de μορφή, compor-se no aspecto, devem ser expressas de imediato duas coisas – e, em sentido grego, duas coisas igualmente essenciais –, o que não se encontra em absoluto no nome ‘forma’: por um lado, compor-se no aspecto como modo do ganhar a presença, da οὐσία – μορφή não como uma propriedade *essente* simplesmente subsistente no material, mas como um modo do ser; por outro lado, ‘compor-se no aspecto’ como mobilidade, κίνησις, um momento que está ainda mais ausente do conceito de forma (HEIDEGGER, 2008a, p. 288-289).

Esta tradução heideggeriana concebeu a *morphé* a partir do modo de pensar grego, especialmente, desde o lugar da reflexão de Aristóteles. O destaque aparece na expressão “compor-se no aspecto” pela qual se distingue duas dimensões; por um lado, quando uma coisa tende ao aparecer, isto é, *ousia*, em se tratando da proveniência de algo cujo princípio é a essência; por outro, através da noção de movimento, isto é, da κίνησις, a qual deve ganhar o caráter de força vigente, por isso, a questão da ausência, de modo que a explicitaremos mais adiante. A indicação da manifestação de algo nos remete ao livro sétimo da Metafísica no qual Aristóteles nos diz fundamentalmente: “Por forma entendo a essência de cada coisa e sua substância primeira”⁹. Segue-se que a forma deve ser concebida em sua constituição de essência enquanto princípio estruturante da coisa existente, ou seja, “o princípio de todos os processos de geração é a substância”¹⁰. Em várias passagens, Aristóteles vai caracterizar a forma como sendo a essência que constitui as coisas que aparecem. Neste sentido, apresentamos três

⁹ εἶδος δὲ λέγω τὸ τί εἶναι ἐκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν (Cf. ARISTÓTELES, 2015 [Z 1032b, 1-2], p. 312). Destacamos que o conceito forma (*morphé*) aparece em grego formulado no *eidos* (εἶδος), de modo que isso ocorre quase sempre em várias outras passagens.

¹⁰ (Cf. ARISTÓTELES, 2015 [Z 1034a, 31], p. 322-323), conforme o dizer: πάντων ἀρχὴ ἡ οὐσία.

circunstâncias a serem consideradas: 1) a forma não é um elemento imanente nas coisas materiais; 2) ela também não é um elemento ao lado das coisas como se fosse uma justaposição e, por fim, 3) ela jamais é algo em cuja composição pudéssemos destacar seus elementos. Portanto, a forma deve ser concebida como princípio imaterial, pois ganha a noção de compor naquilo que age por si mesma sem ser gerada. Com efeito, Aristóteles se refere à constituição própria da forma como sendo aquilo de onde provém algo enquanto a semente (σπέρμα). De fato, essa concepção nos enseja a possibilidade de pensar o *sēmen* germinal como a força do movimento gerador das coisas. Aqui, aparecem dois conceitos fundamentais gregos que são potência enquanto força (*dynamis*) e movimento (κίνησις).

A resposta positiva àquelas três negações elementares da forma (essência) corresponde ao fato de ela fazer com que certos elementos constituam as coisas concretas, a exemplo do homem de carne e osso. Isso acontece porque o princípio estrutural está imbuído por levar certos elementos ao vir a ser das coisas, no sentido de gerar, de dar forma às mesmas e ao homem. Neste sentido, convém destacar que a substância (*ousia*) possui duas caracterizações: por um lado, o sínolo (matéria e forma), de modo que este corresponde às coisas concretas, ou seja, geradas e corruptíveis; por outro lado, a forma mesma consiste na essência não gerada e não corrompível. Ora, Aristóteles assinala que o sínolo já deve preexistir para que as coisas sejam constituídas, considerando que a matéria deve ser concebida enquanto sensível (referente às coisas) e inteligível (em referência à alma), mas a forma, no sentido do εἶδος, é de natureza essencial. É aqui que nos deparamos com algo de inteligível, o qual condiz com o pensamento enquanto fonte de um saber em potência no homem capaz de produzir algo, a exemplo do artífice que produz obras de artes, entre outras coisas e, sobretudo, consiste na ação da própria *physis*, ou seja, do *logos* na concepção do ser.

O construto “compor-se no aspecto” foi uma tentativa heideggeriana de compreender a noção de forma (μορφή), na medida em que a mesma já traz a concepção de *eidos* (εἶδος) de Platão. A palavra aspecto¹¹ designa a aparência de algo em seu aparecer cujo vigor já se interpõe no sentido inicial. Segue-se disso a cunhagem de *eidos* por ideia (*idea*). Este termo consiste na desenvoltura temática da filosofia platônica por excelência, ganhando o caráter de

¹¹ Na etimologia latina, *aspectus* (*aspectos*) designa “aparência” e indica a figura de algo exterior vinculado à maneira de ser visto em seu perfil na medida do seu próprio aparecimento.

inteligibilidade do próprio ser¹². Quando Heidegger retoma a inflexão aristotélica do sínolo (matéria e forma), portanto, traduziu-o por “compor-se no aspecto”. O compor-se deve ser compreendido no sentido do ser que se põe em sua própria condição de aparecer num certo modo de se tornar presente e, ao mesmo tempo, ausente. Com isso, podemos dizer de um compor-se no *eidos* ou forma, ou modo de ser de uma coisa, do homem no mundo. Durante muito tempo, a forma foi interpretada como sendo o simples perfil acoplado à matéria de uma coisa produzida, assim se dizia que bastava destruir a coisa ou objeto que a forma desaparecia, ou seja, esta era confundida com um elemento configurado. Ao contrário, não se trata de algo puramente contornável, e sim tão somente um modo de a essência aparecer. A partir dessa compreensão, é que o exemplo do “ser machado” não se confunde com o perfil instrumental dele, nem com o nome “machado”, porque se for retirado o ser do machado ele decairia na metonímia, segundo Aristóteles. Com efeito, o mestre de obras constrói a casa concreta e não a essência da casa; segue-se disso que a forma não é uma mera representação abstraída das coisas no sentido da ciência moderna que apreende as características dos objetos e, ao mesmo tempo, não é uma propriedade ou essência imanente nas coisas materiais que pudéssemos dissecar e encontrá-la como algo dado de forma inata¹³. Por fim, a forma (*morphé*) possui o caráter de mobilidade própria do ser da *physis* no sentido de se fazer presente-ausente. Trata-se do modo de o ser se manifestar.

Este móvel diz respeito ao κίνησις em sua relação com a força (*dynamis*), conforme a expressão grega que aparece nos livros quinto e nono da Metafísica, a saber: δύναμις κατὰ κίνησιν¹⁴. A ideia de mobilidade, enquanto o que se move para que aconteça uma mudança, encontra sua força propulsora de fazer acontecer algo no sentido da δύναμις e também da privação de algo enquanto ἀδυναμία; ambas perfazem certa unidade, mas também uma tensão de forças contrárias. Trazer essa reflexão para o âmbito da forma exige toda uma retomada da obra de Aristóteles, o que demanda todo um outro percurso de estudo temático. Em todo caso, Heidegger nos disse, na citação em destaque, que esse momento da mobilidade (κίνησις) “está

¹² Para melhor aprofundamento do assunto convém observar a teoria das Ideias desde a sua concepção originária na obra de Platão, bem como suas diversas nuances e acepções ao longo da história da filosofia. Para tanto Giovanni Reale apresenta todo um desenvolvimento em *Para uma nova interpretação de Platão* (2004, p. 117s).

¹³ Algo desse tipo nos faz lembrar o relato do escritor Milan Kundera em *A Insustentável leveza do ser*, quando o jovem cirurgião Tomas, movido por uma ideia de busca de felicidade na vida tentou encontrar algo de objetivo que diferenciase uma mulher da outra. Isso é impossível e tende a decair em separatismo e/ou igualitarismo. Em verdade, não há tal essência, e sim, o estar sendo no mundo que perfaz o nosso sendo no mundo.

¹⁴ Sobre o aprofundamento desses conceitos fundamentais, Heidegger (2007a, p. 57-124) trata dos mesmos na primeira seção que trata da essência e da realidade da força, cuja indicação é o livro nono da Metafísica de Aristóteles.

ainda mais ausente do conceito de forma”, isto é, tal ausência indica a condição da força que faz aparecer o modo da forma enquanto essência imaterial e que preexiste a todo produzir e, mesmo que algo venha a ser produzido e sofra destruição, a forma essencial transcende; podemos dizer metaforicamente que, mesmo que se destrua todas as casas, o modo de ser casa não será eliminado absolutamente, ou ainda, quebrem-se todas as garrafas que a forma de ser garrafa não desaparecerá por completo da arte de saber fazer garrafas.

O “compor-se no aspecto” pode se oferecer quando adentramos à floresta em busca de encontrar a madeira apropriada. Esta se nos apresenta numa visada, numa mirada pela qual nos vem ao encontro em seu aspecto de mostraçã de ser. Por um instante, ela estava ausente da visão e, por outro, apresenta-se em seu sitiar-se (*ousia*). A possibilidade de tomarmos como matéria para produzir algo, no que se faz presente e tende a se ausentar, poderia ser pensado pelo conhecimento a partir das acepções gregas, inclusive, muito ricas em parâmetros, de modo que a ciência moderna apenas manipula a matéria capturada de modo isolado, sem se importar com a geração de resíduos destrutivos da vida e poluidores do meio ambiente, cuja finalidade é meramente utilitária e tende a se tornar objeto de jogos de interesses.

Caso a matéria seja tomada no viés científico e reduzida apenas à objetividade das coisas, então, acirra-se o desvio da reflexão ontológica. Atualmente cresce a tendência cientificista de suplantar esses conceitos fundamentais por uma mudança de pensamento para outra ideia pós-moderna, a saber, “força na matéria”. Como vemos, o conceito de matéria permanece mesmo numa visão comum ou científica; apenas a noção de forma foi invertida para “força”, a qual é dúbia, seja em referência ao universo da física para indicar movimento, seja de valor ético para designar poder. Entretanto, ambas fogem da dimensão filosófica. Quando Nietzsche pensa a *Vontade de Poder* (*Wille zur Macht*), o que deve ser entendido por *Poder* significa o querer, o estar afeiçoado a alguma coisa cuja vontade para querer converge para o afeiçoar-se a algo perspectivístico. Neste sentido, indica uma força de vida sempre em perspectiva. Então, o construto *Vontade de Poder* caracteriza um conjunto de forças de combate que impulsiona o ente e se retira quando este aparece, isto é, apresenta aproximação com a *physis* no dizer de Heráclito acerca do aparecer desta que já se move para o desaparecer. Com isso, Nietzsche pensa a questão do ser por meio daquele construto fundamental.

Ao retomar a noção de forma (*morphé*) como “composição no aspecto” que configura a matéria, podemos pensar o aparecer da obra de arte, também, na produção científica¹⁵, ou seja, a forma poderia ser concebida como o pôr em obra o apresentar-se no aspecto. Com efeito, temos o aspecto forjado¹⁶ na matéria capaz de produzir a obra de arte. Então, esse sínolo – ὕλη-μορφή – indica formalmente a idealidade produtiva e apresentadora da arte. Essa maneira de entender tais palavras fundamentais configuraria outro modo de conhecimento na perspectiva ontológica de uma abertura mais vasta, isto é, visualizando o ser da *physis* mediante uma atitude de reunir, colher, acolher e destinar que é própria do *logos* criativo.

A composição (*Gestell*) traz à tona a discussão científica acerca da técnica moderna. Heidegger nos fala de uma anterioridade que aponta para a essência da técnica como destino do seu modo de agir. Tal modo diz respeito ao desencobrimento dos entes, do deter-se da pesquisa com seus procedimentos racionais e seu firmar-se nos próprios entes descobertos. Com isso, ocorre uma retração da questão do ser que fica obnubilado no esquecimento e tende a ser abandonado. Contudo, a ciência moderna se apropriou da técnica, enquanto império metódico, e lançou o homem num desafio de ter que descobrir algo e se assegurar nele enquanto ente, mas, ao mesmo tempo em que ela provoca esse tipo de ação, é possível perceber, no processo de desencobrimento, que algo ficou encoberto, ou seja, o que ficou retraído foi o ser do desencoberto. Então, a composição deve se mostrar como o lugar de imersão produtiva do homem no sentido de provocar uma viragem dele para o que ficou encoberto. Trata-se de uma força de anterioridade propulsora, a saber:

Com-posição, ‘*Gestell*’, significa a força de reunião daquele por [pôr] que põe, ou seja, que desafia o homem a des-encobrir o real no modo da dis-posição, como dis-ponibilidade. Com-posição (*Gestell*) denomina, portanto, o tipo de desencobrimento que rege a técnica moderna mas que, em si mesmo, não é nada técnico. [...]

O verbo ‘pôr’ (*stellen*), inscrito no termo com-posição, ‘*Gestell*’, não indica apenas a exploração. Deve também fazer ressoar o eco de um outro ‘pôr’ de onde ele provém, a saber, daquele pro-por e ex-por que, no sentido da ποιήσις, faz o real vigente emergir para o desencobrimento. [...]

No desafio da dis-posição, a com-posição remete a um modo de desencobrimento. Como modo de desencobrimento, a com-posição é um envio do destino. Destino, neste sentido, é também a pro-dução da ποιήσις (HEIDEGGER, 2002a, p. 24; 27).

¹⁵ A convergência dessa reflexão aponta para a *composição* (*Gestell*) como essência da técnica, segundo Heidegger em *A Questão da Técnica* (2002a).

¹⁶ A ideia de forja na matéria é de fundamental importância. Ela aparece no poema *O Ferrageiro de Carmona* de João Cabral de Melo Neto, quando o poeta diferencia entre o ferro forjado e o fundido, de modo que o forjar é ação de produzir algo de originário para algo em perspectiva. O outro tipo “fundido” não apresenta novidade nenhuma, pois decai na condição de fôrma e o objeto produzido sempre se adequa ao receptáculo igualitário (MELO NETO, 1988, p. 22-23).

A partir desta citação, fica claro por que Heidegger traduziu o termo *morphé* (μορφή) por “composição no aspecto”. De antemão, destacamos todo o estudo de Aristóteles que contribuiu sobremaneira para o desenvolvimento das ciências, resguardando certa anterioridade essencial do ser em seus múltiplos significados. Por um lado, chama-nos a atenção o fato de o termo composição ser concebido com a noção de força reunidora, e isso é próprio do *logos*. Por outro, Heidegger destaca o verbo “pôr” no sentido de disponibilidade. Surge, aqui, a conexão de ambos e temos a composição na disposição ou “composição no aspecto”, isto é, a força de um reunir que põe algo à disposição como modo de aparecer, isto é, pôr algo a descoberto como ente provindo de uma anterioridade essencial; segue-se disso o fato de o pensador dizer que a composição não é nada de técnico, de tal modo que ela se coaduna com a noção de forma aristotélica em sua imaterialidade. O “pôr” pode indicar formalmente o âmbito de trabalho das ciências modernas que dispõem os entes em seu aparecer, mas resta algo a ser dito acerca do posicionamento dos entes que, no ato de se fazerem presentes, apontam para o caráter de proveniência, e esta, por sua vez, assinala aquele “pro-por e ex-por que, no sentido da ποιήσις, faz o real vigente emergir para o desencobrimento”. Então, o destaque recai na força que vige e vigora e se retrai e, no entanto, provoca o homem como ser lançado no mundo para a liberdade criativa no âmbito do possível como manifestação do ser.

No que diz respeito à poesia, a linguagem passa pelo crivo do *logos*. Disso resultaria o processo de medida, próprio da linguagem poética originária enquanto reunidora da composição do ser, o qual tende a se ausentar no âmbito do tempo. O poder dizer da linguagem poetizante é capaz de acenar para a presença do ser ausente, embora tal dizer possa permanecer ensurdecido intemporalmente. Isso traz consigo um problema de o dizer poético não poder se fazer presente em tempo hábil e contribuir para algo novo ou desvelamento autêntico. Às vezes, um grito é capaz de produzir uma transformação a exemplo do grito da deusa Atena, que deteve o combate da guerra horrenda entre Ulisses e os cidadãos de Ítaca. Algo parecido nos vem à tona com o poetizar de Hölderlin, cujos poemas ficaram obscurecidos durante um século sem publicação e sequer uma interpretação plausível, quando hodiernamente vemos o quanto teria contribuído para a superação de guerras insanas, na medida em que aponta para uma tomada de consciência histórica de um povo capaz de pensar seu próprio destino no mundo diante da fuga dos deuses e à espera de um novo aceno poético criativo e libertador.

Essa tendência do apresentar-se e ausentar-se que é própria da *physis* é retomada por Aristóteles no pensar aqueles conceitos fundamentais em que a forma (*morphé*) ganha o caráter de força. Esta, por sua vez, apresenta certa dubiedade da possibilidade de ser e de não ser. Em ambos os casos, a força se mantém firme em sua condição de ser o que ela é, seja no apresentar-se, seja no ausentar-se. Então, ausência não significa desaparecimento total¹⁷ como se resultasse numa impotência. Esse poder da impotência (*adynamia*) já aparece em Heráclito no que se refere à *physis*. O mesmo acontece com o ser, pois, em seu ato de aparecer, há uma reserva de abrigo, de retiro dele para o âmbito do nada em vigor.

1.2 RETORNO AO PENSAMENTO DA LINGUAGEM POÉTICA ORIGINÁRIA

Em Heidegger, encontramos a indicação plausível de que a linguagem possui uma relação primordial com a arte poética. O nomear e o dizer se originam no âmbito da linguagem. Esta consiste na circunscrição de lugar em que habita o ser, podendo ser nomeado e dito. Esses dois modos de mostração se ancoram na poesia (*poíesis*) concebida enquanto um poetizar pensante, como diz Benedito Nunes (1992, p. 261): “A *poesia* é o limiar da experiência artística em geral por ser, antes de tudo, o limiar da experiência pensante”; disso resulta a possibilidade criativa que desenvolveremos mais adiante quando tratarmos do projetar da arte poética. Isso vai ganhar destaque com a nossa abordagem acerca do caminho a ser percorrido por quem almeja ser criador, precisamente, no terceiro capítulo. O nomear poético e o dizer pensante perfazem o âmbito da linguagem e pode vir a fala, pois, na medida em que aqueles dois modos mantêm seu vínculo com o ouvir, este deve ser exercitado na perspectiva da ausculta onde impera o silêncio, isto é, no sentido de uma abertura da escuta ao saber falar e ao saber ouvir uns aos outros, acerca de algo essencial.

Na retomada do pensamento latente na linguagem poética originária, convém destacarmos Homero enquanto poeta (*aedo*) vinculado ao elemento divino, cujo uso da linguagem constitui um cosmos linguístico pensante. Isso nos faz lembrar de Heráclito quando

¹⁷ Agamben (2018, p. 64-65) corrobora em seu dizer: “Toda potência é impotência do mesmo e em relação ao mesmo (do qual é potência) [*tou autou kai kata to auto passa dynamis adynamia*]. *Adynamia*, ‘impotência’, não significa aqui ausência de potência, mas potência-de-não (passar ao ato) [...] em relação à mesma coisa – potência de ser e de não ser, de fazer e de não fazer”.

o chamou de “um astrônomo e dos versos...”, como vimos anteriormente. Outrossim, para muitos estudiosos, Homero é autor único das duas obras de poesia épica, a saber, a *Ilíada* e a *Odisseia*. O argumento que corrobora isso é a unidade de pensamento mediante a coerência na apresentação dos personagens criados por ele, conforme E. V. Rieu nos diz em seu comentário na *Ilíada*:

Eu argumento que esse alto grau de coerência seria impossível a mais de um autor, particularmente sem o auxílio, fosse onde fosse, de um retrato de corpo inteiro saído da pena do criador original. O mesmo vale para os demais personagens importantes – Atena, Ulisses, Nestor ou a própria Helena – da *Ilíada* à *Odisseia* (HOMERO, 2013, p. 58-59).

O que nos chama a atenção é esse caráter de unidade original da criação homérica, pois tal unidade foi plausível para os primeiros pensadores e para a filosofia, mesmo que o poeta tenha herdado elaborações poéticas de muitos outros poetas micênicos e até incorporado em suas obras primordiais. A contribuição de Homero é o seu espírito de focalização na vida, falas e ações dos personagens, ou seja, ele os deixava se desvelarem e, assim, tomava o cuidado de não dar explicações e nem interferir. Ainda sobre a questão de unidade, Peter Jones pontua: “Hoje, porém, a teoria oral prevalece. A maioria dos estudiosos acredita que um só poeta foi responsável pela nossa *Ilíada*; que seu tamanho e foco concentrado indicam um esforço poético único, gerado por determinadas circunstâncias culturais e poéticas” (HOMERO, 2013, p. 43). A questão da unidade delimita o trabalho de Homero na relação dialogal entre os deuses e os humanos. Com isso, o poeta visualiza uma conjuntura conectiva entre ambas as instâncias. Segundo Luis Krausz (2007, p. 59): “O aedo espera da Musa um relato verdadeiro das coisas”. De certo, a verdade já aparecia como decisiva para os gregos e lhes proporcionava existência através da arte, enquanto viver à luz da verdade no sentido do autêntico¹⁸. Nesse sentido, Hesíodo se refere ao ensinamento das musas na *Teogonia*: “Pastores agrestes, vis infâmias e ventres só, sabemos muitas mentiras dizer símeis aos fatos e sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações” (HESÍODO, 2017, [vv. 26-28], p. 103). A partir desse dito, Carneiro Leão tece uma crítica pertinaz: “Somente um espírito rude, prepotente e voraz, como o espírito moderno, poder [sic] ver nas musas apenas confusão e fantasia”. Em seguida, acrescenta a elucidação de que: “Na experiência originária dos gregos, as musas são também a fonte da verdade do real e

¹⁸ Convém pontuar que mesmo essa noção de verdade já tendo aparecido para os gregos, Heidegger nos chama a atenção para o fato de eles não terem se detido em pensá-la quanto a sua proveniência e necessidade de ser, evitando as concepções de correção, adequação, correspondência e as derivações dessas acepções lógicas. Indicamos uma plausível explicitação dessa problemática na leitura de Ernildo Stein (2001, p. 53-76) sobre “*A Aletheia* nos Gregos”.

revelação da realidade” (LEÃO, 2010, p. 25). Este elemento da “verdade” surge como nuance que matiza todo o pensamento porvindouro até culminar no surgimento da filosofia.

Uma contribuição fundante adveio da criação homérica no que diz respeito ao dizer ou saga da *lethe* (λήθη), ao tempo em que o poeta Homero acrescentou a primeira letra do alfabeto grego, isto é, o alfa (α) ao termo *lethe*; assim, obtivemos *a-letheia* (α-ληθεία). Esta designa o retirar do encobrimento, da condição letárgica, da morte, de forma que o “a” compreende uma condição de retirada positiva que priva algo do ocultamento, próprio da *lethe*, provocando a mudança de lugar. Heidegger mostra a *lethe* como “πεδῖον, campo, prado, a essência do lugar e da estada, donde se dá, de repente, uma passagem para o lugar e estada, que [...] envolve e rege a viagem mortal do homem” (HEIDEGGER, 2008a, p. 182).

A concepção de *aletheia* surgiu do âmbito poético e contribuiu, sobremaneira, para a filosofia. Ela foi traduzida por *Veritas* em latim e depois por Verdade, sofrendo um desvio para a adequação e/ou correspondência entre palavras e coisas. Isso configura um atomismo lógico que Wittgenstein buscou superar em suas *Investigações Filosóficas*. Diante disso, Heidegger retomou a significação daquilo que se encontra encoberto, próprio da experiência grega, no sentido de retirar do encobrimento e o traduziu por “*Desvelamento*”¹⁹. Convém ressaltar que tal desvelamento carrega consigo o velamento, isto é, o desencobrimento não acontece em sua totalidade, pois guarda em si a tendência para o encobrimento, como nos diz Heráclito no fragm. 123: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, de modo que Carneiro Leão (1999, p. 90-91) o traduz por “Surgimento já tende ao encobrimento”. Aqui, observamos na tradução a beleza do movimento rítmico e até da rima, embora o foco primordial seja o pensar a *physis* enquanto palavra fundamental.

A verdade enquanto desvelamento não se reduz ao discurso. Daí a inovação heideggeriana que nos ensina a pensar o desvelamento na circunscrição do autêntico, no horizonte do não-falsificado, segundo Gadamer (2010, p. 27); posto que é possível que alguém

¹⁹ Ernildo Stein (2001, p. 77-102) caracteriza a retomada da *aletheia* como sendo de fundamental importância para compreendermos o pensamento heideggeriano, naquilo que o filósofo a concebeu como o impensado, pois daquela noção de verdade resultou algo que marca a diferença ontológica, a saber, “O eixo sobre o qual se movimenta todo o pensamento do filósofo é a possibilidade” (p. 82), mas, esta não deve ser confundida com o “possível” assumido pela tradição metafísica, e sim, a partir do dito de Heidegger em *Sein und Zeit* (2006a [§ 7C,c] p. 38) “Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit”. Na edição brasileira de *Ser e Tempo* (1995a [§ 7C,21] p. 69), coordenada por Carneiro Leão, aparece a seguinte tradução: “Mais elevada do que a realidade está a possibilidade”. Tal dito se alicerça na *aletheia* e não nega a realidade, de maneira que indica a questão do ser.

venha a desvelar algo ou se expor, mas que é falsificado, isto é, traz apenas a aparência de ser autêntico. Assim, temos o ouro e outros metais banhados de ouro, bem como o de alguém se apresentar como amigo apenas aparentemente. Enfim, trata-se de observar o caráter ontológico do ser de algo e de alguém em sua manifestação, a fim de que não se oculte em seu todo dissimulado, não ludibrie com meros discursos.

O ente a ser tomado para efeito de análise somos nós mesmos, isto é, o ser do ser humano e não das coisas simplesmente presentes no mundo e, muito menos, dos objetos formados e/ou fundidos para o manuseio. O porquê disso é que somos o ente privilegiado, não por sermos melhores nem piores que os demais, mas pelo fato de sermos capazes de pensamentos, de racionalidade, de ciência, de filosofia e de linguagem poética. O poético deve ser compreendido na acepção de *poíesis* no sentido da liberdade criativa, de nos tornarmos seres criadores na possibilidade do ser.

Para observar o caráter ontológico do ser de alguém, no âmbito da linguagem originária, convém nos reportar à expressão grega inicial *zoon logon echon* (ζῷον λόγον ἔχον). Esta designa o ser do homem, compreendido como “o ser vivo cujo modo de ser é, essencialmente, determinado pela possibilidade da linguagem”²⁰ (HEIDEGGER, 1995a, [I, § 6], p. 54). A expressão grega traz à tona o *logon* (λόγον) na acepção de *legein* (λέγειν). Este possui uma significação mais originária e condiz com a experiência grega no sentido de “por [sic] e depor, de dispor e propor” e, em seguida, ganha a concepção de “reunir, recolher e concentrar”, segundo Carneiro Leão (2010, p. 32), por conseguinte, no intento de nosso trabalho em curso, convém retomar o significado originário desta concepção de *logos* na perspectiva ontológica da linguagem, tendo em vista que:

Em toda experiência criadora das comunidades gregas, *λόγος* é um radical originário. Deriva-se do indo-euro-peu – *λγ*. Encontramo-lo, com grau E, nos verbos *λέγ-ω* em grego, *leg-o* em latim e *les-en* em germânico, no sentido primordial de reunir, ajuntar, recolher. De per si, a raiz significa dispor uma coisa ao lado de outra, num conjunto. Pois o ajuntar de *λεγ-* não amontoa simplesmente coisas de qualquer jeito. Colhe e escolhe para acolher e recolher, separando por parâmetros, distinguindo por critérios, selecionando por princípios de ordem. Trata-se de um ajuntar diferenciado que

²⁰ No texto em alemão de Heidegger (2006a, [§ 6], p. 25) aparece: “das Lebende, dessen Sein wesentlich durch das Redenkönnen bestimmt ist”, a palavra “*Redenkönnen*” foi traduzida por linguagem na edição brasileira. Ao observarmos o termo alemão, *reden* enquanto verbo transitivo e intransitivo designa “falar, discursar”; já *können* é um verbo modal irregular e significa “ser capaz de, poder, ter condições”. Numa tradução literal teríamos: o ser vivo cujo estar sendo é, essencialmente, determinado pelo poder discursar. Em alemão temos linguagem (*Sprach*) na acepção comum de língua, idioma, fala.

concentra, isto é, acolhe as diferenças numa força e num centro de reunião (LEÃO, 2010, p. 62).

Para Heráclito, *legein* significa falar e agir; isso aparece claro no fragm. 73 “Não é para se falar e agir dormindo” (καὶ ὅτι οὐ δεῖ ὥσπερ καθεύδοντας, ποιεῖν καὶ λέγειν.) (LEÃO, 1999, p. 78, 79, 89). Aqui destacamos a palavra grega *poiein* (ποιεῖν) que corrobora a noção de poesia (*poíesis*), sendo que aqui aparece como uma ação de pôr algo, de fazer e designa um agir vivaz à medida em que se fala. Então, ποιεῖν καὶ λέγειν envolve o agir e dizer de uma linguagem poética que age e fala reunindo tudo, precisamente no pensar. Esta constelação de reunir, recolher, concentrar aparece em vários fragmentos de Heráclito, dentre eles o 113: “Pensar reúne tudo”.

O *legein* passou por diversas alterações desde sua raiz fundada no falar e ganhou, também, a noção de poder, como acontece na passagem da Odisseia, quando todos os pretendentes de Penélope desceram mortos à morada subterrânea e foram reconhecidos sob as sombras do Hades por Agamenon, que lhes fez uma pergunta: ‘Anfimedonte, por que baixastes às trevas subterrâneas, vós, homens de escol e da mesma idade? Se alguém tivesse querido reunir os homens mais distintos de uma cidade, não poderia ter escolhido melhor [...]’ (HOMERO, 1979, [XXIV], p. 215). Este reunir aparece na *Ilíada* XXIII, verso 239, quando Aquiles solicita recolher os ossos do companheiro de guerra desfalecido, mas não é uma recolha de qualquer jeito. Em seguida, no passo 240, ele enfatiza que os ossos devem ser bem separados dos demais e, por fim, no 243, há todo um cuidado no recolher e dispor o colhido. Assim, o poeta Homero apresenta as recomendações das palavras de Aquiles: “recolhamos os ossos de Pátroclo, filho de Menécio, separando-os bem dos outros: [...] Coloquemos os ossos numa urna dourada com dupla camada de gordura, até que eu próprio me veja escondido no Hades” (HOMERO, 2013, [XXIII], p. 627).

O verbo “reunir” aparece em grego como λέξαιτο, o qual uma vez antecedido pela “partícula enclítica κεν forma o potencial: poderia reunir!”, segundo Carneiro Leão (2010, p. 33-34). Diferentemente desse caso, prevalece a acepção de reunir de *legein* enquanto falar e dizer, pois aponta para a circunscrição da linguagem que constitui o nosso foco. Assim, conforme Heidegger (1998, p. 313-314), temos um *logos* profundo (amplo) que Heráclito o chama de *Batis* (βαθύς), com o qual nos comunicamos com o *logos* maior. Posteriormente o conceito de *logos* ganhou diversas caracterizações tradutórias, como “palavra”, “verbo”, “razão”, “conhecimento”, “ser”, “linguagem”, discurso, entre outras.

Apesar de todas essas denominações a linguagem permanece sendo um mistério, pois não possui nenhuma palavra grega que nos sirva de fundamento etimológico plausível²¹ e, no entanto, somos perpassados por ela enquanto fala e discurso em nosso existir no mundo como *pre-sença*²². Essa condição de atravessados pela linguagem fez com que Gadamer (2011b, [II, n. 242], p. 283) enunciasse o seguinte princípio: ‘o ser que pode ser compreendido é a linguagem’²³. Isso nos reenvia ao dito de Aristóteles: “Assim, posto que o termo *ser* apresenta vários sentidos”²⁴. Diante disso, temos de resguardar a condição da pergunta pela condição de transcendência do ser, na medida em que ele pode ser dito de várias maneiras e nenhuma o apreende.

Adiante, iremos aprofundar essa questão da origem da linguagem. De antemão, ressaltamos a perspectiva de retomada do *legein* em sua proveniência do *logos*, na acepção do ser. Em verdade, a origem mesma permanecerá na condição de mistério, tendo em vista que não podemos atribuí-la a nenhum ente presente no mundo, sejam os animais com suas emissões de sons, nem mesmo ao ente que nós mesmos somos e, muito menos, às divindades transcendentais. Até onde podemos visualizar algo dessa monta, temos uma passagem de Hesíodo (2008, [61], p. 24-25) em *Os Trabalhos e os Dias* que trata do mito de *Pandora*, mas a linguagem aparece como instrumento de comunicação na atribuição de voz humana (*audén - αὐδὴν*). Outra atribuição acerca de tal origem aparece em Herder, e Heidegger a problematiza na conferência *Sobre a Essência da Linguagem* (1939), que envolve os animais, o homem e Deus. Em outra conferência heideggeriana *Sobre o Humanismo* de 1949, a linguagem é caracterizada como sendo “a casa do ser”. Portanto, a linguagem se faz presente e ausente, ou seja, nos envolve e aparece marcada pela voz, escrita, acenos e depende da escuta do silêncio.

A linguagem encontra seu modo de fala primordial na *poíesis* grega, cuja origem é dúbia, a saber: produção e arte. Por um lado, ela se coaduna com a *techné* para nos referir aos artesãos produtores de objetos de uso. Por outro lado, ela aparece em sua determinação artística

²¹ Heidegger (1995a, [I, § 34, n. 93], p. 224) diz: “porque entendiam esse fenômeno [linguagem] ‘sobretudo’ como discurso”. Em seguida, Gadamer (2012, p. 34) confirma isso e acrescenta que a palavra grega ‘*glotta*’ servia apenas para designar sons linguísticos.

²² Usaremos o termo *pre-sença*, como versão do *Da-sein* em Alemão. O “*pre*” designa o nosso mover-se no aí no mundo, e “*sença*” vem do latim “*esse*” e significa ser. Daí o nosso modo de ser ôntico-ontológico presente no mundo, diferente de outros seres.

²³ Esse dito foi retomado pelo autor do v. I. de *Verdade e Método*.

²⁴ Tal passagem se coaduna com o dizer de que o ser se diz de várias formas e nenhuma delas diz o ser (Cf. ARISTÓTELES, 2012, [VI, 1026b3], p. 174).

originária da linguagem, de forma que Platão a retomou em seu caráter de arte no sentido de produzir belos discursos. Interessa-nos retomar a poesia como arte da linguagem voltada para a essência do dizer poético em relação à verdade, ou seja, como abertura de horizontes à luz de Heidegger.

Heidegger nos propõe pensar a poesia no sentido da *aletheia* grega, inclusive para além do conceito alemão de poesia (*Dichtung*). Significa pensar o produzir (ποιεῖν) da poesia no modo de ser do pensamento grego, que antecede a conceituação filosófica, isto é, pensar a poesia originária como impulso para a interrogação acerca da verdade. Otto Pöggeler (2001, p. 207) indaga: “Mas se a poesia grega permite que a verdade aconteça na sua primordialidade, não deverá ela então ser um estímulo para a indagação de Heidegger pela verdade?” Daí a necessidade de superar a metafísica para podermos pensar a produção poética no que lhe é de essencial. Assim, acompanhemos o que Heidegger disse nos cursos proferidos nos semestres de inverno de 1941-1944, que se encontra nas obras completas (*Gesamtausgabe*), vol. 50:

Só se pensarmos *poiein* e *poiesis* de maneira grega, quer dizer, em referência à *Aletheia*, é que nós podemos pressentir como nomeamos o ‘poetizar’ (*‘Dichten’*), que foi pensado pelos gregos como *poiesis*. Mas tudo isso assinala, ao mesmo tempo, o que nos resta um dia pensar o *‘Dichten’* dos gregos, não mais a partir de nosso conceito de *‘Dichtung’*, mas a partir do que é essencial à poesia,²⁵.

Aqui ocorre a relação da abertura (*Erschlossenheit*) da *pre-sença* do homem no mundo com o aberto (*das Offene*) do próprio ser. Em Heidegger, o ser é falado e depende de nossa ausculta, não entendido como domínio conceitual de uma coisa imaginada. O fundamento para o falado aparece na proposição de Aristóteles: “*To on legetai*, o ente é... [...] se levava a sério o *legesthai*, o *legein*, *ta legomena*, [...]. Tudo isso designa a linguagem e aquilo que a linguagem diz” (GADAMER, 2012, p. 30). Disso resulta o ser-jogado do homem no mundo e projeta-se favorecido pelo aberto e, por conseguinte, o poeta nomeia o sagrado (*physis*) e a filosofia questiona o ser. Neste sentido, retomamos a linguagem em seu dizer poético como saga vicejadora do falado. Isso mostra a relação do arco de tensão entre pensamento e poesia.

²⁵ Esta é uma tradução nossa e provém do texto de Heidegger *apud* Adeline Froidecourt: “C’est seulement si nous pensons ποιεῖν et ποίησις de manière grecque, c’est-à-dire en les référant à l’ἀλήθεια, que nous pouvons pressentir comment ce que nous nommons ‘poétiser’ (*‘Dichten’*) a pu être pensé par les Grecs comme ποίησις. Mais tout cela signale du même coup qu’il nous faudra un jour penser le *‘Dichten’* des Grecs non plus à partir de notre concept de *‘Dichtung’*, mais à partir de ce qui est essentiel à la ποίησις,” (HEIDEGGER. 2005. p. 128).

Conforme diz Nietzsche (1995, p. 150): “E isso é tudo o que aspira o meu poetar: juntar e compor em unidade o que é fragmento e enigma e horrendo acaso”.

Este dito nietzschiano caracteriza bem o conteúdo filosófico contido no pensamento poético, embora de forma implícita, isto é, o como deve ser a ocupação com o poetizar e filosofar na medida em que tal exercício pensante já se dava com os poetas épico-trágicos e pensadores originários, na perspectiva do compor em unidade. Não se trata de apenas juntar senão viraria um amontoado de palavras e coisas, daí o compor no sentido de ir pondo em ordem, organizando em vista de unir “fragmento e enigma e horrendo acaso”. Em *A Odisseia*, podemos acompanhar o desfecho final da guerra entre os habitantes de Ítaca, quando a deusa Atena deteve a todos com um grito e os uniu: ‘Ponde fim, habitantes de Ítaca, a esta cruel guerra. Basta de derramar sangue. Separai-vos imediatamente’. Por fim, “um contrato sagrado uniu para sempre os dois partidos, sob a inspiração de Atena, filha de Zeus, deus da égide, Atena semelhante a Mentor na voz e no aspecto” (HOMERO, 1979, [XXXIV], p. 221). Os homens aparecem aqui como fragmentos; o aspecto das manifestações divinas perfaz o enigma e a guerra aparece como o que há de horrendo e, nisso, consiste o poetizar de Homero que buscou compor tudo em unidade. Tudo isso nos remete para a questão de origem da linguagem em relação à essência da verdade, como vimos na citação da *Gesamtausgabe* acima.

Neste horizonte de composição em unidade, o ente que nós mesmos somos é o que perfaz a condição de ser poético, no embrenhar-se nesta terra e soerguer o mundo como luta permanente. Somos seres de linguagem e por isso diferentes dos demais entes simplesmente dados dentro do mundo, bem como das ferramentas criadas por nós mesmos. Se a linguagem nos é dada como um bem tão acessível e podendo ser manipulável, ao mesmo tempo, ela pode se tornar um perigo terrível para o desencaminhamento do homem no mundo. Tanto é assim que atualmente a noção de verdade tem sofrido uma crítica ferrenha em nome de uma pós-verdade, ou seja, a verdade seria apenas interpretações, meros jogos de linguagens, de palavras. Tudo isso condiz com a verdade enquanto correspondência, isto é, presa à objetividade metafísica da racionalidade moderna. Isso provém de certo estilhamento da linguagem em “coisas-palavras simplesmente dadas”, como nos diz Heidegger (1995a, [I, § 34], p. 220) em sua obra *Ser e Tempo* de 1927. Ao contrário desse estilhamento, Heidegger nos faz ver o uso

da linguagem no dizer poético retratado em ‘A fonte romana’²⁶, que põe a verdade em obra de acordo com a conferência sobre a *A Origem da Obra de Arte* de (1935/36).

Assim, acompanhemos a elucidação da verdade no dizer de Gianni Vattimo (2016, p. 25): “deveríamos reconhecer a validade do discurso sobre a verdade como abertura contra a verdade como correspondência”. Então, significa nos voltar para a abertura de horizontes de mundo, a fim de não decair na mera verdade objetivada, assim pondera Vattimo:

Ora, se parece claro por que a verdade-objeto não nos convém, resta-nos ver em que sentido, exatamente do ponto de vista da existência concreta de nós mesmos como seres livres e projetuais, essa ideia da verdade como abertura representa algo de melhor (2016, p. 23).

Em termos de origem da poesia, Nietzsche (2012, p. 106) vai dizer no aforismo 84 de *A Gaia Ciência* que “as encantações e fórmulas mágicas parecem constituir a forma primeva da poesia”. Isso condiz com o que dissemos acima acerca da relação dos poetas com o elemento divino, se bem que existe uma diferença quanto ao pensamento que já estava em gênese no âmbito do poetizar. Tal pensamento se gestando caracteriza o que fora resgatado no entremeio de todo o universo mitológico. Nietzsche é bastante feliz em dizer “parecem”, logo não se segue disso reduzir a criação poética às encantações mitológicas. O “parecem” condiz com o aparecer inicial, mas que traz em si a tonalidade ontológica das palavras nomeadoras, daí o fato de Gadamer (2010, p. 36) enunciar sua tese: “a palavra diz mais na obra poética do que em qualquer outro lugar”. A poesia faz o uso de metáforas em muitas construções poéticas, assim como as demais obras literárias e os discursos da retórica quanto ao uso das figuras de linguagem e, no entanto, há uma diferença fundamental com relação ao tom:

O que se tem em vista nesse caso é muito mais o fato de a essência do discurso poético não residir na metáfora e no uso de metáforas. O discurso poético não é de fato alcançado por meio da poetização do discurso não poético por meio do uso de metáforas. [...] Em verdade, a comparação e a metáfora em Homero são sustentadas a tal ponto pelo tom épico do narrador que esse tom forma um único mundo com elas. A ironia poética que reside na força contrastante das alegorias homéricas descreve exatamente a perfeição de sua construção (GADAMER, 2010, p. 44).

Existe uma força imperiosa da poesia no que toca à relação favorável entre o verso e a memória (*Mnemosyne*)²⁷. É plausível observarmos que a memória carece de exercício e, nessa

²⁶ Cf. o poema citado na página 51.

²⁷ Com base em Hannah Arendt (2009, p.183): “Na poesia, a recordação, *Mnemosyne*, mãe de todas as musas, é diretamente transformada em memória; o poeta consegue essa transformação através do ritmo, com o qual o poema

perspectiva, a poesia também contribui para o avivamento daquela, para o seu fortalecimento. Tal exercício é de extrema necessidade para estimular o íntimo dela em busca das reminiscências ou aprendizagens mais consistentes. Platão (1975, [274c-275b], p. 92) deixa isso claro no *Fedro* ao relatar a invenção da escrita pelo engenhoso demônio egípcio de nome Teute, o qual dizia ter descoberto um remédio para a memória e tornar os egípcios mais sábios, tanto para o combate ao esquecimento quanto à ignorância. Na verdade, a escrita estimula apenas a lembrança e os caracteres conduzem a mente humana ao esquecimento pelo fato de confiar tão somente nos meios externos. Podemos perceber isso com um tipo de ensino-aprendizagem baseado apenas na escrita e, ao longo do tempo, ocorre certo esquecimento do que foi aprendido, a exemplo de cálculos matemáticos e outros escritos. Então, falta exercitar a memória, posto que “uma coisa é inventar as artes, e outra, muito diferente, discorrer sobre a utilidade ou desvantagem para quem delas tiver de fazer uso”. Entretanto, como veremos, Gadamer resgata o valor da escrita sem negar a questão da memória.

Nietzsche (2012, p. 104-105) também destaca o vigor da memória ao dizer: “as pessoas notaram que a memória grava mais facilmente um verso que uma fala normal”; em seguida, prossegue com o destaque de que essa facilidade ganhou fundamento com a doutrina pitagórica, uma vez que ela contribuiu, sobremaneira, para a metrficação matemática do ritmo²⁸. Em todo caso, pelo que podemos perceber na explicitação de Nietzsche, houve certo desvio na medida em que a poesia prosseguiu no caráter supersticioso de desafoço de afetos amorosos, de purificação da alma e de abrandamento da ira humana. Para tanto, houve o acréscimo da “*Melos* [melodia]” cuja raiz etimológica diz daquilo que serve para produzir efeitos de calmante, segundo Nietzsche. Segue-se disso a imbricação do ritmo metrficado com a melodia, cuja repetição vai facilitando a apreensão rápida de palavras, conceitos vinculados à afetividade. Embora a ênfase seja dada ao ritmo, existem poemas cadenciados pela rima e outros que são chamados de versos brancos (sem rimas), bem como os sem o rigor da métrica que primam pelo sentido do dito e não dito. Neste sentido, houve a medida de estilo hexâmetro inventado em

fixa-se na memória quase que por si mesmo”. De outra maneira, o exercício da recitação de versos pode fazer com que estes se alicercem na memória e, também, nos conduza ao relaxamento desopilante, isto é, como forma de adentrar no embalo do ritmo em que o canto pode nos conduzir para certa libertação do cansaço da racionalidade objetiva.

²⁸ Esse aspecto da linguagem matemática aparece de forma clara na Literatura de Cordel, no que diz respeito à exigência de contagem da sílaba métrica. Para tanto, os poetas cordelistas podem utilizar o recurso da batida rítmica associada ao exercício da memória, isso ocorre de tal maneira que as duas coisas fluem unidas no canto em suas várias modalidades. Destacamos, sobremaneira, a contribuição da linguagem matemática que se faz presente na composição poético-musical; isso se torna perceptivo na cadência do tique-taque, não apenas nas variações do ritmo lento ou acelerado e das repetições, mas também no encaixe simétrico da palavra dentro do tom.

Delfos. Em verdade, convém observarmos a reflexão gadameriana no que diz respeito ao “tom épico” e que o próprio Hölderlin vai nos chamar a atenção, em seu poetizar a Terra, no sentido da tomada de consciência de um povo histórico²⁹. Essa questão do tom circunstancia o *topos* principal que norteia todo o desenvolvimento poético e discursivo.

Ainda segundo Nietzsche (2012, p. 106), o problema é que a poesia exerce uma força operacional sobre os discursos, desvirtuando os pensamentos na medida em que os torna “mais escuros, mais alheios, mais distantes”. O elemento filosófico referente à “justa tensão e harmonia da alma” tende a ser ofuscado pelo fato de ficarmos encantados e sermos ludibriados pelos meandros da utilidade supersticiosa. Diante disso, o filósofo deve tomar cuidado ao recorrer a citações dos poetas, pois não se trata de querer justificar seus pensamentos, como se quisesse dar força e credibilidade ao pensar. A tensão exige ser mantida no utilizar a poesia, ou seja, na possibilidade de citar um dito poético, convém ter sempre presente a advertência citada por Nietzsche no aforismo 84 de *A Gaia Ciência*, quando Homero diz: ‘Mentem demais os cantores!’. Contudo, vale frisar que tal coisa depende do uso da poesia de maneira aleatória à sua própria condição de ser, ou seja, de seu tom.

O fato de mentir pode ser aplicado, de algum modo, aos rapsodos enquanto cantores que imitavam os *aedos*. Logo, o mentir deve ser tomado na acepção de não corresponder à verdade, ou seja, de atribuir feitos aos deuses quando isso vem a ser mera invenção com o propósito de fazer alguém acreditar em algo mágico. Noutros casos, desviavam o foco da aplicação dos ditos poéticos. Diante disso, Platão refuta na *República* muitas simulações poéticas nocivas à formação da *psyché* humana. Portanto, ao levar em consideração o pensar filosófico, um dito poético pode ser bastante instrutivo e nortear toda uma argumentação dialógica como ocorreu no diálogo *Crátilo* de Platão (2014, [384a5-384], p. 24) quando Sócrates advertiu: “Hermógenes, filho de Hipônico, você tem que aprender com o antigo provérbio: ‘o charmoso é custoso’”. Ainda sobre a mentira nos diz Píndaro (2018, [28-29], p. 76): “Sim, maravilhas muitas há e de algum modo também dos mortais/ o falatório vai acima da veraz palavra:/ adornados com mentiras intrincadas/ enganam os mitos”.

²⁹ De certa forma podemos aludir ao poetizar de Píndaro cujo efeito era capaz de produzir uma mudança de visão e comportamento acerca das interpretações dos mitos. Assim, o “poeta algumas vezes faz o narrador intervir numa narrativa mítica para frisar seu distanciamento de outras versões (e, ao fazer isso, ele corrige o conhecimento do seu público) e explicitamente permite que a versão rejeitada ressoe dentro do relato revisado” (PÍNDARO, 2018, p. 35; 76-78). Tal feito aparece na *Olímpica I*, versos 25-66, onde o poeta revisou o relato do mito sobre Tântalo e da pena atribuída a ele.

O viés do pensamento inicial e o caráter racional da filosofia já se moviam no âmbito do poetizar. Destacamos, aqui, uma conexão marcante entre poesia e filosofia através do dito poético de Simônides no diálogo *Protágoras* de Platão (2017, [339b-340d], p. 467). De certo, o poeta já diferenciava o vir a ser do ser, mediante a distinção entre o “tornar-se bom” e o “ser nobre”, ou seja, ao homem só lhe é possível tornar-se bom, embora seja difícil, enquanto o “ser nobre” é uma dignidade que pertence necessária e unicamente à esfera divina e jamais seria possível ao humano.

Por fim, Aristóteles destaca na *Poética* duas causas naturais que parecem ter dado origem à arte poética. A primeira se funda na *mímesis* (μίμησις)³⁰. Teremos a oportunidade de aprofundar isso mais adiante, tendo em vista a contribuição desse filósofo grego a partir de suas explicitações terminológicas. A segunda causa é o prazer em conhecer. Aqui, chama-nos a atenção o elevar o ser do humano para o âmbito do conhecimento mediante tudo o que lhe apraz. A ênfase recai sobre o conhecer e ganha uma dimensão filosófica. Essa indicação do conhecimento aparece no início do livro 1 da *Metafísica*, n. 980a dos escritos chamados de metafísicos, segundo Leonel Vallandro (1969, p. 36): “Todos os homens, por natureza, desejam conhecer”. Trata-se de um postulado que precisa ser discutido diante da racionalidade com seus desdobramentos futuros, bem como da crítica de Nietzsche à tendência de se reduzir todo o desejo humano ao conhecimento, posto que há outras dimensões do ser do humano que também ficam obscurecidas.

1.3 CONEXÃO ENTRE POESIA E FILOSOFIA RELATIVA À NOÇÃO DE PRINCÍPIO

A possível conexão entre poesia e filosofia aparece no âmbito do pensamento porvindouro. O poetizar traz a condição do dizer sintético³¹ e isso contribui significativamente

³⁰ Este é um conceito de difícil tradução apesar de existir em português a palavra mimese (imitação, ilustração); apenas o aspecto fonético do som se aproxima do termo grego transliterado *mimesis*. Este carrega a experiência de uma produção enquanto *com-posição* criativa e possui nuança filosófica, ou seja, não é uma mera imitação, cópia, signo de algo. Por isso se torna intraduzível. Daí optaremos pelo termo transliterado quando estivermos falando ontologicamente.

³¹ Essa condição linguística se aplica bem ao grego e ao latim, segundo Roosevelt Rocha: “o Grego Antigo e o Latim são línguas flexionadas, sintéticas. Isso permitia aos poetas que compunham nessas línguas colocar as

com o filosofar. Aqui convém destacar a importância do dizer do fragm. 50 de Heráclito: “Auscultando não a mim mas o Logos, é sábio concordar que tudo é um” (LEÃO, 1999, p. 71), para pensarmos a relação de gênese entre poesia e filosofia no sentido do *logos* originário. Trata-se de observar no dizer poético o que há de plausível como indicação formal para o pensamento, ou seja, na medida em que o dizer poético acena para o que está encoberto e nos faz pressentir a essência do que o governa através do que aparece. Como vimos acima, o *Crátilo* é bastante ilustrativo disso. Outra indicação importante é o dito do poeta Hölderlin retomado por Heidegger (2002, p. 31) em *A Questão da Técnica*: “Ora, onde mora o perigo é lá que também cresce o que salva”. O que “salva” deve apontar para a essência da coisa, fazendo ver o brilhar do vigor mesmo escondido. A salvação significa o homem se questionar em seu próprio estar sendo no mundo e com os outros, mas também em relação às coisas que o circunda.

Outro dado plausível é que, no processo de nomeação, não se trata de mero jogo de palavras. A indicação formal aparece no *Crátilo*, quando Sócrates diz: “convém nomear, não como quisermos, mas sim seguindo a natureza de como nomear e com o que devem ser nomeadas as coisas” (PLATÃO, 2014, [387d 4-9], p. 29). O que está em questão é a linguagem posta em obra da verdade, ou seja, o como do dizer em direção à verdade; assim, fazemos aqui alusão ao dizer heideggeriano (1999c, p. 28) de que ‘a arte é o pôr-se-em-obra-da-verdade’. No caso do nomear poético, a linguagem está operando como fonte originária e o que vem a ser dito é a verdade enquanto modo de ser do ente que aparece. Por um lado, o exercício de poetizar não é um simples brincar com palavras, como se forjar trocadilhos linguísticos resultasse num poetizar capaz de instaurar algo em sua própria consistência de vigor. Por outro lado, não se trata de um mero devaneio sentimental de alguém sentado sob uma árvore a escrever livros de poesias; isso pode ocorrer e até vir a se tornar uma obra poética, mas a importância é o tom do que está sendo dito e que perdure no tempo.

No que concerne ao fazer artístico, Platão apreendeu o conceito *mimese* de Pitágoras para caracterizar o saber fazer arte (Cf. GADAMER, 2010, p. 20-21), e esta, por sua vez, foi concebida no sentido de um distanciamento da natureza, isto é, no que diz respeito ao dizer algo acerca da manifestação e/ou aspecto das coisas em seu aparecer, na medida em que se priorizou o viés racional. O problema da imitação se torna recorrente porque Platão não se deteve em aprofundá-la e nos deixou desprovidos de uma compreensão da obra de arte e da poesia, quando

palavras em posições que parecem esdrúxulas para nós. Na *Olímpica* 12, 5-6, por exemplo, há treze palavras entre o artigo e o nome que ele determina” (PÍNDARO, 2018, p. 34; 141).

o filósofo nos diz: “de modo geral, as artes imitativas, no desempenho de suas atividades se encontram muito longe da verdade” (PLATÃO, 2000, [603a-b], p. 445) e acrescenta: “todos os poetas, a começar por Homero, não passam de imitadores de simulacros da virtude e de tudo o mais que constitui objeto de suas composições, sem nunca atingirem a verdade” (PLATÃO, [600e-601a], p. 441). Dá-nos a entender que para um grego e, em especial Platão, o *eidos* enquanto ideia em seu próprio brilhar dispensava todo e qualquer aprofundamento específico acerca da *mimese*. O problema é que a tradução dela por imitação foi elevada ao conceito de representação na perspectiva da cultura ocidental moderna; a consequência disso é a linguagem decair na mera expressividade das coisas e, ademais, na linguagem abstrata de sinais imagéticos³². Para além das três conceituações, Gadamer (2010, p. 22-23) nos traz a concepção de *mimesis* numa dimensão lata, isto é, no que ele chama de “força de ordenação espiritual que constitui a realidade de nossa vida”. Com isso, o conceito de representação ganha a nuance de reconhecimento na perspectiva ontológica cujo sentido aponta para o que permanece e é essencial, a saber, “aquilo que é visível na imitação é precisamente a essência propriamente dita da coisa” (2010, p. 18). Tal reconhecer dista do sentido comum do já ter visto ou da valência de caracteres abstratos hauridos das coisas ou de alguém. O reconhecimento, do ponto de vista ontológico, diz respeito ao “como” maravilhar-se com a presença de algo que traz à tona o mimetizar o que é essencial na representação teatral, bem como nas “imagens divinas ou símbolos pelas ruas”. O representar difere de cópia, porque esta indica algo que lhe antecede e do qual é dependente. Com efeito, o imitar indica o que nos é familiar, enquanto carrega o ser da coisa na apresentação da imagem simbólica e mostra a familiaridade reconhecida, superando a conotação formal de apresentações da arte moderna desprovida de objetos. Então, Gadamer chega à seguinte conclusão:

Na obra de arte acontece paradigmaticamente aquilo que todos nós fazemos na medida em que estamos aqui: estruturação constante do mundo. Ela encontra-se em meio a um mundo em decomposição do habitual e familiar como um penhor de ordem, e talvez todas as forças de conservação e manutenção que sustentam a cultura humana repousem sobre aquilo que vem ao nosso encontro de maneira exemplar no fazer dos artistas e na experiência da arte: o fato de sempre ordenarmos uma vez mais aquilo que nos decompõe (2010, p. 23).

Ponderamos, aqui, que reprodução de cópia ou de simulacro não condiz com o fazer artístico, pois o artista não tem por obrigação fazer o ente vir à tona em sua inteireza. Na

³² Gadamer (2010, p. 11-23) apresenta uma discussão plausível acerca da arte e da imitação, cuja caracterização dos três conceitos marcaram o desenvolvimento da concepção de imitação (*mimesis*), próprio da visão grega; depois o advento do conceito de “expressão” desde seu surgimento no século XVIII e que dominou por dois séculos, o XIX e XX, até passar ao de “sinal” em referência aos caracteres da escrita.

verdade, tal artista faz o ente aparecer a partir de um aspecto determinado. O pintor, por exemplo, aponta para certo aspecto da coisa em tela sem a pretensão de revelar a verdade do ser na totalidade. O dizer de Platão aponta para o âmbito filosófico. Convém frisar que a noção de arte não se restringe apenas à *República*, e se dimensiona em vários diálogos, dentre eles – o *Fedro* – na discussão entre a beleza do discurso e a busca da verdade. A beleza possui a dimensão de amor ao saber; nisso, há uma exigência de busca da verdade que consiste em procurar conhecer a essência das coisas e, sobre isso, Sócrates enfatiza: “De regra, escapa aos homens que eles não conhecem a essência das coisas; porém, convencidos de que a conhecem, não se põem de acordo nesse ponto ao entabularem diálogo” (PLATÃO, 1975, [XIII, 237c], p. 45). Neste caso, o pôr-se de acordo converge para a questão da verdade no sentido da natureza do tema sobre o que se vai dialogar. Sendo assim, a beleza do tema a ser apresentado, no âmbito do discurso, transcende a mera organização de argumentos e/ou invenções, bem como às expressões simplesmente claras e precisas, laboradas com habilidades. Enfim, a recomendação, inclusive ao próprio Homero e a quantos escrevem discursos, é a de se ocuparem “com tudo isso cientes do que seja a verdade”, a fim de receberem o nome de “amigo da sabedoria, ou outra designação equivalente, sobre ser mais modesto conviria melhor” (PLATÃO, [LXIV, 278c-d], p. 97).

Em relação a Platão, pelo menos aos que já se depararam com textos filosóficos dele, é por demais conhecido que seu gênero preferido é o dialógico, pelo qual ele compôs vários diálogos cujo personagem predileto foi seu mestre Sócrates. Tudo indica que Platão transitou bem pelo âmbito poético, mais precisamente pelos gêneros da tragédia e da comédia, sem olvidarmos de sua pretensão política inicial antes de aderir ao ser filósofo mediante os contatos com o seu admirável mestre. De certa forma ele tentou aproximar o diálogo daqueles dois gêneros diferentes mediante o uso do elemento mimético, mas ocorre que “há diferenças cruciais entre esses gêneros, [diálogo, tragédia e comédia] além do fato de um ser discurso em prosa [diálogo], e os outros dois, discursos em verso”³³. Em todo caso, o filósofo ateniense se apropriou de vários recursos poéticos, no que toca às tipologias técnicas da época, sejam do verso, da paródia, do drama, entre outros elementos peculiares; apesar da censura ao riso e ao cômico, ele veio a utilizar todos esses e outros recursos com o fito de caracterizar a verdadeira arte retórica, no sentido do elemento filosófico, a saber, a ideia da verdade e do bem. Contudo, ele deixou em aberto um aprofundamento acerca da comédia, conforme nos cita Lopes

³³ Aqui, Daniel R. N. Lopes apresenta, em seu “Ensaio Introdutório” do *Górgias de Platão*, uma síntese do artigo ‘Introduction to the Study of Plato’ de R. Kraut (Cf. PLATÃO, 2016, p. 30).

(PLATÃO, 2016, p. 42): “Como afirma A. Nightingale, ‘ainda que Platão mostre uma séria aversão ao riso (cf. por exemplo, *Rep.* 388e), ele tem possivelmente um débito maior com a comédia do que com qualquer outro gênero literário’”. Isso se torna algo problemático, pois, mesmo Aristóteles tendo trabalhado sobre a comédia na *Poética*, aquela parte discursiva desapareceu como vimos anteriormente; a consequência disso é ficarmos sempre refém de certa desvalorização da comicidade e de como interagir com o manifestar da mesma. Enfim, volta à tona o débito com aprofundar a *mímesis*, que destacamos anteriormente.

O paradigma para Platão é o ser em vista da ideia do bem em sua unidade e não a linguagem meramente expressiva, daí ele dar ênfase ao *eidos* racional. Em todo caso, podemos observar a possibilidade de pensar o dizer poético que se volta para a essência do ser das coisas mesmas, ou seja, que prima pela essência originária, pela mobilidade sempre vigorante das coisas. Sendo assim, Heidegger (2014, p. 33) apresenta ‘A fonte romana’ sobre o uso da linguagem:

O jorro eleva-se e, caindo, enche
até à orla a taça de mármore,
que, cobrindo-se, transborda
para o fundo de uma segunda taça;
a segunda, ao acolher demais, dá,
ondulante, à terceira o seu fluxo,
e cada uma, ao mesmo tempo, dá e recebe
e flui e repousa.

Trata-se de um poema de Conrad Ferdinand Meyer que, em alemão, traz à tona o estilo perfeito com ritmo e rima nos versos, porém a tradução faz isso se perder. Contudo, o foco de Heidegger não está na beleza estética do poema, e sim na verdade essencial da linguagem posta em obra pelo poeta, que o cadencia com o ritmo e rima. Então, importa atentar para a verdade posta em obra. No poema, aparece o movimento e repouso do fluir permanente. A água da fonte mostra a mobilidade da doação, do acolher e sempre doar que repousa em si mesma. Portanto, o poetizar nomeia esse eterno devir e o resguarda em seu dizer para além da obra de arte enquanto a simples construção de uma fonte romana, a qual poderá ser destruída e/ou se deteriorar com o tempo, mas fica fundada em seu desvelamento através do dizer poético a partir de seu ser fonte. Tudo isso encontra um fundamento genuíno no dizer de Hölderlin, no último

verso do poema ‘Recordação’ (*Andenken*): “o que fica, porém, instituem-no os poetas” (HEIDEGGER, 2004b, p. 39)³⁴.

A título de indicação formal, a poesia converge primordialmente para o âmbito da verdade. Isso se mostra desde o poetizar de Homero com a criação do termo “*a-létheia*”, bem como de Hesíodo, passando pelos primeiros pensadores gregos, em especial, Parmênides, quando nos exorta a ter confiança no desvelado e assim também Platão com sua permanente exigência para com a verdade, até culminar em Heidegger com a exigência de pensar a poesia grega em direção à *aletheia*, enquanto abertura de horizonte de mundo. Portanto, a poesia fez a verdade acontecer mediante o dizer sintético ao nomear o irromper da *physis*. O pensamento nasceu no homem com a poesia e trouxe consigo o conteúdo da filosofia implícito. Este passou por mudanças diversas até atingir o tratamento racional objetivo, de modo que urge pensar a verdade em sua abertura.

Na medida em que somos marcados atualmente pelo viés da racionalidade técnica, não podemos saltar dessa condição. Temos que repensar o caráter de perigo da linguagem que vem sendo ameaçada pela objetivação positivada e, mais ainda, por um mero jogo de palavras e/ou de linguagens que desvalorizam os dados científicos, os fatos e possíveis verdades. Daí o desvelamento-velamento constitui a perspectiva do questionamento filosófico em vista da autenticidade, que pode ser respaldada pelo dito poético voltado para a essência da linguagem.

A dificuldade cresce porque a poesia foi relegada ao âmbito do lúdico como mero meio de entretenimento; de expressão subjetiva da alma; de lenitivo para a vivência. Parece que perdemos de vista a contribuição da poesia dada por Homero e os artistas, bem como pelos primeiros pensadores. Destarte, o conceber a relação entre poetizar e pensar se torna algo penoso para nós hoje, por conta da noção de causalidade racional. Segundo Nietzsche (2016, p. 239), no aforismo 544 de *Aurora* de 1881-1887, isso teve seu início com Sócrates, posto que foi ele “quem descobriu o encanto oposto, o da causa e efeito, do fundamento e da consequência”. Nietzsche chama a nossa atenção para a originalidade do pensamento na Grécia antiga, onde reinou o gosto todo-poderoso presente em “todo o prazer da fala e da conversa”, mas ocorreu o contrário, pois tudo passou a se reger pela lógica, com a invenção do modo de

³⁴ Este verso foi retomado por Heidegger na conferência *Hölderlin e a Essência da Poesia*, em memória de Norbert von Hellingrath, o qual morreu em 14 de dezembro de 1916, em combate, o mesmo foi o editor das obras do poeta. O verso em destaque é a quarta palavra-guia e nos dá uma luz sobre a origem da poesia no âmbito da linguagem.

pensar racional, cujo fundamento de autoridade foi a dialética formal, ou seja, tudo deveria passar pela forma racional para ganhar valor, destaque e deleitamento. O fundamento realmente filosófico é o que constituiria exceção no ser do homem no mundo, no dizer indicativo nietzschiano: ‘seres intuitivos’, por exemplo, dotados de ‘senso interior’ ou de ‘intuição intelectual’.

Destacamos, aqui, o termo latino *intellēctus* que designa “ação de compreender; conhecimento”³⁵. Esta acepção se coaduna com o proceder da consciência individual intuitiva, bem como contribui, sobremaneira, com o desenvolvimento da ciência moderna. Em todo caso, o termo inteligência em grego possui outra nuance de cunho filosófico a partir do pensar de Anaxágoras com o *vovç* no sentido de princípio ou de uma visão abrangente acerca do intelecto originário de tudo quanto vem a existir, ou seja, de uma mente pensante; segue-se deste princípio a inteligência (*νοημοσύνη*) que também perfaz entendimento, compreensão e, mais ainda, indica uma sinfonia (*συμφωνία*) enquanto concordância, um estar de acordo e consoante, a exemplo do que ocorre no campo da música com a consonância dos instrumentos de uma orquestra sinfônica. Tudo isso aponta para aquele aspecto que Nietzsche pontua como “intuição intelectual”. Portanto, o fato de sermos “seres intuitivos” dimensiona o dar-se conta da força pulsante da vida, a saber, “aquilo que para nós, homens, se chama vida e experiência – gradualmente *veio a ser*, está em pleno vir a ser, e por isso não deve ser considerada uma grandeza fixa, da qual se pudesse tirar ou rejeitar uma conclusão” (NIETZSCHE, 2005, [§ 16], p. 25).

Tudo isso caracterizou a concepção de ser proveniente de “*Asus*” e “*ES*”, enquanto expressões originárias do Sânscrito (dialeto falado no Norte da Índia por volta do século IV a. C.) e designava o vivente em sua peculiar mobilidade de vida. Depois, esta noção foi traduzida na língua grega pelas raízes *pha* e *phy*, gerando a palavra surgimento (*physis*), enquanto criadora de tudo, ou seja, princípio (*arché*) e, segundo Heidegger (1999b, p. 98): “A *physis* seria assim o que surge para a luz, *phyein*, luzir, brilhar e por conseguinte aparecer”. Portanto, Inteligência significa investigar, indagar de forma dialógica o sendo das coisas visíveis em busca da verdade inteligível, cujo lugar Platão o designou por *hiperurânio topos* (*ὑπερουράνιος τόπος*), ou seja,

³⁵ Cf. Dicionário da língua portuguesa HOUAISS (2001, p. 1630) que menciona a nossa “faculdade de compreender, entendimento, mente”. No âmbito da filosofia aristotélica há duas acepções, a do intelecto ativo e o passivo que demanda todo um estudo tanto da ação formuladora de conceitos para o conhecimento objetivo, quanto a recepção no sentido de apreender passivamente as informações provenientes dos objetos do conhecimento.

prefigura o “lugar” das ideias na acepção do *eidos* que elucidamos anteriormente e, conforme Giovanni Reale (2004, p. 145), “nada têm a ver com o ‘lugar’ físico: são *sem figura, sem cor, invisíveis etc., e só podem ser captadas por nós com a parte que detém o governo da alma, a saber, a inteligência*”.

Como vimos anteriormente, o fato de não termos tido um aprofundamento consistente da *mimesis* (imitação) fez vir à tona o conceito de representação, sobre o qual iremos tratar no próximo capítulo com mais detalhes. Em termos da abordagem acerca da poesia, Hegel veio a reservar um lugar de destaque universal para ela no que chamou de “o reino da representação humana” (2014, p. 24). Em todo caso, o âmbito de fundamentação é a consciência espiritual, isto é, a poesia sendo concebida como produto da razão. Decorre disso o dizer hegeliano:

O seu objeto [*Objekt*] correspondente, [...] é o reino infinito do espírito. Pois a palavra – este material o mais plástico [*bildsamste*] que pertence imediatamente ao espírito e é o mais capaz de apreender os interesses e os movimentos do mesmo em sua vitalidade interior – deve [...] ser empregado preferencialmente para *aquela* expressão que se mostre a mais adequada. Segundo este lado, a tarefa principal da poesia é trazer à consciência as potências da vida espiritual [...] Assim, ela foi desde sempre aquela que mais universal e amplamente ensinou o gênero humano e ainda o é (HEGEL, 2014, p. 23-24).

Este fundamento na representação já aparece na primeira parte da *Estética* quando ele tratou do belo e do ideal, de forma que ele trata das obras de artes e nos traz ao conhecimento, sobremaneira, o momento atual para a superação da similitude pela qual as artes foram criadas e interpretadas, ou seja, pelo viés da contemplação. Diante disso, o processo de desenvolvimento da história e as artes se tornaram coisas do passado³⁶, serviram ao seu tempo, mas os tempos modernos da cultura ocidental retomaram as potências da razão, isto é, da “vida espiritual”; em consequência disso, a única possibilidade que nos resta é apreender a arte mediante o crivo da representação intelectual, segundo Hegel. É justamente isso que nos faz adentrar o segundo capítulo a fim de tratar dos desvios históricos da verdade da linguagem e visualizarmos o problema que contribui para incorrerem no esquecimento do ser e decair na indigência da própria linguagem, uma vez transformada em coisas-palavras da racionalidade moderna.

³⁶ Cf. na página 78, do segundo capítulo, a citação paradigmática de Hegel e os acréscimos e comentários de Heidegger.

2 O PROBLEMA DO USO RACIONAL DA LINGUAGEM

O termo “problema” deve ganhar, aqui, o caráter de questão ao apontar para algo que se mostra insolúvel ou em aberto. Tal abertura conceitual é própria da techedura filosófica quando trata de certas questões, pois difere do viés científico que prima pela busca de soluções plausíveis e por comprovações mensuráveis. Então, o problema aponta para o que está em questão, a saber, o uso racional da linguagem. Não obstante, perguntamos em que consiste o problema de usar a linguagem de forma racional.

O problema consiste no desvio histórico da verdade da linguagem para a instrumentalização e resultou em dois aspectos: 1) no esquecimento do ser que fora reduzido aos preconceitos metafísicos da universalidade, da indefinição e da evidência; 2) na indigência da própria linguagem que não conduz ao pensar. Para tratarmos desse desvio, é mister tecer a diferença ontológica entre pensamento e conhecimento e, por conseguinte, da passagem da racionalidade conceitual para o conhecimento científico, entre os quais ocorre o uso da linguagem reduzida ao âmbito racional especulativo e calculador.

Inicialmente, precisamos ter prévia compreensão quanto à natureza do objeto de trabalho da filosofia e da ciência. Municiados da diferença entre pensar e conhecer é que podemos prosseguir na investigação da linguagem, tendo em vista com o quê e o como ambas trabalham. Para tanto, vamos partir da compreensão de filosofia, precisamente no que diz respeito à nossa tematização da linguagem, pois sabemos que a filosofia possui uma tradição histórica e complexa no sentido da multiplicidade de correntes filosóficas, posto que muitas delas, inclusive, trabalham em parceria com as ciências práticas. Vamos caracterizar, aqui, o viés do pensamento que deve primar sempre pelo questionamento temático. Disso decorre que a filosofia não busca respostas puras com certezas apodíticas em vista de solução de problemas, e sim se mantém firme no perguntar contínuo. Assim, Aristóteles (2002, [A, 983a10], p. 13) nos diz: “Todas as outras ciências serão mais necessárias do que esta [a filosofia], mas nenhuma lhe será superior”. Em seguida, adentraremos com a problematização acerca das ciências, trazendo à tona o modo de pensar grego e mostrando a ultrapassagem para o âmbito do conhecimento da ciência moderna. Isso deve ir mostrando o desvio do pensamento originário para o uso racional da linguagem transformada em instrumento expressivo das coisas como mero meio de comunicação informativa.

Na perspectiva do pensamento, o objeto primevo da filosofia diz respeito à questão do ser. A explicitação disso demanda um retorno ao pensamento originário, bem como um olhar para a história da filosofia. Vale ressaltar que o nosso foco é a linguagem através da qual o ser é interpretado. Nesta perspectiva, observamos que o ser tem sua proveniência em relação à *physis*²⁰, a qual fora traduzida pela tradição latina por natureza e, com isso, se desviou para a mera conceituação estratificada em suas bipartições. De certo, precisamos recobrar o sentido daquela concepção inicial grega, pois indica o surgimento de tudo quanto veio a existir e se compreende em seu âmbito, ou seja, daquilo que tudo reúne e faz surgir os entes para a multiplicidade. É nesta acepção originária que tudo provém da *physis* e está contido nela, de modo que o próprio homem grego não se via fora dela e nem manifestava um olhar sobre a mesma, e sim o falar se dava a partir dela mesma em seu fluir. Então, os primeiros pensadores gregos se depararam com algo de espantoso, a saber, o ente presente no ser. Sobre tal espanto, Nietzsche apresenta a seguinte indagação atribuída a Anaximandro de Mileto, que se encontra em *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*, § 4: ‘Por que, então, tudo o que veio a ser já não foi ao fundo há muito tempo, uma vez que já transcorreu toda uma eternidade de tempo? De onde vem o fluxo sempre renovado do vir-a-ser?’ (OS PRÉ-SOCRÁTICOS..., 1991, p. 19). Desse fluxo incessante, pode nos ecoar a imperiosa questão metafísica encetada por Leibniz e que Heidegger (1999b, p. 33) a retomou: “Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?” Esta foi uma indagação fundamental, que aparece no fim da preleção *Que é Metafísica?* (1929), e foi retomada na carta dirigida a Ernst Jünger, intitulada *Sobre o Problema do Ser* (1955); assim diz o pensador:

A preleção encerra-se com esta pergunta: "Por que é afinal o ente e não antes nada?" Aqui escrevo intencionalmente e contra o costume NADA com letra maiúscula. Literalmente, é claro, retoma aqui a pergunta que Leibniz fez [sic] e que Schelling assumiu. Ambos os pensadores a compreendem como a pergunta pela razão última e pela primeira causa entitativa de todo ente. As tentativas atuais de restaurar a metafísica retomam, com predileção, a pergunta assim caracterizada (HEIDEGGER, 1969a, p. 56).

De antemão, a filosofia trabalha com desenvolvimentos temáticos, à luz de princípios, e essa questão do ente (ser) pode surgir de diversas formas, daí a importância da linguagem

²⁰ A relação do ser com a *physis* foi estudada por Heidegger e se trata de uma língua indo-europeia de registro escrito mais antigo, então, as três raízes fundamentais são: viver, surgir e permanecer (Cf. HEIDEGGER, 1999b, p. 97-101), conforme explicitamos no capítulo 1, p. 54. No terceiro capítulo iremos retomar essa relação do ponto de vista da linguagem como verdade do ser.

para dizê-lo. A título de ilustração, tivemos o momento inicial do pensamento com Tales de Mileto ao enunciar o ser à luz do princípio de unidade da *physis*, isto é, “Tudo é água” no sentido de “Tudo é um” (OS PRÉ-SOCRÁTICOS..., 1991, p. 10-12). Em seguida, o seu discípulo e sucessor Anaximandro de Mileto, levando em consideração o pensamento acerca da multiplicidade, o chamou de o *ápeiron* (τὸ ἄπειρον) e significa o que não permite limites, traduzido por ilimitado. Podemos visualizar esse princípio a partir da interpretação de Heidegger (1999a, p. 158) no curso do semestre de verão de 1941 em Friburgo, intitulado *Conceptos Fundamentales (Grundbegriffe)*, a saber: “O *ápeiron* [o ilimitado que não permite que haja limites] é a *arché* [o princípio] do ser. O *ápeiron* é a ação de impedir a limitação; refere-se e só se refere ao ser e este, pensado de uma maneira grega, se refere à irrupção da presença”²¹. Enfim, pensar o ilimitado com Anaximandro significa pensar o todo do ser. Ora, se falarmos apenas do ponto de vista físico, esse todo diz respeito ao universo finito. Disso decorreu o equívoco de achar que o cosmos seria finito e, no entanto, para além dele, algo fica em aberto. O trabalho da ciência se detém apenas na objetivação finita das coisas verificáveis, cujo critério de *evidência* nos fornece somente algumas certezas dos objetos.

Podemos visualizar a noção de *ápeiron* (ἄπειρον) na seguinte expressão trazida por Heidegger (1999a, p. 153) a partir de uma frase retirada do modo de pensar anaximandriano: (ἡ) ἀρχή τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον ‘Para lo en cada caso presente, la disposición es la acción de impedir que haya límites’²². Tal princípio nos traz à tona um termo cuja construção, por parte do pensador originário, é um composto; para fins de elucidação, apresentamo-lo de forma tripartite, a saber: o alfa privativo – ἄ – que indica a disposição como ação de impedir algo; o limite – πειρ – indica a circunscrição de perímetro e, por fim, o designativo de ente – ov. Heidegger interpreta esse princípio priorizando a diferença ontológica entre ser e ente. Para tanto, o que está em jogo é a *aletheia* enquanto desvelamento-velamento do *ente* (ov) elevado à concepção do ser. Neste sentido, o *ápeiron* ganha o estatuto do ser em sua possibilidade de ilimitação no aparecer e resguardo de sua própria condição de retiro. Então, o *ápeiron* diz respeito a uma força que retira toda e qualquer limitação do ser quando de seu apresentar-se desvelado no mundo. Chama-nos a atenção o fato de que até mesmo com relação ao nosso modo de estar sendo no mundo, também, passamos por essa condição de não nos limitarmos de

²¹ Tradução nossa da edição em espanhol: “τὸ ἄπειρον es el ἀρχή del ser. τὸ ἄπειρον es la acción de impedir la limitación; se refiere y sólo se refiere al ser y éste, pensado de una manera griega, se refiere a la irrupción de la presencia”.

²² Vertemos de forma literal: “Para o em cada caso presente, a disposição é ação de impedir que haja limites”.

forma determinada num contínuo fixo, ou seja, o nosso ser é livre das determinações objetivadas no mundo e, com isso, as transcende, precisamente, pelo ato de podermos pensar o nosso modo de interagir no mundo. Aqui, podemos tecer uma aproximação do *ápeiron* com a *aletheia* (verdade) e triparti-la da seguinte forma: *a-lethe-ia*, cujo alfa privativo inicial possui a mesma disposição do *ápeiron*, ao tempo em que indica o retirar o ente da *lethe*, isto é, do limite do encobrimento, da letargia, da condição de morte e, por fim, temos o “*ia*” enquanto sufixo que indica sentido, horizonte e pode apontar para a condição de abertura. Temos que destacar uma diferença entre ambas as palavras gregas. A primeira se configura como princípio originário dito pelo pensador inicial enquanto a segunda não é posta como princípio, e sim a condição de aparecimento-desaparecimento do ser. Desta nuance, Heidegger concebe a *aletheia* como sendo o impensado que constitui o próprio manifestar do ser e, decerto, é uma palavra fundamental que condiz com o ente a ser pensado. O mesmo se diz da palavra *logos* da *physis*. Enfim, a linguagem ganha o estatuto de ser “a casa do ser”; disso decorre a primazia do dizer poético que devolve o acesso ao ser, uma vez esquecido pela forte ênfase concedida à linguagem instrumental moderna detida na pura objetividade.

No prosseguimento dessa ilustração temática do ser, tivemos Heráclito de Éfeso com o *logos* e Parmênides de Eleia com o próprio ser. Depois, aparece Platão com a Ideia (*Idea*), bem como Aristóteles com o Ente ou Ser (*Einaí*) concebido já nos termos da *entelécheia* (ἐντελέχεια); esta designa o ente que ganha a presença em si mesmo e é constante. Significa um princípio de anterioridade do ser (*ousia*) e isso em relação à *physis* que faz eclodir tudo. Acontece que o modo de pensar grego não diz apenas que a possibilidade é anterior à realidade, pois não se trata de coisas estanques, e sim de mobilidade, ou seja, a *entelécheia* é pensada em sua anterioridade tanto à *ousia* como à *dynamis* (δύναμις), como podemos acompanhar:

A ἐνέργεια preenche mais originariamente a essência do puro ganhar a presença, na medida em que significa: o ter-se-em-obra-e-no-fim, aquilo que qualquer ‘ainda não’ da aptidão para... deixou para trás, ou melhor, já trouxe *junto* e *diante de* no preenchimento do aspecto ‘consumado’ (HEIDEGGER, 2008a, p. 299).

O processo de racionalização ocidental fez o mundo grego ruir por terra a partir da tradução dos conceitos fundamentais pela tradição greco-latina dos romanos. Nesse caso, a *energeia* (ἐνέργεια) foi traduzida por *actus* na acepção de *agere*, ou seja, de agir, operar e assim passou para atualidade (*actualitas*) no sentido de “realidade”; da mesma forma, a *Dynamis* (Δύναμις) que significava aptidão e ser apto para... foi traduzida pela tradição por potência

(*potentia*) como algo possível. Mesmo que a noção de capacidade e força de vir a ser algo seja possível, ainda assim resta pensar o “ser apto para...”, pois, segundo Heidegger, tratar-se-ia de um modo de algo vir à luz em seu próprio aparecer, considerando que essa proveniência ao se postar desvelada também se retrai ao se manter em si mesma onde se realiza a aptidão; vale ressaltar que, para algo vir ao aparecer, tem de haver as condições apropriadas, ou seja, não é de qualquer madeira que podemos fabricar uma mesa, mas da madeira apropriada. Portanto, não foi de qualquer pedra que Michelangelo esculpiu a estátua de Moisés em Roma. O desvio da linguagem incorreu num erro de interpretação ao expressar que “a realidade é anterior à possibilidade [...], pois o contrário é mais elucidativo: para que alguma coisa seja ‘real’ e deva poder ser ‘real’, deve ser primeiramente possível [ontologicamente]. A possibilidade, portanto, é anterior à realidade” (HEIDEGGER, 2008a, p. 298-299). Dessa forma, parece um trocadilho de posições de palavras, mas é ledor engano pensar uma tal inversão, de maneira que não tem nada a ver com Aristóteles e nem com o modo de pensar grego.

Em verdade, quando Aristóteles pensou a *dynamis*, ele trouxe à tona o pensamento acerca do surgimento (*physis*) desde a concepção dos primeiros pensadores. A palavra *dynamis* serve apenas como nomeação de um conceito fundamental para pensar a *ousia* em sua proveniência, ou seja, esta possui algo de essencial que diz respeito à transformação de algo apropriado e que irrompe da aptidão para se desvelar e se chama *kinesis* (κίνησις), por conseguinte, a essência desta é a *entelécheia*, porque significa “o ter-se-em-obra-e-no-fim”, ao preencher mais a essência da *ousia* do que a *dynamis* que fora traduzida por potência.

Quando a filosofia adentra a nossa cultura ocidental, assistimos à multiplicidade temática dos filósofos modernos e contemporâneos. Assim, tivemos a busca pelo critério de Evidência com Descartes; a Subjetividade Transcendental com Kant; o Espírito Absoluto com Hegel; o Reino da Liberdade com Marx; a Vontade de Poder (Vida) com Nietzsche; a Questão do Sentido do Ser com Heidegger; a Linguagem com Gadamer; a Liberdade com Sartre; a Teoria do Agir Comunicativo com Habermas, entre outras tematizações. Enfim, todas essas alusões e muitas outras, inclusive, por vir, mostram a tecedura acerca de temas que marcaram, marcam e marcarão a vida discursiva dos filósofos e seus modos de tratar do antigo tema do ser, o qual se diz de diversas formas pelo crivo da linguagem filosófica e se mantém em aberto.

Ao contrário da perspectiva filosófica, as ciências modernas iniciaram uma forma de aferição de resultados a partir do enunciado das ciências lógicas, cujo corpo metódico traz

consigo a gramática construída a partir da relação proposicional sujeito-objeto. Disso decorre o logicamente correto, a correspondência entre enunciado e coisa, ou seja, a verdade encontrando seu lugar na proposição verdadeira ou falsa, a verdade como adequação. Sobre tal situação, convém pontuar a crítica de Wittgenstein nas *Investigações Filosóficas* ao atomismo lógico, na medida em que para cada objeto existiria uma palavra adequada. De início, ele parte de uma passagem, em latim, de Santo Agostinho para tecer sua crítica à linguagem que ficara engessada na correspondência designativa de objetos. Em verdade, para Wittgenstein, o que vai nortear a discussão é o jogo de linguagem num contexto de familiaridade com as coisas, pois elas podem ganhar várias denominações, ou seja, tudo vai depender do caráter de uso contextual. Entretanto, esse “jogo de linguagem” encontra seu ponto de apoio plausível na filosofia da linguagem. Decorre disso que a linguagem permanece refém do pragmatismo usual, cujo jogo de palavras, sons, gestos servem apenas no contexto circunscrito momentâneo. Enfim, a corrida na busca pelo conhecimento, pelo saber informativo ganhou destaque preponderante, de forma que a linguagem ganhou o caráter instrumental para o dizer científico plausível.

A ênfase dada ao conhecimento científico, pelo pensamento moderno, desviou-se do pensar grego originário. O refletir romano latino se apropriou das palavras e conceitos fundamentais, ao tempo em que obnubilou a experiência do modo do pensar grego. Então, o desenvolvimento da cultura ocidental assimilou a construção de um *corpus* linguístico distinto. A linguagem sofreu uma transmutação díspar do pensamento filosófico, na medida em que passou pelo crivo da adequação aos nossos interesses objetivos. Tanto é que, quando fitamos atentamente tal feito, assustamo-nos com a divergência de compreensão. Muitas vezes, acontece a inversão de palavras e se deturpa o significado.

É salutar tomar por base a tripartição inicial da filosofia em Física, Ética e Lógica. Essa tripartição em três grandes áreas de conhecimento proveio da divisão operada por Xenócrates, o qual foi o contemporâneo de Aristóteles e segundo sucessor de Platão na Academia. Segundo Carneiro Leão, trata-se do testemunho de Sexto Empírico, cujo texto diz o seguinte:

mais perfeitamente, porém, (dividem a filosofia) os que dizem que uma parte da filosofia é física, outra ética e outra lógica; delas, porém, o principiante potencial é Platão que discutiu muitas coisas físicas, muitas outras éticas e não poucas lógicas. De modo mais explícito, porém, os em torno de Xenócrates e os do Peripato. Depois também os da Estoá se atêm a esta divisão (LEÃO, 2010, p. 235).

É tanto que Kant assegura isso no prefácio da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* ao enunciar:

A velha filosofia grega dividia-se em três ciências: a Física, a Ética e a Lógica. Esta divisão está perfeitamente conforme com a natureza das coisas, e nada há a corrigir nela a não ser apenas acrescentar o princípio em que se baseia, para deste modo, por um lado, nos assegurarmos da sua perfeição e, por outro, podermos determinar exatamente as necessárias subdivisões (KANT, 1997, p. 13).

O princípio racional é que vai ser acrescentado e se tornou o fundamento norteador de toda a desenvoltura dessas três áreas de conhecimento. Com efeito, Kant deixa claro ao chamar cada uma delas de ciência. Vale ressaltar que a essa altura já ocorrera uma alteração do que os gregos compreendiam por ciência, a saber, *epistéme* (ἐπιστήμη). Ao observar a etimologia da palavra grega ἐπιστήμη, Carneiro Leão explicita:

É uma palavra composta da preposição ἐπι e do verbo ἵσταμαι. ἵσταμαι diz estar em pé solidamente estabelecido e fundado; e a preposição acrescenta-lhe a conotação de por sobre, em cima, a cavaleiro de, por cima. [...] Ciência é para ser entendida aqui como ambiência: o conjunto de uma multiplicidade variada de saberes, de fazeres e conheceres, hauridos das próprias realizações de maneira visível e determinada (LEÃO, 2010, p. 235).

Então, *epistéme* não se limita apenas a conhecimento, e sim nos remete ao contexto mais amplo em que pode acontecer o conhecimento. Decorre disso que ciência deve ser compreendida a partir da noção de um contexto de ambiência, daí se dizer ciência de ambiência da física; da ética e da lógica, corroborando a ambiência das palavras gregas: *phisike epistéme* (φυσική ἐπιστήμη); *ethike epistéme* (ἠθική ἐπιστήμη) e *logike epistéme* (λογική ἐπιστήμη). Destarte, *epistéme* (ἐπιστήμη – ciência). Esta se diferencia de dispositivo de controle técnico como acontece com a ciência moderna fundada no conhecimento de autocontrole contínuo da disposição de objetos.

A mesma noção de contexto de ambiência se aplica à ciência ética no sentido de moradia, comportamento, do modo de o homem se conduzir no mundo, de estar sendo em sua ambiência; dessa maneira, envolve o conhecimento científico em prol da realização do próprio homem na relação com os demais seres humanos que compõem o *ethos* do habitar com liberdade e responsabilidade; de se conduzir tomando a história de seu existir nas própria mãos²³

²³ Merleau-Ponty caracteriza bem esse assumir a nossa própria história ao dizer: “Nós tomamos em nossas mãos o nosso destino, tornamo-nos responsáveis, pela reflexão, por nossa história” (2011, p. 19). Veremos no terceiro

e sempre atento ao empenho consigo mesmo. Trata-se de uma ética da autenticidade que cuida do si mesmo, envolvido com os outros seres humanos no mundo dos entes e não se perder com meros jogos de palavras.

A discussão acerca da ética ganha força em relação à liberdade que exige ser pensada diante da ciência tecnicista atual, a exemplo da genética, como fez Jürgen Habermas em *O Futuro da Natureza Humana*, quando discute acerca da intervenção da técnica genética na vida humana para efeitos de seleção, isto é, no pré-natal o cientista programar, no *genes* do embrião, o que ele vai ser, atendendo a interesses escusos de terceiros, em prol do mercado de capitais e em detrimento da liberdade de escolha espontânea do homem e, mesmo que este se torne ciente, tais intervenções são irreversíveis de acordo com o seu dizer:

As intervenções eugênicas de aperfeiçoamento prejudicam a liberdade ética na medida em que submetem a pessoa em questão a intenções fixadas por terceiros, que ela rejeita, mas que são irreversíveis, impedindo-a de se compreender livremente como o autor único de sua própria vida. [...] Obviamente, nossas sociedades estão marcadas por uma violência manifesta e estrutural. Elas estão impregnadas com o micropoder de repressões silenciosas e são deturpadas pela opressão despótica, pela privação dos direitos políticos, pela destituição dos poderes sociais e pela exploração econômica. Não poderíamos nos indignar a esse respeito se não soubéssemos que essas situações humilhantes *também* poderiam ser *diferentes* (HABERMAS, 2004, p. 87-88).

Por fim, a ciência de ambiência da lógica deu mais fôlego ao conhecimento e ao desenvolvimento das ciências. Contudo, Carneiro Leão (2010, p. 236) enuncia, de saída, que tal ciência lógica deve ser entendida em direção ao *logos* (λόγος). Como foi mostrado no capítulo 1, o *logos* significa reunir, recolher, pôr, compor e dispor. Assim, temos três horizontes de compreensão do *logos* que norteiam a ciência lógica enquanto ciência de ambiência: “1º) relação + proporção; 2º) discurso + percurso; 3º) razão + fundamento. Ciência e ambiência do λόγος diz em primeiro lugar e, sobretudo, a ciência do discurso, a ambiência do percurso”. A rigor, o destaque aqui cabe ao discurso, o qual vai diferenciar o homem de todos os demais seres presentes no mundo. É o discurso que vai fazer com que nos encontremos em nós mesmos e com os outros, daí o *ser-com* e o *ser-para* o outro no dizer de Heidegger em *Ser e Tempo*.

Entretanto, esse sentido da ciência lógica grega voltada para o discurso que percorre o caminho de encontro com o outro, de enfrentamento de desafios, de saberes e fazeres, de

capítulo deste trabalho que, esse compromisso com a nossa história, é algo implícito na meditação hölderliniana sobre a fuga dos deuses e que Heidegger a interpretou na Conferência “Para quê poetas?” de 1946.

realizações, de se compreender entre vida e morte, de compor, recolher a experiência da finitude, sofreu um desvio de recorte para o entendimento apenas decaído na pura materialidade e/ou na condição formal ao se ocupar tão somente do aspecto racional, assegurado em Kant (1997, p. 13) acerca do princípio racional: *“Todo conhecimento racional é: ou material e considera qualquer objeto, ou formal e ocupa-se apenas da forma do entendimento e da razão em si mesmas e das regras universais do pensar em geral, sem distinção dos objetos”*.

Kant pensa de forma racional e lógica. Ele prossegue em sua maneira didática de explicitação na medida em que buscou fundamentar a possibilidade do conhecimento na relação entre o sujeito e o objeto. O *topos* lógico já aparece no início da citação para explicitar como age o princípio racional. Ele inicia com o quantificador linguístico universal da lógica, o “Todo”. Em seguida, acrescenta o sujeito silogístico afirmativo “conhecimento racional”, acompanhado do verbo ser em forma de cópula “é” para mediar a explicitação didática. A atribuição predicativa diz ser “ou material”, “ou formal”. Caso sintetizássemos, teríamos o seguinte: “Todo conhecimento racional é ou material ou formal”. O que se seguem são apenas desdobramentos explicativos e considerações. Aqui podemos ver a arrumação lógica do argumento, ao mesmo tempo em que ele abarca toda a discussão acerca da materialidade por um lado e, por outro, todo o aspecto formal da razão em sua universalidade.

O que nos admira é a relação entre “conhecimento” e “racional” no aparecer da proposição kantiana. Isso nos faz retomar a citação de Aristóteles quando diz no livro 1 da *Metafísica*: “Todos os homens, por natureza, desejam conhecer”²⁴. Então, o conhecimento é próprio do ser humano que, entre outras coisas, também possui a capacidade de abertura para ele, pois existe uma palavra grega para conhecimento, que é *gnose* (γνῶσις) no sentido comum de apreender, assimilar algo. Em todo caso, o *estagirita* usa outra palavra grega: *eidenai* (εἰδέναι)²⁵. Esta palavra se aproxima da noção de *eidos* (εἶδος), pois como já vimos no capítulo 1, significa o aspecto de uma coisa em geral no sentido de “mirada, visão, vista”, ou seja, tudo isso possui uma proveniência no conceito de ideia (ιδέα) em Platão e aponta para o caráter de irrupção de algo para o aberto e se mantém em si mesmo na condição de resguardo.

²⁴ Cf. Acima no capítulo 1, p. 47.

²⁵ Os tradutores em geral vertem por “conhecer”, “conhecimento”. Todavia, Giovanni Reale e Marcelo Perine verteram por “saber”, nesse caso, tudo indica que há certa fidelidade ao pensamento de Aristóteles em termos filosóficos. Daí o seu aparecer em grego: Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει (Cf. ARISTÓTELES, 2002, [A, 1, 980a], p. 2).

A surpresa é que o homem fora definido pelo pensamento romano latino na acepção de “*homo: animal rationale*, o homem: o animal racional,” (HEIDEGGER, 2008a, p. 290). Neste caso, o homem possuiria a razão como uma propriedade entre outras, a exemplo do conhecimento, da linguagem, do pensamento. Ao contrário dessa coisa de propriedade, o homem possui o *logos* e deve se manter nele enquanto deixar o mesmo vir-a-ser desperto. Então, o homem não era concebido pelos gregos como animal racional; para tanto, e, de início, eles tinham a palavra *anthropos* (ἄνθρωπος). Na *Teogonia*, o poeta Hesíodo (2017, p. 104-105) nomeia os homens a partir dessa palavra no verso 47 quando diz: “depois Zeus pai dos Deuses e dos homens.” Esta última palavra aparece de modo abreviado *andhron* (ἀνδρῶν) e tem como substantivo masculino singular *andhras* (ἄνδρας), designa o homem que é corajoso, bravo. Mais adiante, no verso 94, aparece *anthropoisin* (ἀνθρώποισιν) no dizer: “Tal das Musas o sagrado dom aos homens” (p. 107). Por fim, no verso 231, *anthropous* (ἀνθρώπους) quando diz: “e Juramento, que aos sobreterrâneos homens” (p. 115). Esta forma de nomeação vai aparecer em vários fragmentos de Heráclito, desde que seja compreendida no voltar-se para a perspectiva do *logos*.

A palavra primordial para a compreensão do homem é o *zoon logon echon* (ζῷον λόγον ἔχον). Segundo Gadamer (2011b, [II], p. 173): “É de Aristóteles a definição clássica do homem como o ser vivo que possui *logos*. Na tradição do Ocidente, essa definição foi canonizada com a forma: o homem é o *animal racional*”; mais adiante vamos elucidar isso. De certo, advém a exigência de ter de pensarmos a essência da linguagem em sua origem desde o *logos* em sua autenticidade. O desvio teve seu início a partir da retomada da palavra grega *zoon* (ζῷον), uma vez concebida como “vida” e, por conseguinte, “animal” que traz consigo certa dubiedade, pois serve tanto para nomear o vivente que nós mesmos somos, quanto para os outros animais que, também, são viventes, embora diferentes. Diante dessa dubiedade, é que vem à tona a fala, a linguagem e o pensamento como diferença ontológica relativa ao homem. No entanto, a tradição metafísica deixou a experiência grega para trás e decidiu enveredar pelo caminho da razão. Consequentemente, o *echon* (ἔχον) sofreu alterações de seu significado originário de ter, possuir, ser capaz, ser dotado para o sentido diretivo de domínio de conhecimento, do entendimento de entes em geral, de maneira que ele, por excelência, foi nomeado de razão (*ratio*) em detrimento de se pensar e mover-se no *logos*. Enfim, o percurso metódico da especulação metafísica foi aberto.

A ideia de possuir algo como o conhecimento se coaduna com poder de dominação; isso produziu uma reviravolta imperiosa no Ocidente, cujo objeto é a racionalização de tudo e, dessa forma, o homem fora concebido como “animal racional”, de maneira que essa é apenas uma condição manifesta do exercício de raciocinar, de imaginar, mas existem outras dimensões constitutivas no homem que foram obscurecidas. Quando o grego nomeou o homem como *zoon logon echon*, o que deve nos chamar a atenção é o âmbito da linguagem presente no *logos*. Ora, uma vez que o homem é o ente que se move na linguagem, ele precisa auscultar o que é falado na fala, ou seja, o estar aberto para a proveniência do ser desde que o próprio homem se coloque na condição de travessia e se compreenda existindo no mundo. Destarte, o primado da questão é saber quem é o homem.

Há muito tempo, deparamo-nos com a dificuldade recorrente e quase intransponível dessa tradução de *logos* por razão. Este conceito caracterizou toda a tradição metafísica ocidental; sua desenvoltura condiz com a expansão do império helênico²⁶ conduzido por Alexandre Magno, o qual fez eclodir o processo de desenvolvimento cultural que envolve o Oriente e culminou no Ocidente. O problema crucial é o fato de a racionalização ganhar um fundamento Greco-helênico, ou seja, a presença grega em Roma foi marcada por teóricos helenistas e não propriamente gregos no sentido de pertença histórica.

Diante desse fenômeno helenista, é preciso ter cuidado quanto ao uso das expressões ‘ser dotado de razão’ e ‘ser vivo dotado de razão’, pois se trata de traduções lógicas provenientes do estoicismo (HEIDEGGER, 2012, p. 28-29). Para dirimir a dúvida quanto a esse desvio de *logos* por razão, convém observar que Aristóteles (2012, [VI, 1, 1139a3-4], p. 220) nos remete ao *logos* quando distingue: “na alma existem duas partes: a que possui razão e a irracional”. Em verdade, essa citação já é uma tradução atual, inclusive, traz o grego na nota de rodapé de número 745 sem a devida acentuação gráfica das palavras gregas. Em todo caso, lá aparece claramente o possuir o *logos*, a saber, *to te logon echon kai to alogon* (το τε λογον εχον και το αλογον), ou seja, na primeira parte que nos interessa, o homem é o ente cuja alma possui o

²⁶ Trata-se de um adjetivo que apresenta variações a exemplo do substantivo *hellenikos* (ελληνικός, ή, ό) similar da palavra “grego”. No Dicionário de Português de Antônio Houaiss (2001, p. 1510-11) o adj. helênico se refere ao habitante da Antiga Grécia, a qual era chamada de *Hélade* e derivou *heládico*, pois esse adjetivo “designa o conjunto das províncias centrais da Grécia antiga, e, mais tarde, a Grécia inteira”.

logos e, por conseguinte, a linguagem. Assim, Gadamer (2011b, [II], p. 174) conclui ao dizer: “Isso tudo está contido no simples enunciado: o homem é um ser vivo dotado de linguagem”²⁷.

A tradução da expressão acerca do homem como “animal racional” encontra sua base de fundamento na *Política* de Aristóteles (2019, [I, 1253a4; VII, 1332b4-6], p. 33 e 307). De início, ele nos diz de modo diferente e em correspondência a essa obra que “o homem é por natureza um animal político”²⁸. Mais adiante, o estagirita explica o fundamento racional daquela expressão, ou seja, “os demais animais vivem principalmente por meio de uma vida natural, e alguns poucos também pelos costumes, e o homem também pela razão; pois somente o homem tem a razão”. Portanto, é a partir desse dito: ‘o homem tem a razão’ que em grego se diz que o homem possui o *logos* (το τε λογον εχον) como vimos anteriormente pela *Ética a Nicômaco*.

Com base no dito da *Ética a Nicômaco*, bem como nos fragmentos de Heráclito podemos recriar um enunciado: o homem é o único animal que possui *logos*, o qual designa fala, conversa e, assim, poderemos dizer linguagem, conforme Heidegger (2012, p. 29): “o homem é o ente que tem seu mundo ao modo do que é falado”. Quanto à acepção tradicional de “razão”, pode-se dizer que vai marcar também todo o quadro teológico especulativo, na medida em que a própria Bíblia passou pelo crivo dos ajustes lógicos em sua tradução do Hebraico para o idioma Grego e depois para o Latim. Em alguns casos, houve alterações a exemplo do nomear o *Logos* por *Verbum* (Verbo) ao invés de Razão quando se refere a Jesus; assim ocorreu no *Prólogo* do Evangelho de João quando inicia: *En arché en o logos* (Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος)²⁹, cuja tradução grega rege: “No princípio era o Logos”, enquanto em sua origem hebraica é a seguinte: “No princípio era o Verbo”, de modo que soaria estranho dizer que no princípio era a Razão; segue-se disso o dizer que era o Verbo na acepção da Palavra divina, cujo aprofundamento cabe à Teologia. Em todo caso, Etienne Gilson (1995, p. 139) ressalta que “O Verbo é a primeira e principal obra de Deus: *primum opus et principale Dei*”. A palavra Deus foi retomada do grego como apropriação agostiniana da filosofia neoplatônica, a saber,

²⁷ Isso se encontra na *Política* de Aristóteles (2019, [A, 2, 1253a9], p. 173) e conforme Nicola Abbagnano (1982, p. 488). Sobre tal enunciado a maioria dos tradutores adequam o *logos* ao conceito de razão. Após uma busca em vários tradutores não conseguimos localizar a passagem em grego, entretanto, Heidegger e Gadamer nos dão a significação apropriada em grego no sentido do *logos*.

²⁸ No vernáculo grego temos *politikòn zoon* (πολιτικὸν ζῷον), o problema é que esse *zoon* fora concebido comumente por “ser vivo” e traduzido por “animal” sem a devida distinção daquele termo grego, portanto, a expressão fora traduzida por “animal político” e, mais adiante, por “animal racional”.

²⁹ Cf. Silva (2021) conforme referência online da Internet.

Deum (“ὁ θεός”) quando Agostinho está especulando acerca do Deus uno na Trindade e diz: creio em um único Deus Pai (“*credo in unum Deum Patrem*”). Assim, houve inúmeras apropriações.

Podemos perceber que aconteceu um processo evolutivo da razão no Ocidente em correspondência ao uso da técnica e, com efeito, a racionalidade moderna se configurou a partir da relação sujeito-objeto. Talvez isso seja uma característica da argumentação discursiva da lógica mediante seus desenvolvimentos filosóficos, vindo a contribuir para outras áreas do conhecimento que se pautam pelo uso da linguagem do ponto de vista instrumental. Decorre disso a utilidade da linguagem matemática, bem como das demais ciências para o desempenho da calculabilidade e do progresso tecnológico³⁰. Heidegger destaca isso no que ele chamou de “fenômeno epocal da técnica” em referência a esse alto grau de desenvolvimento da pragmática ocidental. No entanto, assim como o pensador, podemos assinalar o fato de a técnica se tornar promissora no Ocidente, mas exige ser repensada em seu caráter procedimental, pois há uma forte tendência de obscurecimento da questão do ser, na medida em que se busca encontrar respostas para tudo descaracterizando o viés do questionamento.

2.1 PASSATEM DA RACIONALIDADE CONCEITUAL PARA O CONHECIMENTO CIENTÍFICO: ESQUECIMENTO DO SER E INDIGÊNCIA DA LINGUAGEM

Na verve da razão que é portadora de certa dubiedade, seja especulativa e/ou instrumental, teve início o desdobramento conceitual da gramática racional moderna e atingiu seu clímax na contemporaneidade com a fragmentação. Tanto a filosofia como as ciências passaram por uma transformação com o advento da modernidade. Disso decorre, por um lado, o surgimento de várias correntes filosóficas no sentido pragmático, ou seja, filosofia prática, filosofia política, filosofia da linguagem e demais especialidades e, por outro lado, as ciências

³⁰ Indicamos, aqui, a discussão de Fritjof Capra (1995) em sua obra *O Ponto de Mutação*, quando o autor ressalta uma possível mudança de paradigma ou visão sistêmica de mundo. Neste ínterim, ele destaca a necessidade de as ciências exatas levarem em consideração as ciências humanas, inclusive, os conhecimentos ecológicos das demais culturas, a exemplo do xamanismo, na medida em que ele interpela por uma visão *holística* do todo. A título de exemplo, ele cita o caso do trato com a energia nuclear em que “Cientistas e engenheiros não se apercebem totalmente, com muita frequência, [sic] dos perigos da energia nuclear, em parte porque nossa ciência e tecnologia sempre tiveram grande dificuldade em lidar com conceitos ecológicos” (p.235). Outro destaque, cabe a Paul Feyerabend, tanto em *Contra o Método*, quanto em *A Ciência em uma Sociedade Livre*; neste último livro, ele relata um caso de doença pessoal e que, após várias consultas médicas e uma bateria de exames, só conseguiu obter a cura através de tratamentos de massagens e estímulos em “pontos de acupuntura do fígado e do estômago”, feitos por “um curandeiro e um acupunturista” que ele tinha em Berkeley. Trata-se de sua descoberta da técnica da Acupuntura proveniente da China e conhecida por *Nei Ching* (Cf. FEYERABEND, 2011, p. 169-171).

também se especializaram e vêm crescendo cada vez mais com a técnica. Outrossim, ocorre o esquecimento da questão do ser e a linguagem decai na indigência de meras palavras informativas.

Esse alto grau de especialização racional descerra um ataque devastador contra a natureza, a qual passou a ser concebida como estratificação objetivada na acepção de massa extensa, passível de ser explorada através da estruturação de corpos metódicos. Isso se tornou marcante através da retomada desviante do princípio aristotélico de partir do demonstrável. Segue-se disso os métodos de Francis Bacon, René Descartes, Auguste Comte, Isaac Newton, Galileu Galilei e demais. O conhecimento vem sendo supervalorizado ao longo do tempo e à luz do helenismo até culminar na máxima baconiana de que “saber é poder”; a consequência disso é a investigação indutiva da natureza como um todo através do novo corpo metódico (*Novum Organum*)³¹ e, portanto, abriu fronteiras para as meditações de Descartes e a elaboração do *Discurso do Método*, marcando o pensamento racional moderno e contemporâneo. Realmente isso se coaduna com o dito nietzschiano em *Vontade de Poder* de 1880-87, n. 466: “O que distingue o nosso século XIX não é a vitória da ciência, mas sim a vitória do método científico sobre a ciência” (NIETZSCHE, 2008, p. 255).

O que vai imperar com a vitória do método é a linguagem da matemática como arcabouço para a medição, a mensurabilidade própria do cálculo matemático. Esse viés metodológico impulsionou o desenvolvimento das ciências e ganhou força com o uso da técnica, enquanto dispositivo (*Gestell*) estrutural de armação configuradora da técnica de pesquisa. O problema é que desse dispositivo se envereda para a disponibilização de todos os entes passíveis de exploração, isso já ocorre mediante a manipulação de conceitos operatórios, de cálculo, de dissecação, perfazendo a circunscrição de medidas verificáveis para as tomadas de decisões na resolução de problemas e/ou avanços meramente exploratórios. Esse domínio de conceitos operatórios já proveio do desvio que deixou a condição do ser das coisas e do próprio homem obnubilada. Com efeito, temos os quatro tipos de movimentos conhecidos por Aristóteles, os quais resguardavam o jogo próprio da mobilidade da natureza em seu surgir e tender para o desaparecimento, de modo que todos eles exigem uma tomada de cuidado no

³¹ Assim Bacon firmou seu propósito investigativo no aforismo XVI: “é necessário analisar e decompor, de forma completa a natureza, não certamente pelo fogo, mas com a mente, que é um espécie de centelha divina” (BACON, 1997, p. 127).

cerne do saber lidar com a *physis*. Heidegger (2001a, p. 179) os apresenta nos *Seminários de Zollikon* da seguinte forma:

- 1 – γένεσις, φθορά: originar, brotar e expirar, desaparecer.
- 2 – αὐξησις, φθίσις: multiplicação, crescimento e decadência.
- 3 – ἀλλοίωσις: mudança: por exemplo, o amarelar de uma folha verde.
- 4 – φορά: carregar, transportar de um lugar a outro.

O problema ocorrido se insere na astúcia da subjetividade seletiva que predominou na ciência moderna. O resultado disso foi a escolha da última ideia de movimento como base de apoio para a matemática, precisamente através de Galileu Galilei. Enquanto isso, os outros tipos foram descartados e, não obstante, trazem à tona o que Heráclito já havia dito anteriormente sobre a natureza que ama esconder-se. Pode-se perceber o quanto Aristóteles resgatou o pensamento antigo e mostrou que o movimento possui uma abrangência a ser observada. No entanto, isso foi suprimido na medida em que se julgou não servir para cálculos matemáticos, mas isso na vertente racionalista que concebe o movimento apenas como mudança de lugar e tempo. Em todo caso, havemos de convir que tanto Galileu como Newton usaram o recurso da linguagem da Matemática e da Física de forma criativa e resultou em grandes descobertas que são próprias das ciências, mas a Filosofia também possui seu próprio objeto temático cuja linguagem é criativa em termos das discussões e questionamentos, resultando nas elaborações de tratados, sistemas, métodos e diálogos. Segue-se disso o tipo de conteúdo filosófico que pressupõe o caráter de abertura naquilo que perfaz a questão do ser como desvelamento-velamento. Como vimos na citação acima, Aristóteles distinguiu metodicamente os quatro tipos de movimentos, cuja linguagem deixa implícito o dito *aletheico* filosofante, ou seja, aquilo que vem a surgir tende para o desaparecimento. É neste horizonte que os três primeiros tipos de movimentos exigem ser pensados no sentido da fluidez do ser das coisas. Portanto, exigem ser observados com mais atenção, do contrário, crescem tragédias provocadas pela ciência e a interferência do homem no explorar a natureza até as últimas consequências, o que pode significar o próprio fim do homem (sujeito) como “um rosto de areia”, aludindo ao que disse Michel Foucault em *As Palavras e as Coisas*:

Durante todo o século XIX, o fim da filosofia e a promessa de uma cultura próxima constituíam, sem dúvida, uma única e mesma coisa, juntamente com o pensamento da finitude e o aparecimento do homem no saber; hoje, [...] o homem está em via de desaparecer.

Uma coisa em todo o caso é certa: é que o homem não é o mais velho problema nem o mais constante que se tenha colocado ao saber humano. Tomando uma cronologia relativamente curta e um recorte geográfico restrito – a cultura

européia desde o século XVI – pode-se estar seguro de que o homem é aí uma invenção recente. [...] então se pode apostar que o homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto de areia (1999, p. 534 e 536).

A palavra método passou por um desvio que Heidegger (2001a, p. 128) explicitou nos *Seminários de Zollikon* de 1959/1969 ao pontuar que ela “é formada do grego μετά [*meta*] e ὁδός [*odós*]. ἡ ὁδός [sic] significa o caminho. μετά significa: além, para lá. Método é o caminho que leva a algo, uma área, o caminho pelo qual estudamos um assunto”³². O desvio da linguagem é que a nuance de caminho para algo passou a ser entendido de forma comum “como uma simples técnica de pesquisa” (p. 137). Então, o caminho primordial diz respeito ao nosso existir no mundo com os outros e na relação com as coisas, ou seja, o caminho para nós e para o ser com os outros. Por um lado, trata-se de ir ao encontro e ser todo ouvidos no sentido de auscultar o que está sendo dito por alguém. Nisso, inscreve-se a fala que tanto pode ser verbalizada vocalmente como também a fala do silêncio compreensivo. Assim, temos algo a falar ou a ser dito, de modo que ambos se diferenciam, pois uma pessoa com mudez pode ter muito a dizer embora não possa falar. Por outro lado, precisamos atentar para a configuração de forças múltiplas que estão latentes nos discursos e se movem naquilo que está sendo dito³³. No que tange à linguagem como meio de comunicação, o que está sendo dito por alguém tem por base o uso de palavras, e estas carregam uma intensidade de forças que jogam com diversos sentidos, sejam com base em crenças, em ficções, sejam em conceitos fixos de identidade, verdade e ser, perfazendo o caráter negativo ou afirmativo. Diante disso, urge tecer uma crítica ao uso conceitual da linguagem, na medida em que esta deve ser concebida ontologicamente em sua relação com a verdade. Portanto, isso será trabalhado no próximo capítulo.

A questão de método passou pela operacionalização conceitual moderna, própria daquela subjetividade predominante e gerou uma mudança de paradigma, isto é, ela transmutou os conceitos de sujeito e objeto. O ponto de partida é a discussão posta por Aristóteles acerca do ente enquanto ente, muito embora tal princípio visasse à questão do ser do ente na direção do *logos*. No entanto, essa indicação formal fora tomada no horizonte de entificação objetiva. Por essa via, constituiu-se a metafísica moderna detida na objetificação do ente como sendo o mais evidente e calculável.

³² Provavelmente houve um erro de digitação da palavra ὁδός grafada com a letra ζ (zeta), quando deveria ser com σ (sigma) no final.

³³ Viviane Mosé (2017, p. 105-106) apresenta as indagações nietzschianas: “Nietzsche, em sua genealogia, pergunta: ‘Quem, realmente, nos coloca questões? O ‘que’ em nós aspira realmente à verdade?’”.

Para o grego, o ente era concebido através do *hipokeimenon* (ὑποκείμενον)³⁴ e significava aquilo que estava sempre presente na base das mudanças e não se alterava em todas as transformações das coisas, ou seja, aquilo que está aí e possui vigor. Este conceito só se compreende verdadeiramente se for posto em relação à natureza na acepção da *physis*. Segue-se disso o dizer de Gadamer (2012, p. 100-103): “Aristóteles introduz esse conceito em relação à natureza”. Nesse caso, o estagirita buscou aproximar o *hipokeimenon* da “*hyle*, como conceito para a matéria, e da formação conceitual da metafísica da substância”, isto é, aquilo que subjaz, que está à base. Com isso, percebemos o uso originário da linguagem grega que carrega algo de fundamental, tanto é que mais adiante Gadamer se reporta a Nietzsche quando este olha retrospectivamente para Descartes e diz que ‘É preciso duvidar de maneira mais fundamental’, no que se referia à crítica ao “princípio idealista da autoconsciência”³⁵.

Os latinos traduziram o *hipokeimenon* por *substantia* e *subiectum*. Mesmo assim, este último conceito se referia a tudo o que está aí e não tinha nada a ver com um “eu” essencialista. Depois disso, criaram a palavra *obiectum* que designava o que é jogado para minha representação, ou seja, não designava os entes jogados fora, aí presentes no mundo, e sim tratava apenas de representações abstraídas das coisas. Com isso, o *subiectum* designava as coisas presentes, enquanto o *obiectum* se referia às representações como caracteres abstraídos delas.

Na denominação grega e na tradução latina, houve certa preservação acerca do nosso modo de ser presente no mundo, ficando em aberto e a ser pensado o ente que nós mesmos somos, diferentemente das coisas dadas no mundo e também produzidas pelo próprio homem. Aristóteles já havia dado certa orientação tanto na Física como na Metafísica. Dessa forma, Gadamer (2012, p. 101) levanta a pergunta sobre “como o conceito moderno de sujeito e de subjetividade pôde retirar dessa orientação fundamental a sua própria aplicação particular”. A resposta é que, no advento da modernidade, houve aquela virada cartesiana no âmbito da linguagem, e o *subiectum* passou a designar o sujeito pensante, “eu autoconsciente”, e o *obiectum* virou objeto (*objekt*) das ciências naturais com referência às coisas objetivadas, ou

³⁴ Segundo Heidegger (2014, p. 15-16), o problema “começa com a recepção das palavras gregas no pensamento romano-latino”, assim, *hipokeimenon* virou “*subiectum*”, *hypóstasis* (ὑπόστασις) virou “*substantia*”, *simbebekós* (συμβεβηκός) vira “*accidens*”. Conclui o pensador alemão: “O pensamento romano toma posse das palavras gregas sem uma experiência igualmente originária que corresponda àquilo que elas dizem, sem a palavra grega”.

³⁵ Esse conceito virou o primeiro princípio supremo na modernidade, foi tanto que Kant o denominou de a ‘virada copernicana’.

seja, ocorreu uma inversão de papéis pondo as ideias de cabeça para baixo, conforme o dizer de Heidegger (2001a, p. 132-143). Dessa forma, o sujeito virou, necessariamente, objeto, tanto é assim que Descartes falava de coisa pensante (*res cogitans*). Convém frisar que na filosofia de Descartes o termo *res* não significa as coisas simplesmente presentes, mas entendida por objeto na sua acepção latina de *objecta*. Tudo isso se tornou bastante decisivo para o alto grau de desenvolvimento da nova ciência na modernidade. Decorre disso que a acepção de natureza ganhou uma caracterização universal de objeto a ser explorado.

O método para a pesquisa científica se torna necessário na ênfase peremptória de Descartes: “*Necessaria est methodus ad [rerum] veritatem investigandam*. ‘É necessário o método para investigar a verdade das coisas’” (HEIDEGGER, 2001a, p. 131), ou seja, em vista do caminho da autocertificação, a qual proveio da concepção de verdade traduzida por “*veritas rerum*, a verdade das coisas é *veritas obsectorum*, verdade no sentido da objetividade dos objetos, não a verdade como coisidade das coisas presentes por si” (HEIDEGGER, 2001a, p. 132). Então, a verdade tão cara ao pensamento grego no sentido da *aletheia* fora reduzida a caracteres objetais.

É curioso que em alemão temos o *Gegenstand*³⁶ e *Gegestand* como conceito para designar duas concepções diferentes da palavra objeto e, para além destas, o objeto ganha outra conotação fundamental relativa ao homem, a saber:

[...] no primeiro caso objeto [*Gegenstand*] significa o mesmo que objeto [*Objekt*] da experiência das ciências naturais. No segundo caso objeto [*Gegestand*] indica as coisas simplesmente presentes independentemente para o uso e observação. No terceiro caso objeto é o algo como o sujeito de uma possível afirmação a respeito (HEIDEGGER, 2001a, p. 153).

Nos dois casos iniciais da citação, isto é, o primeiro e o segundo, fica bastante claro a que se referem pelo teor do que vimos discutindo, se bem, que no segundo caso, há uma diferença significativa que toca à questão de o objeto estar presente e se mostrar de forma independente para o “uso e observação”, ou seja, a condição de objeto, aqui, traz à tona o seu mostrar-se e exige o “*deixar-ser*” dele para a observação inesgotável. Isto quer dizer que, quando observamos um objeto simplesmente presente como coisa dada no mundo, observamos

³⁶ Esse termo é composto e traz à tona o posicionamento de algo que aparece de forma constante, isto é, *-Stand* significa o estado ou posição de como algo aparece e, *Gegen-* indica o que é contrário, então *Gegenstand* designa aquilo que se posiciona de modo contrário em seu aparecer, quando vem ao nosso encontro. Portanto, o acento recai no posicionamento do ser em que algo se mostra contrariando (Cf. HEIDEGGER, 2010a, [n. 7], p. 456).

apenas um dos lados de sua manifestação e não o seu todo, a exemplo da lua com seus dois lados (o visível e o oculto) e, mesmo que seja vista em sua inteireza, ainda assim ficam em aberto a sua proveniência e prospectiva futura.

O terceiro caso retoma toda a nossa discussão até o momento, pois se dirige ao ser do homem. Na referida citação, ele foi chamado também pelo termo objeto como sendo “o algo”, “o sujeito” de modo que é dito acerca dele ser “possível” uma “afirmação a respeito”. Fizemos a repetição dos termos para visualizar a exigência do ter de pensar quem é o homem na pergunta de Heidegger (2015b, p. 50s): “quem somos nós?” Quando abordamos o *zoon logon echon* acima, precisamente nas páginas 65-66, lançamos essa indagação e demos uma indicação formal no sentido de travessia³⁷. Esta, por sua vez, traz a possibilidade de o homem se encontrar consigo mesmo e com os outros numa busca incessante e corajosa, à medida que tende a se encontrar com algo inaudito. A discussão acerca da pergunta sobre o homem deve apontar para o nosso modo existencial no mundo e será tratada no terceiro capítulo.

Pelo que vimos discutindo até o momento, houve uma guinada da ciência desde os primórdios da modernidade, segundo o dizer de Dilthey (2010, p. 32): “Quando os povos europeus mais recentes, alcançando a maturidade no Humanismo e na Reforma, saíram desde a segunda metade do século XVI do estágio da metafísica e da teologia para entrarem nas ciências autônomas da experiência”. Esse dizer diltheyniano assinala o desprender-se das ciências ditas naturais (exatas) em detrimento das ciências do espírito (humanas). De fato, isso ocorreu no começo do século XVII, marcado pelo que se denominou de período barroco. Até então predominava a orientação de pensamento analógico, isto é, da similitude pela qual se buscava as semelhanças e afinidades das coisas no mundo pelo viés da ordenação em conjunto, de modo que a linguagem era usada para justificar a correspondência das palavras com as coisas. Conforme Michel Foucault (1999, p. 75), “o jogo das similitudes era outrora infinito; era sempre possível descobrir novas similitudes, e a única limitação vinha da ordenação das coisas, da finitude de um mundo comprimido entre o macrocosmo e o microcosmo”. Ao contrário dessa ordem do saber analógico da similitude, surge no mundo ocidental a percepção das identidades e diferenças, fazendo o conhecimento se reger pela comparação metódica e a análise. Cresceu a busca desenfreada do conhecimento pelo conhecimento e a ciência se tornou,

³⁷ De acordo com Guimarães Rosa (1986, p. 52), essa palavra aparece de modo significativo no dito de Riobaldo: “o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia”. Outrossim, Gadamer traz outra palavra fundamental, a saber, “aventura”, conforme citação em destaque na página 87 deste capítulo.

doravante, o objetivo final do Ocidente. Isso quer nos dizer que não temos e nem podemos nos desvencilhar dela e, no entanto, urge ser pensada. É aqui que Gadamer (2011b, [II], p. 63) coloca a questão norteadora da filosofia: “Será possível retroceder para além do saber tematizado pelas ciências, e, sendo possível, em que sentido e medida?”.

O retroceder só será possível no sentido do pensamento do que foi pensado pelos antigos e não no retornar à experiência dos mesmos. As ciências tematizam a objetividade das coisas com as regras da clareza e distinção, disso decorrem as escolhas objetivas no seguimento do preceito lógico-formal da não-contradição, na medida em que nos impede de dizer algo contrário ocorrendo simultaneamente, a saber, chove e não chove, ser e não ser, pois ou chove com certeza ou não chove; ou se é ou não se é.

Nietzsche questiona o objetivo das ciências na medida em que elas separam os aspectos das coisas como quem deseja separar, de imediato, o joio do trigo. Então, como separar alegria e dor, prazer e desprazer no ser do humano? No aforismo 12 de *A Gaia Ciência* de 1882-87, aparece o “Como?” de início. Trata-se de uma indagação que já caracteriza um caminho metodológico, ou seja, de que maneira se pretende tecer algo e o percurso do vir a ser apenas unilateral? Em seguida, ele questiona em que consiste tal objetivo nas seguintes palavras:

O objetivo último da ciência é proporcionar ao homem o máximo de prazer e o mínimo de desprazer possíveis? E se prazer e desprazer forem entrelaçados, que quem desejar o máximo de um tenha de ter igualmente o máximo do outro – que quem quiser aprender a ‘jubilar-se até o céu’ tenha de preparar-se também para ‘estar entristecido de morte’? (NIETZSCHE, 2012, p. 61).

Diante disso, a resposta aponta para o dito filosófico acerca da ciência: “Mas ela poderia se revelar ainda como *a grande causadora de dor!*” (NIETZSCHE, 2012, p. 62). Ao que podemos observar, a humanidade já experimentou e vem experimentando diversas situações de intensa dor com as guerras produzidas pelo poder da ciência³⁸. Surge, portanto, uma hipótese com o “talvez” nietzschiano que caracteriza o grande poder da ciência com outra revelação contrária, a saber, “sua tremenda capacidade para fazer brilhar novas galáxias de alegria!” (p. 62). Esse dizer revela certo entusiasmo poético da linguagem na perspectiva de favorecer um novo fôlego à ciência. Ressalte-se, aqui, o fato de os gregos terem se encantado com o

³⁸ Sobre isso convém indicar a reflexão de Zygmunt Bauman (1998) sobre o fenômeno do holocausto, quando ele sugere ter sido fruto da racionalidade instrumental com base na burocracia moderna e culminou com o processo tecnológico altamente destrutivo.

surgimento da ciência, precisamente com Demócrito de Abdera que, segundo os comentários de Nietzsche: “os primórdios do conhecimento científico foram contemplados pelos gregos com olhares cheios de embriaguez” (OS PRÉ-SOCRÁTICOS..., 1991, p. 239-240). Isso aconteceu porque Demócrito considerou a linguagem em sua força de pensamento poético, voltada para o *logos*; segue-se disso sua consideração sobre os poetas “como profetas da verdade (isso lhe parece um fato natural)”. Enfim, um pensador cientista do quilate de Demócrito e um filósofo metodólogo da envergadura de Aristóteles jamais se descuidaram da força potencial da poética do *logos*.

Outro desvio crucial ocorreu com a forma objetiva de tratar a realidade e os entes no mundo. Tal feito marcou uma mudança sem precedentes em relação ao conceito de *techné*³⁹ (τέχνη), o qual era um modo de saber acerca do ente enquanto ente e significava trazer o ente para o âmbito do desvelamento. Saber, aqui, ganha a nuance de pensamento mais originário no seguinte dito:

A palavra grega, que designa o ‘sábio’, está etimologicamente ligada a *sapio*, eu saboreio, *sapiens*, aquele que saboreia, *sisyphos*, o homem de gosto extremamente apurado; uma faculdade penetrante de saborear e de conhecer as coisas, uma aptidão notável de discernimento, [...] a arte genuína do filósofo (NIETZSCHE, 2018, p. 28).

Nietzsche teceu a diferença entre o agir do cientista e o pensador Tales de Mileto. O desvio do conhecimento racional foi traduzir *techné* como mero fazer prático e manual da comensurabilidade moderna, ou seja, o saber fazer de tipo calculador que fabrica objetos e artefatos descartáveis; segue-se disso o fato de a obra de arte passar a ser valorada como mera expressão/representação subjetivista. Então, indagamos acerca do que vem a ser o valor da obra de arte e do artista criador.

O problema desviante consiste na mera instrumentalização da linguagem, pois esta vem sendo usada, de forma crescente, como expressão objetivista das coisas e, com isso, a linguagem sofre um desvio de sua condição originária e se torna incapaz de dizer algo de essencial das próprias coisas. Dessa forma, termina caindo na indigência linguística de simples jogos de palavras mediante seu uso determinístico com produções perifrásticas; jamais cria obra de arte. Tudo isso vem ocorrendo no âmbito da tradição metafísica e culmina na racionalidade moderna.

³⁹ Esta transliteração de *techné* provém do termo grego τέχνη, de forma que temos em vista o conteúdo filosófico dela. Isso faz toda diferença com relação ao uso da palavra técnica, proveniente daquela.

Outro desvio marcante é a noção de valor pelo qual a arte vem passando ao ser concebida pela ciência estética. Esta, por sua vez, destacou-se como ciência da arte no sentido configurador do belo nas obras objetivas. No entanto, a arte tende a se tornar, tão somente, objeto de sentimento vivencial do homem moderno e, nessa mesma direção, a arte poética padece com a redução da linguagem ao uso objetivado. Sabemos que há um confronto entre arte e estética, o que traz implicações para a concepção de obra de arte e, conseqüentemente, para a obra linguística.

A palavra estética provém do grego *aesthesis* (αἴσθησις) e foi designada por sensação. O grande estudioso dela foi Alexander Gottlieb Baumgarten, o qual criou o nome da disciplina Estética (*Aesthetica*), a saber, a ciência do conhecimento sensitivo (*scientia cognitionis sensitivae*), a fim de tratar do belo na arte e em geral, ou seja, no sentido de fundar tal ciência para enfrentar o problema da apreensão da essência do belo. Por um lado, esse ponto de partida do sensitivo foi apropriado por Kant para seus estudos gnosiológicos da sensação, a qual fora desenvolvida no âmbito da *Estética Transcendental*. Disso resultou o fundar a ‘ciência de todos os princípios *a priori* da sensibilidade’, conforme diz Ferrater Mora (2005, [II], p. 909).

Por outro lado, a perspectiva da reflexão acerca do belo artístico aparece na obra de Hegel *Estética: A ideia e o ideal* de 1832-1887. Trata-se de uma reflexão filosófica que norteou os estudos da estética no Ocidente. Segundo Heidegger (2010a, [I], p. 78), “A consumação da estética adquire sua grandeza do fato de conhecer e expressar esse fim da grande arte como tal. A estética derradeira e maximamente grandiosa do Ocidente é a estética de Hegel”. Neste caso, no *Epílogo* de *A Origem da Obra de Arte* (1935/36), Heidegger visa à verdade posta em obra ao situar o viés de superação da objetivação da estética e da razão, a fim de pensar a essência da arte para além de um espírito racional e da mera vivência contemplativa.

O *topos* reflexivo de Hegel é o Espírito Absoluto, ou seja, a razão em sua universalidade. Ao se deter no estudo da arte, o diagnóstico feito por Hegel aponta para o fim da grande arte grega e medieval, pois tal arte já não satisfaz objetivamente os apelos da totalidade da vida, seja da lembrança e muito menos da alma (espírito) nos tempos modernos. Em verdade, a arte é relegada ao âmbito da representação enquanto reflexo do espírito racional. Segue-se disso que o belo proveniente da natureza serviu para a contemplação do homem grego e do medievo, mas, na modernidade, o homem do conhecimento racional apenas reflete friamente acerca do belo

posto pelo espírito na paisagem da natureza em determinada época histórica, conforme nos diz Gadamer:

Pois é inegável que o julgamento sobre a beleza de uma paisagem fica na dependência do gosto artístico de uma época. Basta pensar, por exemplo, na descrição da fealdade da paisagem dos Alpes, que ainda encontramos no século XVIII – claramente um reflexo do espírito da simetria artística que dominava o século do absolutismo. É assim que a estética hegeliana assenta-se sobre o ponto de vista da arte. Na arte o homem se encontra a si mesmo, o espírito como espírito (2011a, [I], p. 103).

A última frase “o espírito como espírito” caracteriza bem o processo de racionalização posto na arte, ou seja, a representação do belo na arte é percebida como o reflexo de espelhamento daquilo que foi configurado pelo próprio homem na arte. Tal representação caracteriza a objetivação de determinados sentimentos intensos em nosso âmago. Percebe-se, com isso, a consequência correta de alívio e consolo após a objetivação que torna os sentimentos de paixões e de dores alheios a nós próprios, isto é, quando os exteriorizamos:

Acontece com as paixões o que acontece com a dor: o primeiro modo que a natureza nos ofereceu para obter o alívio de uma dor que nos fere são as lágrimas; chorar é já ficar consolado. O alívio acentua-se depois com o decorrer de conversas amigáveis, e o anseio de alívio e consolo pode até levar-nos a compor poesias (HEGEL, 1980, p. 102).

Entretanto, não se trata de compor poesias meramente sentimentais. Embora isso possa ser feito, na reflexão hegeliana, a poesia não se limita a nenhum tipo de material sensível a exemplo das artes sensório-intuitivas, a saber, a arte simbólica, a arte clássica e a arte romântica, justificadas por Hegel como sendo a Arquitetura, a Escultura, a Pintura e a Música. Ele reserva uma posição privilegiada à poesia como “‘arte universal’ em uma medida específica” (GADAMER, 2010, p. 70-71). Para Hegel, ela aparece a partir da “imaginação interior”, mas trata-se da reflexão filosófica acerca da totalidade que ele retomou de modo análogo ao de Aristóteles e, segundo Gadamer, o privilégio que a poesia apresenta com relação às demais artes se apoia nos sentidos da visão e audição, isto é, o estagirita concebeu que pela visão nós visualizamos a maior parte das diferenças, mas, sobretudo pela audição (escuta), temos acesso a todas as diferenças porque escutamos a linguagem proveniente do *logos*. As demais artes ficam presas ao espaço e ao tempo, enquanto a poesia as transcende, assim pontua Gadamer: “Os dois [espaço e tempo] mostram-se na poesia enquanto ‘ponto do espírito, enquanto o sujeito pensante que concecta [sic] em si o espaço infinito da representação com o tempo do som”. Enfim, a estética hegeliana permanece refém da representação da ideia do belo artístico como a expressão do espírito racional posto e captado da natureza. Então, o fim da arte consistiria em

resgatar o espírito racional como algo de mais elevado no homem, de modo que o filósofo assinala:

Isso é o que compete à arte representar, fá-lo ela mediante a aparência que, como tal, nos é indiferente desde o momento que sirva para acordar em nós o sentimento e a consciência de algo demais elevado. Assim a arte cultiva o humano no homem, desperta sentimentos adormecidos, põe-nos em presença dos verdadeiros interesses do espírito (HEGEL, 1980, p. 99).

É diante dessa finalidade do espírito que Hegel nos apresentou o veredito que foi chamado de “a morte da arte”, não obstante trouxe uma contribuição paradigmática no sentido de provocar o nosso pensar acerca da arte, na medida em que ele conheceu e nos disse algo sobre o fim da arte. Por isso, trata-se de uma reflexão filosófica e não meramente de prognóstico futuro de finalismo da arte. A sentença rege o seguinte:

Os bons tempos da arte grega e a idade de ouro da última Idade Média são idos. As condições gerais do tempo presente não são favoráveis à arte. [...]

Em todos os aspectos referentes ao seu supremo destino, a arte é para nós coisa do passado. Com sê-lo, perdeu tudo quanto tinha de autenticamente verdadeiro e vivo, sua realidade e necessidade de outrora, e encontra-se agora relegada na nossa representação (HEGEL, 1980, p. 94).

Ainda como complemento, convém incluir outras duas passagens de Hegel, que Heidegger acrescenta nessa citação, a saber:

‘A arte não vale para nós como o modo supremo de a verdade proporcionar a si [mesma] existência’ (WW. X, 1, pág. 134). ‘Podemos até esperar que a arte continue sempre a elevar-se e se torne cada vez mais perfeita, mas a sua forma deixou de ser a necessidade suprema do Espírito’ (HEIDEGGER, 2014, p. 86).

Como podemos ver, Hegel não fala diretamente sobre a morte da arte. Essa forma de dizer é proveniente de alguns de seus intérpretes. Então, a sentença hegeliana apenas assinala que a arte é algo do passado, ou seja, em nossa atualidade, ela passou a ser encarada do ponto de vista da representação, e não mais da “necessidade suprema do Espírito”.

Mesmo ao dizer que a arte é algo do passado, isso não nega a possibilidade de surgimento de muitas obras de arte, inclusive, com aperfeiçoamento técnico e também o aparecimento de novos artistas e intelectuais de obras artísticas, às mais diversas, perfazendo outros horizontes de linguagens. No entanto, a sentença hegeliana permanece firme e ainda não decidida. Segue-se disso, a seguinte indagação heideggeriana: “é a arte ainda um modo

essencial e necessário como acontece a verdade que é decisiva para o nosso aí-ser histórico, ou já não o é?” (HEIDEGGER, 2014, p. 87).

Na verdade, Hegel mostra certa dependência da similitude pela qual a arte serviu como objeto de contemplação do divino. Neste sentido, Michel Haar (2000, p. 54-59) pontua a divinização do sentimento de amor, proveniente da religião cristã, como fundamento da arte. Hegel assimilou tal absoluto pelo crivo da representação, de forma que caracteriza a morte da grande arte ao tempo em que elevou a discussão em torno da estética racional moderna.

Hegel concebe a obra de arte como sendo um produto do Espírito. Para ser esse produto (objeto) visível e audível diante de nós, é preciso que haja uma “atividade criadora”. Esta, por vez, se encontra no artista. É ele quem cria, faz, produz arte. A indagação, aqui, é sobre o quê, ou seja, qual a condição provocadora de tal capacidade de produção artística? O que faz com que a obra de arte se torne o objeto focal do artista?

Este pensador alemão responde a tais indagações a partir da subjetividade humana como condição de interioridade subjetiva. Sua resposta é clara e precisa, a saber: é a *imaginação* (*Vorstellungsvermögen*), desde que seja *criadora* e que ele a sintetize no conceito fantasia (*Phantasie*) para diferenciar de uma imaginação passiva, a exemplo da contemplação religiosa, bem como do imaginário psicanalítico. Esta transliteração de fantasia aparece em itálico para caracterizar a atividade criadora diferente da compreensão comum. Convém advertir que Hegel (1980, p. 301) irá tecer observações gerais ao mencionar os aspectos da subjetividade criadora, do gênio e do talento. No cerne da imaginação (fantasia), ele destacou duas condições da atividade criadora, a saber: “um dom e um sentido”. Não obstante, precisamos indagar sobre a proveniência de ambos. Entretanto, devemos ir adiante com Hegel e contra Hegel. Acompanhemos seu dizer:

Há nesta atividade criadora um dom e um sentido que permitem apreender as formas da realidade, e no espírito gravar, graças a uma visão e uma audição atentas, as variadas imagens da realidade existente; a isso acrescenta-se uma memória capaz de conservar a lembrança do colorido mundo destas imagens multiformes (p. 302).

O pressuposto a ser admitido é o “poder geral da criação artística”; voltaremos a este mais adiante. Hegel destaca-o para fundamentar a imaginação como a faculdade artística mais importante. Por “dom”, poderíamos entender uma essência dada em nossa subjetividade. O que

seria essa essência é outra questão. Corremos o risco de cair na metafísica das entidades. Dizer que nascemos com um “dom” cai-se no inatismo. Conceber o “dom” como algo dado exige uma petição de princípio causador; volta-se à metafísica que se detém nos entes.

Por outro lado, Hegel não diz diretamente que esse “dom” seja a nossa capacidade racional, a razão, visto que na citação ele menciona o “espírito”. Ademais, ele enuncia que também há “um sentido”. Este, por vez, pode ser compreendido à luz da faculdade da sensibilidade na *Crítica da Razão Pura* de Kant, posto que ambos nos permitem “apreender as formas da realidade”, isto é, o que nos é dado como fenômenos ou características dos objetos, passando pelas sensações até atingir o plano do entendimento para a formulação de conceitos.

Enfim, esse “dom” e “sentido” configuram a nossa capacidade de intuir a obra de arte e fazer “dela um objeto de intuição para os outros e um apelo à sensibilidade alheia” (HEGEL, 1980, p. 301). Tal capacidade intuitiva, que apreende as “imagens multiformes” da realidade, ganha apoio significativo em dois sentidos já destacados por Aristóteles: a visão e a audição, como vimos anteriormente. Veremos, no terceiro capítulo, que a linguagem apresenta outras dimensões peculiares ao nosso modo de existir no mundo, de forma que ela não se restringe apenas à visão e à audição, mas nos envolve como um todo para o aceno originário da linguagem que nos dá uma indicação formal de algo em sua proveniência. Neste caso, supera o mero plano conceitual da estética europeia.

De antemão, nós temos esses dois órgãos receptores importantes. Por meio deles, situamo-nos no plano da existência. Eles nos ajudam a captar “as variadas imagens da realidade existente”. Hegel vai adiante e diz que eles gravam tais imagens “no espírito”, ou seja, na mente enquanto capacidade de raciocinar, de refletir a partir de algo gravado. Então, a condição de intuirmos algo provém da pura gratuidade desses dois órgãos perceptivos. Logo, o que nos é dado, doado e se torna “um dom” advém da visão e da audição atentas. Ora, mas o que foi gravado pode cair no esquecimento. Aqui, Hegel (1980, p. 302) recorre à “memória capaz de conservar a lembrança do colorido mundo destas imagens multiformes”.

Partindo da conservação de tais imagens gravadas na mente e que são evocadas no âmbito da memória pela capacidade de nos lembrar delas, é que a imaginação criadora as retoma em sua atividade artística criando a obra de arte, segundo Hegel. Uma questão que salta à vista é a noção de “imagem” e parece que esta fez derivar a palavra “imaginação”. Ora, essas imagens

são concretas, ou seja, são provenientes de algo que perfaz as “imagens multiformes” do “colorido mundo”, no dizer de Hegel. Logo, parece que a imaginação se torna criativa ao partir da percepção sensível e poder criar a obra de arte. No entanto, podemos criar algo sem nenhuma imagem sensível, e sim projetiva. Diríamos, em linguagem moderna, algo da ficção.

Todavia, Sartre (1978, p. 36) nos adverte para não cairmos numa “*metafísica ingênua da imagem*” que consistiria percebermos a imagem de uma coisa dada e fazermos uma cópia duplicada dela mediante a teoria da semelhança, trazendo essa imagem coisificada para dentro da nossa consciência. Tal metafísica ingênua ocorre quando conhecemos, de fato, as imagens e passamos a dizer objetivamente que as vemos e ouvimos. Para evitar isso, Sartre propõe o que ele chama de “*contenção de espírito*”, ou seja, exercitar uma experiência reflexiva para fundamentar a imagem apreendida, assim, tão logo intuímos uma imagem de algo, convém evitar de tomar por fundamento sempre o modo de existência física, significa tecer pensamentos argumentativos acerca da condição em que se originou tais imagens. Isso nos faz lembrar da advertência no diálogo *Político* de Platão (1983, [286a], p. 234): “é necessário procurarmos saber dar a razão de cada coisa e compreendê-la”.

O que foi gravado na mente pode permanecer desde que seja conservado, mas isso não basta porque, mesmo estando lá na memória, com o passar do tempo, esquecemos o que fora aprendido, a exemplo de certos cálculos de matemática. A ênfase recai na “*lembrança*”; portanto, a memória deve conservar a lembrança. Para tanto, a memória deve ser capaz disso. O que lhe dá esse ser capaz? Estaríamos, aqui, adentrando à reflexão filosófica e Hegel admite que há o “*poder geral da criação artística*”.

Se dissermos que a capacidade de memorização será conservada mediante o uso constante, então ficaremos reféns do mero pragmatismo repetitivo, ou melhor, seremos autômatos. Além do mais, não precisaremos ser educados nem ensinados, apenas treinar técnicas de repetição behavioristas, ou ser amestrados feito o boi que puxa o arado ou o carro mediante o aguilhão.

O que há com esse “*poder geral de criação artística*” enquanto condição maior de explicação da proveniência da obra de arte pela imaginação? Hegel iniciou a citação enunciando “*um dom e um sentido*”. O desdobramento da citação apresenta o como do fazer com as ferramentas e meios utilizados para a execução final da obra artística. Assim, o artista é

perpassado por esse “dom” e “sentido”. Na abertura da imaginação do artista, vem à tona o brilhar da obra sendo criada por ato de sua razão consciente. Diríamos que acontece um brilhar da mente ou memória que se abre e reluz a obra de arte na atividade criativa; o reluzir aparece como um refletir espelhado da razão.

Vimos que Hegel retomou a visão e a audição atentas como o meio primordial para a condição de apreender tudo o que se faz necessário à imaginação criativa. Por mais que insistamos numa ficção, cuja atividade criativa partisse de um nada, isso não procede. Hegel cita por duas vezes a realidade existente e culmina com o “mundo colorido” de onde provêm as imagens; segue-se disso que aquele “poder” ou potencial seria apreendido de tais imagens e constitui o chamado “dom” presente na memória capaz de lembrar. Ainda assim, ficamos aquém de uma reflexão filosófica acerca da proveniência daquele “poder” da nossa capacidade racional, do intelecto criador do artista, segundo Aristóteles (2014, [VI, 4, 1140a10-14], p. 225).

O “Espírito” designa o Racional em sua universalidade infinita, tanto é que Hegel (2012, p. 60) discute a tese “de que a Razão governa e governou o mundo”. Ele retomou essa noção de Anaxágoras que foi “o primeiro a mostrar que a mente (νοῦς), a compreensão em geral ou a Razão, domina o mundo – mas não uma inteligência no sentido de uma consciência individual, não um espírito como tal. Os dois devem ser cuidadosamente distinguidos” (2012, p. 57). Quanto a isso e, a título de ilustração, havemos de observar a ocorrência do processo civilizatório com suas determinações históricas⁴⁰. Enfim, o que resta de todo esse processo racional para a obra de arte e seus artistas? Voltamos à tona com a indagação heideggeriana anterior: “é a arte ainda um modo essencial e necessário como acontece a verdade que é decisiva para o nosso aí-ser histórico, ou já não o é?”.

Tal indagar nos põe diante dos questionamentos presentes na obra de Walter Benjamin, a saber, *A Obra de Arte na Época de sua Reprodutibilidade Técnica* (1935-36). Atualmente vivemos no auge da técnica com todo o seu aparato das tecnociências, de forma que a técnica não só reproduz as obras como cópias, mas se torna capaz de também produzir algo a partir da natureza dada e ir além do que ela não pode nos dar. O reproduzir traz à tona o acesso às obras que ficaram restritas aos museus e às exposições, e marcadas pelo valor de culto. Ademais, tais

⁴⁰ O Renascimento (1300-1600); a Reforma Protestante (1517-22); a Contrarreforma (1545); o Iluminismo (1715-1789); a Revolução Industrial (1760-1819) e a Revolução Francesa (1789).

obras foram redimensionadas para um outro tipo de exposição que transcendeu o âmbito daqueles recintos com suas galerias⁴¹.

Para além da reprodução de cópias, a técnica fotográfica trouxe a contribuição de fixar em imagens fotográficas a retratação de algo, seja da natureza ou de obras criadas, que se perderiam no tempo. Diante disso, Benjamin cita o importante fotógrafo francês que “fixou as ruas de Paris, por volta de 1900”, e nos diz que “o valor de exposição se sobrepõe ao valor de culto” (2014, [n. 35], p. 47). O problema, aqui, é esse exaltar a “sobreposição”, pois isso passa a ideia de desvalorização das obras de artes originárias em seu valor próprio.

A estética em sua acepção grega de *aesthesis* se encontra em Platão e Aristóteles. Tratava-se da ideia do belo na reflexão filosófica ao “seguirem a antiga tendência à identificação do belo com o bom na unidade do real perfeito, e, portanto, subordinaram na maior parte dos casos, ao tentar definir a essência do belo” (MORA, 2005, [II], p. 909). A perspectiva filosófica, aqui, converge para se pensar o ser em seu vigor de realização e não tanto o fazer como mera produção de artefatos. A reconstrução da estética, no alvorecer da modernidade, reduziu o ser ao fazer; disso decorreu a identificação da beleza com a arte, e esta fora concebida como manifestação de coisas belas; daí, serem chamadas de belas artes, mas, no mundo grego, dava-se o contrário, a saber:

Para um grego seria inconcebível reduzir à vivência estética e arte a fazer. Ser belo e bom, καλός e ἀγαθός, não designam conotações emocionais da sensação e do sentimento. Remetem para conotações ontológicas de ser e realizar-se. Mesmo no uso de todo dia, *kalos e agathos*, belo e bom, é o real, por e ao realizar-se. Pois, realizando-se, o real manifesta e mostra, i.é, deixa aparecer e desaparecer, na sua realização, a plenitude própria da φύσις [sic] de ser e não ser (LEÃO, 2010, p. 80).

A ciência estética moderna ganhou forte apoio da filosofia kantiana, precisamente na *Crítica da Faculdade de Julgar (Kritik der Urteilskraft)*, na qual Kant buscou elevar a noção de gosto à condição de universalidade do juízo estético; disso resultou a passagem do gosto para a aproximação com o belo no sentido do todo. Por conseguinte, Kant constata que devemos sair das preferências particulares, dos interesses coletivos, da universalidade empírica e da unanimidade para o concordar com a idealidade do bom gosto em face da tirania do fenômeno

⁴¹ Trata-se, por exemplo, do surgimento da fotografia em 1826 por Joseph Nicéphore Niépce. Seguiu-se disso a reprodução técnica de cópias que, “usando um negativo foi desenvolvido em 1841, pelo inglês Henri Fox Talbot” (BENJAMIN, 2014, [n. 13], p. 15).

da moda que se vincula ao gosto. Segundo Gadamer (2011a, [I], p. 78), não se trata de “só reconhecer como bela esta ou aquela coisa que é efetivamente bela, mas considerar o todo ao qual deve concordar tudo que é belo”. O problema é que, mesmo tendo presente uma variedade de coisas belas na natureza e nas artes, e, mesmo tendo em vista um todo ao qual aquelas concordem, precisamos de um sentido, o qual é indemonstrável. Em todo caso, tal sentido do gosto é condizente com a idealidade que “abrange todo o campo dos costumes e da decência”. Enfim, o procedimento de Kant é racional com fundamento num princípio subjetivo idealmente válido para todos, a saber:

É o jogo livre da imaginação e da compreensão, uma relação subjetiva idônea para o conhecimento, que apresenta o fundamento do prazer no objeto. Idealmente, essa relação útil subjetiva é igual para todos, é pois passível de ser transmitida universalmente e fundamenta assim a pretensão de validade universal do juízo de gosto (GADAMER, 2011a, [I], p. 84).

Com este princípio subjetivo de validade universal do “jogo livre da imaginação e da compreensão”, torna-se visível a possibilidade encontrada por Kant de elevar o gosto ao juízo estético capaz de julgar todas as coisas da natureza e das artes no sentido de validade de beleza e do bom gosto abstraído do campo dos costumes e da decência. Com isso, o gosto se torna reflexivo, ou seja, racional da ciência estética. Será que com isso se conseguiu apreender a essência do belo da natureza e da arte?

A superação da estética passa pela questão de método, na medida em que as ciências da natureza se tornam atualmente o viés norteador de todo o conhecimento e, ao mesmo tempo, se arvoram a dominar também o âmbito do saber das ciências humanas. Estas tendem a se adequarem aos ditames daquelas em função do calculável. Questões da filosofia, da ética, da psicologia, da história e outras tornam-se reféns dos codificadores percentuais calculáveis das pesquisas ditas científicas, senão perdem o *status* de reconhecimento de validação. Atualmente, parece inconcebível realizar uma pesquisa científica, na *Retórica* de Aristóteles, para analisar a consistência de argumentos plausíveis, quando se torna impossível obter a veracidade de algo, mesmo que a retórica venha a emergir “como a ciência da fala, do tornar linguisticamente eficaz o verossímil”. Neste caso, Gadamer tece uma crítica à supervalorização das ciências naturais a partir de um exemplo da física e resgata o valor da arte legítima e da retórica, a saber:

Em relação à física, quase todos nós nos encontramos nessa situação lastimável de não entendermos nada do que está em jogo nela e, contudo, vivermos de seus conhecimentos. Além disso, dependemos da arte legítima, exercida em um sentido

amplo, do tornar convincente. No fato da situação propriamente dita do conhecimento humano, a retórica me parece tão necessária quanto a teoria da ciência e a sua doutrina do método (GADAMER, 2012, p. 332).

A supervalorização das ciências naturais (exatas) em detrimento das ciências do espírito (humanas) marcou o próprio Kant. Por um lado, podemos ver na *Crítica da Razão Pura* quando ele reivindica o *status* de ciência para a metafísica. Ele fez isso à luz da revolução copernicana da física, ensejando o progresso das ciências exatas, embora deixe em aberto a possibilidade de a metafísica prosseguir no que diz respeito ao trato com o “*indeterminado*” (KANT, 1983, [BXV-XXIII], p. 13-14). Por outro lado, Kant refundou a estética convergindo para a subjetivação radical e marcou toda uma época histórica, entretanto, “Ao desacreditar qualquer outro conhecimento teórico que não fosse o da ciência da natureza, forçou a autorreflexão das ciências do espírito a apoiar-se na metodologia das ciências da natureza” (GADAMER, 2011a, [I], p. 82). Enfim, tudo isso demonstra o espírito racional que se firmou no Ocidente e causou o obscurecimento de toda e qualquer reflexão pensante acerca do ser, da linguagem e da verdade. Ainda segundo Gadamer (p. 104), Kant não pôs “a questão da verdade no âmbito da arte”, e sim buscou fundamentar o juízo estético no *a priori* subjetivo, que resultou em sua teoria do sentimento vital enquanto princípio mais abrangente, sob o qual o conceito de gênio seria subsumido.

O não pôr a verdade no âmbito da arte resultou na exclusão da retórica e na limitação da poesia, as quais são os dois tipos de artes discursivas destacadas por Kant. De forma didática, ele distingue ambas e as vê como “um livre jogo da imaginação [...] uma atividade do entendimento” (KANT, 2016, [§ 51], p. 219). Ele chama a atenção para o produzir uma bela arte, desde que se leve em consideração a conexão e a harmonia das duas faculdades do conhecimento: a sensibilidade e o entendimento. Porém, ocorre que tanto o retórico (orador) quanto o poeta terminam se descuidando daquelas capacidades fundamentais de conhecimento, por não terem deliberado sobre as mesmas em unidade, terminam se desvirtuando da bela arte. O retórico se desvirtua do entendimento e deve ser evitado. É diante disso que Gadamer (2011a, [I], p. 119) destaca a separação da retórica da poesia que habitavam lado a lado ainda no século XVIII, de forma a mostrar o problema de a retórica ter sido “excluída inteiramente”. O poeta recebe certa anuência de Kant por se deter apenas na sensibilidade da imaginação das ideias. A nuance disso aparece no “como se” que toca a ambos que não dão conta do conhecimento em sua integridade, a saber:

[...] o *orador* anuncia uma operação a realizar e a leva a cabo como se fosse apenas um *jogo* com ideias para entreter o espectador. [...] mas ele quebra parte da promessa feita quanto à atividade anunciada, a saber, ocupar o entendimento em finalidade. O *poeta* anuncia somente um jogo com ideias, voltado a entreter, mas acabam surgindo tantas coisas para o entendimento que é como se ele só tivesse a intenção de conduzir as suas atividades. [...] mas realiza algo que é digno de uma operação, a saber, fornecer ludicamente alimento ao entendimento e dar vida a seus conceitos através da imaginação (KANT, 2016, [§ 51], p. 219-220).

Como vimos, Kant almeja um *a priori* subjetivo para fundar um juízo estético, capaz de julgar toda e qualquer arte discursiva. A linguagem aparece no âmbito do discurso do retórico e do poeta, mas Kant não a leva em consideração justamente por estar observando o viés racional das ciências naturais. Segue-se disso, o fato de não ter posto a verdade na arte. Desta forma, a linguagem fica obscurecida em sua verdade originária e termina decaindo na indigência de meras palavras, as quais passam a servir apenas para entretenimento e/ou operações conceituais do entendimento calculador. Diante disso, ocorreu o seguinte:

A teoria kantiana da ‘elevação do sentimento vital’, no prazer estético promoveu o desenvolvimento do conceito de ‘gênio’ para um conceito de vida abrangente, [...] Foi assim que o neokantismo, buscando derivar da subjetividade transcendental toda validade objetiva, acabou caracterizando o conceito de vivência como a genuína realidade da consciência (GADAMER, 2011a, [I], p. 104).

O conceito de vivência condiz com o desenvolvimento da estética, pois encontra seu fundamento abrangente na percepção sensível. Heidegger (2014, p. 85) nos diz que “A estética toma a obra de arte como objeto, nomeadamente como o objeto da αἴσθησις, do perceber sensível em sentido lato. A este perceber chamamos hoje ‘vivenciar’ [*Erleben*]”. A crítica se dirige ao tratamento dado à noção de vivência reduzida ao mero vivenciar objetivo e elevado ao plano subjetivo e que talvez signifique a morte da arte. Diante disso, Gadamer realizou, em *Verdade e Método* I, uma pesquisa na literatura alemã acerca da história da palavra vivência e depois sobre o tratamento dela enquanto conceito, de forma que vem a corroborar com a crítica de Heidegger e mostra a diferença ontológica a ser implementada quando se trata de apreender a obra de arte pelo crivo da linguagem.

Gadamer assinala que o padrão que norteava a obra de arte antiga era outro diferente de vivência, tal conceito nem existia para fundamento da estética. Na tradição metafísica, desde a antiguidade até o período barroco do medievo, o padrão a ser seguido pelos artistas era o da autenticidade da obra e cunhar nela toda uma intensidade de expressão. Neste caso, a vivencialidade não constituía o fundamento primordial para a visão produtiva da obra. Então,

modernamente isso significou um olhar estranho à vivência do sujeito voltado para os objetos, experiências de vida, episódios de aventuras momentâneas e, na medida em que a vivência é tomada nessas acepções particulares da vida, passando a ser elevada ao nível conceitual mais abrangente temos, com isso, a vivência de uma metafísica estética, isto é, a subsunção do individual no conceito universal para julgar todo e qualquer ente objetivo em sua manifestação singular.

Na contemporaneidade, não se trata de retomar o padrão metafísico da autenticidade e intensidade expressiva para o produzir a obra de arte; nem se trata de aderir ao viés puramente metódico da percepção estética de objetos e derivados da racionalidade. É nesse instante que Gadamer retomou a concepção ontológica da “verdade posta em obra” mediante o pensamento de Heidegger e nos traz a contribuição de um outro olhar mais estranho ainda com relação à linguagem. Assim, ele matiza:

Não é a autenticidade da vivência ou a intensidade de sua expressão, mas a disposição artística de formas e maneiras fixas de dizer que faz com que a obra de arte seja uma obra de arte. Essa contradição quanto aos padrões vale para todos os gêneros de arte, mas possui nas artes de linguagem sua especial legitimação (GADAMER, 2011a, [I], p. 118).

Essa contribuição gadameriana nos enseja a possibilidade de um novo olhar e produzir a obra de arte contemporânea, inclusive, Heidegger (2004b, p. 176) exige algo novo nesse sentido quando diz que “o ser-aí histórico ocidental caracteriza-se inevitável e impreterivelmente por ser *da ordem do saber*”. Por um lado, na “disposição artística de formas”, e isso se aplica a todas as obras, tal disposição se apresenta de forma provocativa, ou seja, algo de estranho é capaz de mover o mundo de nossa existência e até nos jogar na perspectiva de outros mundos da finitude. Gadamer explicita bem isso ao apresentar a concepção ontológica de aventura em seu caráter de exceção, diferente de simples episódios em nosso cotidiano. Ele está trabalhando a relação entre vivência e vida, quando diz:

A aventura, ao contrário, embora também interrompa o curso costumeiro das coisas, relaciona-se positiva e significativamente com o nexo que interrompe. Por isso, a aventura permite que se sinta a vida no todo, na extensão e na sua força. Nisso reside o fascínio da aventura. Suspende as condicionalidades e os compromissos sob os quais se encontra a vida costumeira. Ousa partir rumo ao que é incerto (GADAMER, 2011a, [I], p. 116).

Esse caráter de exceção da aventura nos remete aqueloutro que falamos anteriormente com a palavra travessia. Depois vamos tecer as devidas aproximações. No momento, convém

retomar, da citação anterior, a questão das artes da linguagem que legitimam a aparente contradição do antigo com o novo em se tratando, por outro lado, das “maneiras fixas de dizer” que, juntamente com “a disposição artística de formas”, fazem a obra produzida pelo artista ser uma obra de arte. A questão do dizer aponta para as artes da linguagem. Vimos na discussão com Kant que se trata das artes discursivas: retórica e poesia. Nesta perspectiva, Gadamer traz à tona a relação entre ambas e que foi se perdendo ao longo do desenvolvimento da Modernidade até ser extinta. Para dar conta disso, ele pega o conceito de símbolo e alegoria como exemplo específico na história.

A linguagem trabalha muito com símbolos e também lida com alegorias. O símbolo mantém uma relação de si mesmo com algo representado por ele como se estivesse unido com seu próprio representado. Pode-se dizer que teve muito a ver com o viés religioso, enquanto a alegoria nos remete para algo fora dela mesma. Esta, por sua vez, é bem característica do exercício filosófico, pois os exemplos a serem dados em filosofia carregam esse recurso linguístico paradigmático. Neste caso, a alegoria se torna um recurso retórico plausível, porque serve apenas para ilustrar ou fazer alusão a algo inaudito. Trata-se tão somente de facilitar certa compreensão no sentido de pôr alguém no caminho do pensamento. Ao contrário disso, os exemplos dados pelas ciências são sempre calculados, medidos e comprovados como meio de conhecimento salutar.

O trabalho da linguagem com símbolos e alegorias converge para a representação de signos. Faz-se necessário, portanto, caracterizar o conceito de representação na medida em que ele diz respeito à relação de sujeito e objeto, ou seja, usado para apreender objetos do conhecimento próprio da racionalidade. De certo, tal conceito é bastante ambíguo e apresenta uma multiplicidade de sentidos quanto ao seu uso generalizado. Destacamos, aqui, duas formas, a saber, a psicológica e a epistemológica. A primeira restringe a representação a elementos comportamentais como percepção, imaginação, memória e lembranças, alucinações; a segunda forma, epistemológica, tem por base conteúdos mentais (subjetivos) e, também, como objeto intencional para se referir a algo pressuposto no ato de representar.

Em sua etimologia latina *repraesentatio*, foi usada pelos escolásticos nas acepções de *subiectum* e *obiectum* (Cf. HEIDEGGER, 2001a, p. 143), no sentido da apreensão sensível ou formal. Em alemão, temos duas palavras para representação: *Vorstellung* e *Darstellung*. Kant usou ambas e terminou priorizando a última por ser mais apropriada para o que ele tinha a dizer.

A primeira tem mais a ver com atos de experiências subjetivas e, portanto, adequa-se ao uso comportamental psicológico. Já a segunda, *Darstellung*, é representação objetiva de uso epistemológico, segundo Toumin apud Ferrater Mora, “É a palavra usada por autores como Hertz, Karl Bühler e Wittgenstein, e justa e precisamente num sentido análogo ao de ‘modelo’, ‘quadro’, ‘plano’, ‘esquema’” (MORA, 2004, [IV], p. 2518).

O conceito de representação tem por base os signos e, desde a antiguidade até o século XVI, a noção de signo servia como configuração do mundo; o sentido que norteava todo o corpo de saber era o da semelhança, então, buscava-se nas coisas as afinidades analógicas para fins de comentários. Com o advento do classicismo europeu, precisamente, o Renascimento no século XVII, ocorreu a transformação do horizonte de significação do signo. Este ganhou destaque em si mesmo, ou seja, passou a ser captado mediante a análise do conhecimento que procura o certo e o provável de modo empírico. Segundo Foucault (1999, p. 81), o signo se encontra no interior do conhecimento constitutivo dele. A linguagem é concebida em seu caráter de uso expressivo; poderíamos dizer que ela serve como instrumento de liame entre o significante e o significado⁴² em prol do conhecimento racional. Diante dessa relação, Foucault nos diz da condição de captação dos signos que “é a linguagem mesma das coisas que os instaura na sua função significante”.

Doravante, a linguagem ganhou o estatuto de representação conceitual; isso vai ser expresso na construção das proposições. Para tanto, Foucault traz à tona a contribuição de vários estudiosos acerca da origem das línguas. Com isso, demonstra-se a constituição da Gramática Geral configuradora da relação de sujeito e predicado, cuja mediação fundamental se dá mediante o uso do verbo. Destarte, os signos só passam a existir como representação no conceito, isto é, numa formulação proposicional. Quando se menciona a origem da linguagem, esta é remetida para além de um simples grito inarticulado do homem primitivo, a saber:

É verdade que originariamente o homem só emitia simples gritos, mas estes somente começaram a ser linguagem no dia em que encerraram – ainda que no interior de seus monossílabos – uma relação que era da ordem da proposição. O urro do primitivo que

⁴² Esses conceitos são bem conhecidos, mas podem gerar dúvidas. A título de exemplo, podemos entender por significante a sinalização de trânsito; enquanto o significado indica o percurso a ser seguido, sendo que um está relacionado com o outro, pois, na medida em que seguimos a orientação do sinal já passamos antes por esse significante para irmos ao destino significado. Aqui cabe o exemplo de Heidegger de que ao irmos à fonte d’água já passamos pela palavra fonte pertencente à linguagem, embora não nos demos conta desta que se mantém em sua posição ontológica. Com efeito, aqui há uma diferença em relação ao exemplo anterior, porque temos de antemão um sinalizador posto à beira do caminho, mas, se conhecemos o percurso o sinal se torna internalizado na experiência e está lá apenas como pressuposto objetivo.

se debate só se torna palavra verdadeira se não for mais a expressão lateral de seu sofrimento e se valer por um juízo ou uma declaração do tipo: ‘eu sufoco’ (FOUCAULT, 1999, p. 129).

O argumento segue no sentido da dependência do conhecer “a possibilidade de uma relação de substituição entre dois elementos já *conhecidos*” (FOUCAULT, 1999, p. 81). Isto é, o signo passa a ser constituído como conceito significante, na medida em que substitui os dois elementos na relação uma vez que já os conheçamos. Caso tomemos o exemplo da própria citação acima, deparamo-nos com um problema: o conhecer o “eu”. Em todo caso, vamos supor que o nosso si mesmo se encontre numa dada situação sufocante, sobre a qual nos damos conta de conhecer, segue-se disso a formulação da seguinte proposição conceitual: eu estou sufocado. Vê-se, com isso, que a função significante da linguagem proveniente das coisas mesmas é obscurecida; por um lado, não é dito que as coisas mesmas possam expressar seus signos, senão cairia na similitude antiga, como se os signos tivessem sido postos nelas; por outro lado, há um desvio da questão ontológica da linguagem em relação ao ser das coisas. De certo, trata-se da condição de possibilidade do conhecimento moderno que se fez presente. Tanto é que Foucault ressalta a superação do saber antigo que se mantinha preso ao elemento divino, assim, “o conhecimento se alojava inteiramente na vaga de um signo descoberto, ou afirmado, ou secretamente transmitido. [...] Doravante, é no interior do conhecimento que o signo começará a significar: é dele que tirará sua certeza ou sua probabilidade” (1999, p. 82).

A Modernidade ressurgiu da linguagem metafísica da tradição greco-latina, na qual a verdade da linguagem prosseguiu no viés da adequação/correspondência. Heidegger apresenta isso na conferência *Sobre a Essência da Verdade* (1943), isto é, a verdade foi interpretada pelo pensamento medieval como adequação da coisa ao intelecto [*adaequatio rei ad intellectum*]. Neste caso, o *intellectum* dizia respeito ao centro primordial como sendo o divino ao qual os demais seres e coisas deveriam estar remetidos. Em seguida, ela fora concebida, na época moderna, como adequação do intelecto à coisa [*veritas est adaequatio intellectus et rei*] (HEIDEGGER, 1979c, p. 134). Nesta outra acepção, o *intellectus* passou a ser antropocêntrico, cujo centro é o homem com sua capacidade de raciocínio; em ambas as interpretações ocorreram desvios históricos da verdade do ser. Observemos, aqui, que houve a tentativa de dizer algo mediante o uso de palavras latinas, que marcaram a tradução de realidades tangíveis como intelecto e coisa. Os dois seriam abarcados pela relação de adequação, daí veio a pretensão de caracterizar a verdade através de um enunciado linguístico. Isso constitui o claro desvio histórico de pensar a essência da verdade em sua acepção grega de *aletheia*.

Como vimos, essa palavra grega foi traduzida ontologicamente pelo pensador por *desvelamento*⁴³, isto é, significa pensar o ente na totalidade de verdade e não-verdade, de forma que a não-verdade não é o contrário da verdade, e sim aponta para algo que ainda se mantém oculto e, no entanto, faz parte da verdade do ente como tal. O itinerário do nosso interrogar deve convergir para a caracterização da essência da verdade, de tal forma que tal interrogar adentre cada vez mais na interpretação até culminar na questão filosófica do ser.

A contribuição da definição de verdade, como desvelamento para as ciências em geral, é pensada por Heidegger no âmbito de sua elucidação do “*deixar-ser*” do ente em sua particularidade em vista daquela totalidade. A resposta plausível à pergunta pela essência da verdade consiste na essência da liberdade. Este “*deixar-ser*” aponta para a concepção de verdade como abertura e, com efeito, as ciências⁴⁴ podem ganhar uma nova perspectiva de trabalho com os entes, tendo em vista uma nova história como veremos no terceiro capítulo. No que diz respeito à liberdade, dão-se os modos de comportamento tanto dos entes em geral quanto do homem histórico. Indo mais adiante, o agir da liberdade se configura através do “*deixar-ser*” do ente em sua totalidade. Podemos entender por esta condição o deixar o ente livre para que possa manifestar suas próprias diretivas para o enunciado. Com isso, percebemos que a caracterização de medida da verdade não será dada pela proposição, e sim, pelo comportamento do ente em relação a nós. Tal “*deixar-ser*” é o mais difícil para o nosso interagir, pois traz consigo a possibilidade de dissimulação. Este aspecto dissimulador pode ser tomado no sentido comum de indiferença, mas isso não vem ao caso e trata-se, portanto, de visualizá-lo no liame com a não-verdade peculiar ao ente em sua possibilidade de se manifestar ou não. O problema maior não é tanto a indiferença, até porque não estaríamos interferindo diretamente no modo de ser dos entes, mas é justamente a avidez de dominação calculável de tudo como um todo pelo simples fato de o ente manifestar apenas um aspecto de sua face em determinado instante. Tal ato de conhecimento mensurador favorece o esquecimento da verdade do ser.

⁴³ Cf. Capítulo 1 [n. 19], p. 38.

⁴⁴ Ressaltamos, aqui, a contribuição de Paul Feyerabend (2011) na perspectiva de uma sociedade livre em que não haja uma supervalorização das ciências, ditas exatas, em detrimento das humanas e, principalmente de outras instâncias, cujos conhecimentos plausíveis ainda não foram reconhecidos pelo Método Científico das Academias, segundo o dizer de Feyerabend no ano de sua edição. Em todo caso, ultimamente tivemos um fato inédito de o líder indígena Davi Kopenawa (xamã Yanomami) ter sido “anunciado como membro da Academia Brasileira de Ciências (ABC)”. Os membros da Academia o reconheceram porque ele “domina saberes tão eficazes e empíricos como qualquer cientista tradicional” (Cf. CANDIDO, 2020).

A essência da liberdade, para Heidegger (1979c, p. 140), é a disposição de humor: “exposição ek-sistente” do ente em sua totalidade a ser desvelado por nós. É aqui que se encontra a base fundamental para o enunciado lógico propositivo. O ente se ex-põe por si mesmo e, nesse ex-pôr-se, ele apresenta suas diretivas particulares, contudo, em seu comportamento, ele pode resguardar algo que ainda não foi desvelado. Logo, ele não deve ser reduzido a um enunciado comparativo e projetado para todos os entes. Se o velamento ou o que se mantém escondido é constitutivo no ente em sua abertura é porque ele carrega consigo uma relação com o ente em sua totalidade. Heidegger apresenta duas definições desse ente em dois momentos da conferência de 1943, a saber: um relativo à *physis* que foi traduzida por natureza e outro que ele a chamou de o ser.

Quanto à *physis*, esta foi o tema por excelência dos primeiros pensadores, como já vimos anteriormente. Escreveram obras inteiras sobre a natureza, porém só restaram fragmentos. Pensar a *physis* nos remete ao caráter de surgimento de tudo quanto veio a existir e que são partes dela. Daí a indagação surpreendente sobre o que vem a ser esse ente em sua totalidade. A concepção parte de duas vertentes: uma do pensar a Unidade e a outra da Pluralidade. Aqui já ocorreu o embate profícuo de duas possibilidades entre o primeiro pensador do Uno com Tales de Mileto e a do Múltiplo com seu próprio discípulo Anaximandro.

O surgimento ou *physis* se manifesta na condição de abertura e nesta se apresentam os entes em sua multiplicidade. Ora, se os entes que vieram a existir tendem a desaparecer, então, de onde provieram e para onde retornam? Disso resultou a imperiosa indagação leibniziana proveniente de Anaximandro e retomada por Heidegger (1999b, p. 33): ‘Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?’, no entanto, para Anaximandro, não temos como estancar a persistente fluidez dos entes. É neste solo primordial que foi concebida a *aletheia*, ou seja, o desvelado, o ente que se des-vela e se retira no velamento. Por isso o conceito desvelamento é mais apropriado para se pensar do que o de “verdade”. Este, infelizmente, acabou decaindo na objetivação do real e resultou na “evidência”. A indicação heideggeriana é a de que o desvelamento ajuda a pensar uma noção de verdade-abertura mais coerente, no sentido da conformidade da enunciação em termos do ser desvelado no desvelamento do ente, resguardando o velamento.

Pensar a essência da verdade significa retomar a interrogação acerca do que é fundamental para o enunciado da proposição científica. A pesquisa científica busca sempre encontrar respostas para os problemas suscitados pelos entes na abertura de seu comportamento real. Com isso, percebemos que o caminho metódico prima pelo dizer essencial das coisas ou objetos pesquisados. Então, não temos como nos livrar da discussão acerca da essência e, neste caso, da verdade a ser desvelada.

Portanto, não se trata de metafísica tradicional, mas de retomada da filosofia enquanto exercício do questionamento sempre pensante. Ao tratar da verdade como “errância”, Heidegger elucida a condição do ser do homem como historial, na medida em que se move sempre no erro. A errância é constitutiva da verdade. Aquela aponta para o ente em sua totalidade que se mantém velado. O homem é um ser inquieto que persiste em sua ek-sitência livre ao se ex-pôr enquanto um ente particular na abertura de sua existência. Nesta existência ele pode se desgarrar de si mesmo e se perder no mundo das ocupações, dos devaneios, de modo que a única possibilidade de se libertar do desgarramento é retornar ao pensamento acerca do ser a fim de superar o esquecimento do mesmo.

O apontar da errância para a totalidade do ente que se mantém velado nos faz pensar na relação entre “ordem” e “desordem”; cada uma, por sua vez, naquilo que está sendo ordenado e/ou naquilo que estaria se projetando no campo da desordem. Trazemos, aqui, um exemplo paradigmático, quanto à desordem das estruturas dissipativas das moléculas em condições de desequilíbrios (desordem), mediante experimentos e conclusões na cinética química, a saber:

[...] a matéria longe do equilíbrio adquire realmente novas propriedades. Bilhões de moléculas evoluem juntas, e essa coerência se manifesta pela mudança de cor da solução. Isto significa que correlações de longo alcance aparecem em condições de não equilíbrio, correlações que não existem no equilíbrio. Num tom metafórico, pode-se dizer que no equilíbrio a matéria é ‘cega’, ao passo que longe do equilíbrio ela começa a ‘ver’. E esta nova propriedade, esta sensibilidade da matéria a si mesma e a seu ambiente, está ligada à dissipação associada aos processos irreversíveis (PRIGOGINE, 2011, p. 72).

É-nos salutar essa observação de Prigogine porque põe em questão o ideal de certeza científica da racionalidade moderna. O uso de metáfora serve, aqui, apenas de ilustração. Isso quer dizer que a matéria em equilíbrio designa o que está sendo controlado, calculado no sentido de adequação formal para aquilo que está sendo conduzido pelo sujeito pesquisador enquanto a matéria mantida “longe do equilíbrio” começa a apresentar mudanças de perspectivas,

desdobramentos diversos e inovadores. Tudo isso mostra o aspecto velado do ente em sua totalidade.

Aqui se apresenta o problema filosófico da conferência *Sobre a Essência da Verdade* quando Heidegger indaga sobre “O que é o ente como tal em sua totalidade”, cuja resposta converge para o âmbito do ser. Nessa conferência, ele apenas deu as diretivas essenciais sem aprofundar, porque isso aparece em outros trabalhos em que a questão da verdade vai ganhar outros desdobramentos explicativos, a exemplo da obra *Contribuições à Filosofia: Do acontecimento apropriador*, quando a verdade do ser vem à tona.

Deparamo-nos, atualmente, com o perigo de a linguagem se consolidar apenas como expressão racionalizada; o problema consiste em seu uso racional crescente para exprimir os entes transpostos para a objetivação. O alvo da crítica de Heidegger à tradição metafísica se dirige contra a racionalidade moderna em seus processos de subjetivações detidos nos entes. Convém envidar esforços para superar o pensamento representacional, que caracteriza ser e ente como meros conceitos contrapostos a partir da relação sujeito-objeto. Isto encobre e falsifica a compreensão originária da criação artística. A possibilidade de as obras artísticas nos abrir perspectivas de mundo é obnubilada; a perspectiva de provocar pensamentos porvindouros é encoberta na indistinação confusa daquilo que Heidegger chamou de ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*) e ser à mão ou instrumento (*Zuhandenheit*), exigindo que se proceda à diferença ontológica, inclusive, com o ente que nós mesmos somos.

Toda essa reflexão sobre a verdade, do ponto de vista da objetivação, traz à tona a crítica nietzschiana à conformação da proposição ao dado objetivo, esse pressuposto perpassou toda a tradição metafísica até culminar no critério de evidência da modernidade e se tornou o ideal da ciência. Neste caso, o dado objetivo era e é concebido como algo perfeito em sua finitude, ou seja, puro, pronto e acabado em seu fechamento, segue-se disso a consequência imediata de adequar a proposição ao dado. Destarte, temos um sujeito do conhecimento que passa a contemplar as coisas dadas no mundo e enuncia proposições similares para apreender o objetivável num conceito representacional. Como vemos, essa maneira de conceber as coisas depende de uma visão de mundo que se torna decisiva. Nietzsche caracteriza essa nossa relação com as coisas do passado ou do presente, como sendo do espírito do classicismo e demanda uma atitude epigônica decadente. De certo, faz-se necessário superarmos a visão clássica da história, uma vez que ela configura um pré-conceito objetivista, no dizer de Vattimo:

[...] para uma civilização, a maneira como ela pensa a própria relação com o passado é decisiva. A própria ideia de uma época clássica está ligada a uma maneira decadente de pensar essa relação. Nietzsche substitui definitivamente a ideia de classicismo pela de tragicidade: a civilização grega não é uma civilização clássica, mas sim uma civilização trágica (VATTIMO, 2010, p. 82).

Nos estudos iniciais da obra filológica intitulada *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo* (Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus), publicada em 1872, Nietzsche trouxe a lume sua contribuição paradigmática distintiva entre a visão de mundo do classicismo decadente e o mundo histórico grego. A princípio, a noção de epigônico, a qual designa o tipo de formação erudita, objetivando formar o erudito pleno de erudição, é própria do classicismo ocidental, não tem nada a ver com o mundo grego, pois lá não havia nenhum erudito especialíssimo. Portanto, assinala-se o seguinte:

No período da grande filosofia grega (a filosofia pré-socrática), ou seja, naquela que Nietzsche chama de época trágica dos gregos, ‘o erudito é uma figura desconhecida’. Os gregos são antes poetas, precisamente, diante de cuja obra o erudito se revela incapaz de qualquer compreensão adequada (VATTIMO, 2010, p. 84).

A decadência consiste no advento da cultura helenista que adentrou o mundo ocidental e corroborou o ideal da ciência, cuja verdade ficou presa à conformação da proposição ao dado. Com isso, perdeu-se de vista a experiência do conhecimento histórico. Tal experiência da historicidade marca o viés da verdadeira infinitude em aberto dos fatos históricos. É a partir desse *topos* que Nietzsche vai discutir a abertura dos fatos que não se dão como algo de um passado perfeito, fechado em si, e, portanto, passível de ser apreendido ou remetido a uma mera lembrança nostálgica, mas também criticar a objetividade do fato e apontar para a perspectiva de eventos sempre em aberto. Toda essa discussão aparece de forma significativa na *Segunda Consideração Intempestiva* de 1873-74; no parágrafo 6 ele questiona o homem moderno “se ele tem direito de se denominar, por sua conhecida ‘objetividade’ histórica, forte, isto é, *justo*, e em um grau mais elevado do que o homem de uma outra época” (NIETZSCHE, 2003, p. 47). Toda a discussão vai girar em torno da acepção de verdade. O fundamento primordial vai se dá mais adiante com a *Vontade de Poder*, isto é, a vida na acepção de força constituinte dos eventos históricos vivos e do próprio homem. Nesse sentido, a vida aponta para a experiência histórica e se torna o pressuposto para julgar todo e qualquer conceito ou representação racional. É nesta perspectiva que Vattimo (2010, p. 88) pontua: “para Nietzsche, a própria distinção entre ciências da natureza e ciências do espírito não terá nenhum sentido”. Essa crítica pertinaz

reforça a de Paul Feyerabend, na perspectiva de uma sociedade livre em que as ciências possam dialogar de forma interativa.

De certo, o que levou a essa distinção no âmbito das ciências foi justamente a ação perniciosa de uma má infinitude, a qual se baseou na verdade como correspondência da proposição ao dado objetivo, esse foi o trabalho do erudito classicista enquanto expertise de um conhecimento que busca reconstruir e reproduzir o fato dado. Acontece que o fato possui uma abertura constitutiva em seu ser vivo e não é possível apreendê-lo objetivamente. Assim sendo, ele não pode ser reconstruído em sua inteireza e muito menos ser reproduzido em toda sua atualidade. Em todo caso, prevaleceu o pré-conceito distintivo entre as ciências e o problema de as ciências da natureza (ditas exatas) terem sido supervalorizadas em detrimento das ciências humanas. Tal superposição já transcorre desde o século XVII com a liberalização das ciências da tradição metafísica, se bem que permanecendo presa ao positivismo da objetivação, ou seja, o critério de evidência é refém da má infinitude da conformação proposicional ao dado.

A concepção de ciências naturais marcou indelevelmente a cultura ocidental mediante a visão de mundo do classicismo. A Matemática ganhou destaque em si mesma, bem como no crivo metodológico das áreas afins, a exemplo da Física, da Química, da Biologia e demais especialidades, adentrando até às humanidades com a exigência de poderem ser reconhecidas com validade mediante a mensurabilidade do cálculo. Com esse pressuposto científico clássico surgiram os eruditos diversos, desde os matemáticos, físicos, psicólogos, historiadores e alguns filósofos, entre outros. Ademais, sentimos a falta de um grito em contraposição à separação entre ciências naturais e humanas por parte de Kant e Hegel, ou melhor, contra a supervalorização das “exatas”; de maneira que muitos outros buscaram um fundamento seguro para às ciências humanas naquelas. Em todo caso, na contemporaneidade, o primeiro a dar o grito de Atena em prol da vida foi Nietzsche, embora tenha sido obscurecido em sua crítica pela moral religiosa que imperou fortemente, negando a própria vida; o segundo a soerguer a voz foi Heidegger no que diz respeito à superação da metafísica e retomada da questão do pensamento do ser, bem como na virada para o âmbito da linguagem, tendo em vista a crítica ao cientificismo da técnica que impera e tende a nos destruir, pois, a técnica precisa ser pensada, mas também tal pensador foi obnubilado por certo encobrimento político de época.

No que tange à nossa discussão acerca da verdade, voltada para a questão da linguagem, urge pontuar o escrito de Nietzsche, dedicado exclusivamente ao problema da verdade,

intitulado: *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral* (1873), editado postumamente. Tal escrito é-nos fundamental para tratar da crítica ao conceito metafísico de verdade como evidência. Vattimo destaca a importância filológica de tal escrito, juntamente com outros, porque traz à tona a questão da linguagem, em seu dizer:

Observado com mais profundidade, esse escrito revela-se mais fácil de vincular à temática dos escritos filológicos: antes de tudo, porque no centro dele está a linguagem. A rigor, aliás ele poderia ser assumido como uma preparação de *Wir Philologen* [Nós, Filólogos], precisamente na medida em que considera o problema da presença da verdade na linguagem em seu sentido mais radical (VATTIMO, 2010, p. 101).

No que diz respeito à linguagem, Nietzsche toma por base o uso da metáfora e mostra, com isso, o lado obscuro do conhecimento, ou seja, a dimensão do que chamamos de irracional e não tem como ser subsumido num conceito objetivo. Segue-se disso que o critério científico de adequação da proposição ao dado termina gerando certo obscurecimento. Outrossim, Nietzsche (2008, p. 48) aponta certa dissimulação conceitual própria do intelecto, a saber: “Aquele enorme entablamento e andaime de conceitos, sobre o qual o homem necessitado se pendura e se salva ao longo da vida, é para o intelecto tornado livre apenas um cadafalso e um brinquedo para seus mais audaciosos artifícios”.

Em síntese, no decurso desse capítulo, focamos no problema dos desvios da verdade da linguagem, mediante os conceitos fundamentais do pensamento e da filosofia grega, os quais passaram por um processo de transliteração e tradução para o mundo ocidental, de modo que marcou todo o nosso pensamento racional moderno e contemporâneo. Assim, abordamos desde o termo *physis*, *logos*, *idea* e muitos outros. Em seguida adentramos em abordagens temáticas acerca da subjetividade nas acepções de sujeito e objeto; da técnica; da questão de método; da ciência; da estética, a fim de mostrar em que consiste o esquecimento da questão do ser e a indigência da linguagem; outrossim, tecemos abordagens sobre o conceito de representação e signo, mostrando o desvio da linguagem de seu sentido ontológico para o uso de expressão analítica peculiar à teoria do conhecimento. Tecemos reflexões do ponto de vista da diferença ontológica com base no pensamento de Martin Heidegger. Enfim, trouxemos à discussão o desvio da questão da verdade, no sentido de adentrar na etimologia da palavra, bem como em sua concepção originária para mostrar o desvio dela na acepção de certeza quanto ao critério moderno de evidência, mas ainda, tecemos certa possibilidade de as ciências ganharem fôlego no sentido da verdade como abertura a ser elucidado no próximo capítulo.

3 A ORIGINARIEDADE DA LINGUAGEM EM SEU ELEMENTO PRIMORDIAL COMO VERDADE DO SER

O tema da linguagem surgiu para Heidegger desde os seus estudos teológicos na Faculdade de Teologia de Friburgo. Aqui teve início a sua predileção pelo tema: “Linguagem e ser”, bem como a sua concepção sobre hermenêutica³⁶. Nessa época, Heidegger revelou-se um indagador exigente cujo modo de ser caracterizou seus primeiros escritos. Ele procurava um fio condutor para a questão do ser em face das inúmeras formas de expressões e significados lógicos. Convém referirmo-nos à influência recebida do seu professor de teologia sistemática Carl Braig, o qual examinava os principais termos filosóficos de forma comparativa³⁷. Destarte, houve também toda uma influência proveniente de longas citações em grego. Isso fez com que Heidegger buscasse interpretar os primeiros pensadores que antecederam Sócrates, especialmente, Anaximandro, Parmênides e Heráclito.

No itinerário das indagações sobre a relação entre linguagem e ser, Heidegger foi despertado em seu caminho para a filosofia através da obra de Franz Brentano, a saber, ‘*Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*’ (1862)³⁸. Aqui surge o problema de a linguagem expressar os múltiplos significados do ser, embora sem poder determiná-lo em formas expressivas ou conceituais, se bem que a questão do ser não cai num vazio impreciso, pois ele deve ser caracterizado em direção a uma unidade necessária, a saber: “O ser se diz em múltiplos significados, mas sempre em referência a uma unidade e a uma realidade

³⁶ Mac Dowell (1993, [n. 8], p. 24) apresenta uma citação bastante elucidativa em que Heidegger disse: “‘O título ‘Hermenêutica’ era-me familiar a partir de meu estudo de teologia. Nessa época fiquei particularmente intrigado com a questão da relação entre a palavra da Sagrada Escritura e o pensamento teológico-especulativo. Era, digamos, esta mesma relação, i. é, entre linguagem e ser, apenas encoberta e inacessível para mim, de sorte que, através de muitos rodeios e desvios, eu procurava em vão um fio condutor’”.

³⁷ Os termos filosóficos usados na comparação eram os seguintes: ‘Urteil’, ‘eidos’, ‘idea’, ‘einaí’, ‘sein’, ‘Raum’, ‘Ort’, ‘Platz’, ‘Zeit’, ‘nomos’, ‘ratio’, ‘arche’, ‘aitia’, ‘gignosko’, ‘*cogito*’, ‘logos’, ‘theoria’, ‘krisis’ (Cf. MAC DOWELL, 1993, [n. 18], p. 27).

³⁸ Mac Dowell, (1993, p. 24) Trata do momento que marcou a iniciação filosófica de Heidegger, cujo título foi traduzido por Ernildo Stein: “*Sobre o Significado Múltiplo do Ente Segundo Aristóteles*” (Cf. HEIDEGGER, 1979a, p. 297). Segundo Abbagnano (1982, p. 850), o ponto de vista de Aristóteles é o seguinte: “O Ser se diz em muitos modos, mas um só é o seu significado primário fundamental”. Podemos ver isso em grego: Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, “O ser se diz em múltiplos significados” (Cf. ARISTÓTELES, 2015, [Γ, 2, 1003a33], p. 130-131). Ferrater Mora (2004, [IV], p. 2655) fez uma distinção precisa, a saber: “Em grego, εἶναι é o infinitivo do verbo ‘ser’ e se traduz por ‘ser’ em português, correspondendo em outras línguas a *essere* (latim), a *être* (francês), *sein* (alemão), *to be* (inglês). Os gregos também usaram a substantivação verbal τὸ ὄν (literalmente ‘o sendo’, ‘o que é’). Com isso, Heidegger fez uma distinção entre o ser (*Sein*) e o ente (*Seiendes*), pontuando em seu dizer: ‘*Sein ist nicht so etwas wie Seiendes*’ (Cf. HEIDEGGER, 2006a, [§ 1, 2], p. 4), na tradução brasileira de Márcia de Sá Cavalcante: “ser” não é um ente” (Cf. HEIDEGGER, 1995a, [§ 1, 2], p. 29).

determinada” (Cf. ARISTÓTELES, 2015, [Γ, 2, 1003a33], p. 131); no decorrer da explicação, Aristóteles denomina o *topos* de compreensão do ser a partir da noção de substância. Diante do paradoxo dos vários sentidos do ser, Heidegger procurou um significado fundamental a fim de não deixar o ser cair no esquecimento, ou seja, pensá-lo no sentido do tempo de seu acontecer histórico e poder dizê-lo a partir da linguagem originária.

É-nos bastante desafiador tomar como ponto de partida a origem da linguagem. O caráter de desafio aponta para algo de enigmático, ou seja, não dispomos de uma designação determinada acerca dessa origem. Não obstante, existe um ente privilegiado que se encontra no entre da condição de origem e do ser da linguagem. Tal ente é o próprio homem a ser interrogado sobre a essência da linguagem, pois o mesmo já aparece implícito no âmbito das duas orações com suas construções verbais, as quais nos envolvem em seus enunciados. Na primeira oração acima, temos de início: “É-nos”, que provém do verbo ser seguido do pronome enclítico “nos”. Na segunda, aparece o advérbio “não”, que precede a conjugação do verbo dispor, isto é: “não dispomos”, de modo que a partícula de negação nos mostra a impossibilidade de determinações designativas, no entanto, ela quer afirmar o caráter de linguagem no sentido de algo a ser pensado.

A palavra origem deve ganhar, aqui, o caráter ontológico-hermenêutico a fim de ser diferenciada das acepções comuns e científicas de “começo” e “início”; apesar de estas se mostrarem como sinônimas daquela, tendem a ser utilizadas de modo aleatório. Por um lado, a palavra “começo”, em alemão, é *Beginn* e possui um significado temporal quando enunciamos o primeiro momento de um processo, ou seja, o começo de um curso ou de uma partida de jogo; por outro lado, “início” (*Anfang*) que pode indicar o pontapé que inicializa a partida, segundo Marlène Zarader (1990, p. 29-38), se bem que *Anfang*³⁹ ganha o caráter de inicial ou originário como fonte de onde algo jorra. Em todo caso, se aquelas palavras comuns forem utilizadas com nuance filosófica, urge primar pela condição de princípio originário que, em grego, se diz *arché* e, em alemão, *Ursprung* para se referir à origem. Vale ressaltar que o originário possui o vigor de sempre se fazer presente e pode nos espantar com seu aparecimento, na medida em que a origem está sempre adiante e não fica presa ao passado, conforme Heidegger (2002a, p. 25) nos

³⁹ Cf. Heidegger (2017, [n. 3], p. 6), onde o tradutor Marco Antônio Casanova apresenta uma explicitação e justificativa, isto é, ele opta “por reservar ‘início’ para *Anfang* e ‘começo’ para *Beginn*”; por dois motivos: “1) A proximidade entre os termos ‘início’ e ‘origem’ em português, o que insere a palavra ‘início’ no campo semântico de *Anfang*; 2) O fato de, tal como o termo alemão *Anfang*, ‘início’ ter um correlato adjetivo no termo ‘inicial’ (*anfänglich*), enquanto a palavra ‘começo’, tal como *Beginn* em alemão, só possui um uso nominal”.

diz: “O originário só se mostra ao homem por último. Por isso, um esforço de pensamento, que visa a pensar mais originariamente o que se pensou na origem, [...] mas a prontidão serena de espantar-se com o porvir do princípio”⁴⁰. No que respeita ao porvir, podemos mencionar, também, a epígrafe citada por Nietzsche em *Aurora*, a saber, “*Há tantas auroras que não brilharam ainda*”.

A caracterização ontológica de origem deve apontar para o impensado da *aletheia*, o qual precisa ser pensado pela *pre-sença* do homem no entremeio de dois caminhos que se diferenciam e se aproximam. Trata-se do caminho de volta ao impensado proveniente do pensar grego originário, onde o impensado se fez presente e apenas fora experimentado. Em alemão, esse caminho se chama *Andenken*, o qual foi traduzido por “memória ou comemoração”, bem como “recordação” no sentido de um movimento “*retrospectivo*”, mas também seguir o outro caminho do *Vordenken* que indica a modalidade de “pensamento que caminha para diante num movimento *prospectivo*”, segundo Marlène Zarader em sua consideração:

O primeiro é retrospectivo [...]. Quer isto dizer que tem como finalidade a apropriação da nossa herança grega. O segundo é prospectivo [...]. Quer isto dizer que tem como finalidade a superação da herança grega. Clarificada pelo duplo movimento do *Andenken* e do *Vordenken*, a noção de *Anfang* revela assim que encerra uma dupla possibilidade: uma foi experimentada, de modo impensado, na alvorada da nossa história, a outra está por experimentar, como o que é ‘para pensar’, no limiar de uma nova história (ZARADER, 1990, p. 34-35).

O caminho da prospecção (*Vordenken*) se inscreve na abertura para se pensar num outro começo historial. O começo inicial foi o da busca por fundamento ontológico e teve sua culminância com *Ser e Tempo* em 1927. Por conseguinte, Heidegger meditou acerca do impensado através das palavras fundamentais dos pensadores originários, de modo que essa incursão foi chamada de *Andenken* e traduzida por rememoração. Aqui, não se trata de repetir o que os gregos pensaram e nem experimentar como eles o fizeram, pois isso faz parte de um modo de ser grego, no alvorecer do pensamento inicial. Nessa incursão heideggeriana, o que ficou impensado pelos pensadores foi justamente o vigor do ser em sua mobilidade de aparecimento-escondimento. Tal vigor perpassa toda e qualquer temporalidade histórica. Dessa forma, Heidegger repete este impensado no sentido de pensar o outro início (*andere Anfang*)

⁴⁰ Podemos ilustrar isso com a descoberta das células-tronco que, segundo Edgar Morin (2011, p. 162), “No embrião, essas células têm capacidades múltiplas. São totipotentes, podem dar origem a todos os tipos celulares, bem como são capazes de criar uma célula de fígado, de baço, de cérebro ou de pele. De capacidades ilimitadas”. Este educador francês retomou o enunciado heideggeriano, que aparece em *A Questão da Técnica*, dedicando-lhe um capítulo em seu ensaio para pensar novos rumos da humanidade atual.

da diferença historial por meio da prospecção (*Vordenken*). Trata-se do segundo movimento do pensamento heideggeriano inaugurado a partir de 1930 e que se chamou de viragem (*Kehre*), marcada pelas conferências, seminários, preleções.

No horizonte desse pensamento da viragem, abre-se a possibilidade de pensar o ser em sua dobra no ente. Isso já aparece no âmbito das palavras fundamentais e pensamentos dos pensadores originários. Dizer desse modo nos reenvia ao impensado grego, o qual não é descartável como se fosse algo de inútil e passível de ser estilhaçado em meras palavras. Com efeito, não se trata de uma simples reviravolta linguística decaindo na pragmática, senão incorreria no jogo de palavras e/ou jogar com a linguagem de modo apenas metafórico. Ao contrário disso, a experiência de espanto, proveniente do primeiro pensar grego, enuncia o ente presente no ser, ou seja, quando Parmênides enunciou, poeticamente, no fragm. VI: “Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ’ ἐὼν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, Faz-se necessário trazer à fala e perscrutar e o ente ser: pois ser é”, conforme tradução de Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski (1999, p. 46-47); em decorrência disso, tanto em suas diferenças específicas quanto na unidade, a palavra “ente” aparece grafada com o termo grego ἐὼν em várias ocorrências, pois Parmênides o emprega na acepção de ser com o termo ἔμμεναι⁴¹ (forma antiga de εἶναι, que também significa ser). Assim, temos ἐὼν (ente) e ἔμμεναι (ser); quando ele diz os dois juntos, até fica compreensivo, ou seja, ἐὼν ἔμμεναι (o ente ser), mas, como foi dito antes, ocorre o emprego de ἐὼν na acepção de ser, de tal forma que nos confunde. A saída desse enigma desconcertante se dá pela escuta atenta do ἐὼν, pois, segundo Zarader (1990, p. 177), “A mesma palavra τὸ ὄν pode com efeito ser entendida em dois sentidos: o que é, de cada vez, ente (*entia*, τὰ ὄντα) e o que, no ente, constitui o seu ser (*esse*, τὸ εἶναι)”. Trata-se de uma dualidade de caráter nominal e verbal que se bifurcam numa única origem, cuja dualidade “Heidegger chama a Dobra (*Zwiefalt*) do ser e do ente”. Nisso se constitui o particípio ἐὼν a ser pensado.

Na construção da linguagem parmenidiana, podemos observar a conjuntura participativa do ἔμμεναι (ser) com o ὄν (ente) de τὸ ὄν. Diante disso, obtemos o seguinte: a letra ε̇ do início da primeira palavra manteve o espírito brando e o acento agudo foi suprimido, ficando assim: ἐ̇; enquanto a letra ὄ da segunda palavra teve seu espírito brando suprimido e ganhou o acento grave, a saber: ò, assim, resulta a junção verbal do ἐ̇ mais ò constitutivo do ἐὼν. De certo, temos

⁴¹ Em grego temos o verbo intransitivo ἐμμένω que significa “persistir, perseverar, insistir, manter-se firme” (MANIATOGLOU, 2008, p. 287).

a dobra do ser no ente e a possibilidade de dizer o ente na concepção de ser. Em todo caso, percebemos uma explicação do ponto de vista gramatical, mas o foco é o impensado que se move escondido no âmbito da diferença relacional entre ser e ente e diz respeito a uma perspectiva de futuro inesgotável, ou melhor, da abertura ou clareira para se pensar o ser enquanto vestígio impensado de tal dobra.

Toda essa demanda do ser tem por base a noção de *physis* (φύσις) e, conforme os doxógrafos, especialmente Diels que colecionou os fragmentos dos primeiros pensadores gregos, destacam que aqueles escreveram livros intitulados “Sobre a Natureza”, a saber: o primeiro foi Anaximandro de Mileto que brindou os gregos com a primeira obra de cunho filosófico e no próprio idioma, mas se perdeu e só nos restou um fragmento; outro pensador foi Heráclito de Éfeso, que também “*escreveu um livro Sobre a Natureza, em prosa, no dialeto jônico*” (OS PRÉ-SOCRÁTICOS, 1991, 45), mas também se perdeu e temos apenas os fragmentos; o único do qual ainda se conservou numerosos fragmentos foi Parmênides de Eleia, que também escreveu, em versos, um poema filosófico *Sobre a Natureza*. Toda essa constante persistência temática em torno da *physis* marca o cerne da questão do ser, concebido em seu surgimento-encobrimento. Já tratamos disso no primeiro capítulo e convém agora trazer a discussão para o âmbito do impensado. Para tanto, indicamos o fragm.16 de Heráclito que diz o seguinte: “τὸ μὴ δύνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι; Como alguém poderia manter-se encoberto face ao que nunca se deita?”, na tradução de Carneiro Leão (1999, p. 62-63).

Dentre as várias interpretações possíveis desse fragmento, sentimos o peso comedido da interpretação heideggeriana⁴², sempre deixando em aberto pelo crivo das perguntas pontuais. Um critério plausível deve ser levado em consideração, a saber, quando Heráclito pensou e disse, de uma só vez, o surgir e esconder-se da *physis*, no seu dizer, não há contradição e muito menos um paradoxo que exija encontrar uma saída. Essa coisa de contradição é própria da Lógica, a qual tem como pressuposto o princípio de “não-contradição”, mas isso só veio a ser firmado posteriormente desde Platão com o pensar as essências enquanto ideias e Aristóteles ao concebê-las nos entes. Ao contrário disso, Heráclito jamais pensou através de uma natureza intrínseca nas coisas como se fossem essências, pois isso não existia em seu tempo. Na verdade, ele pensou a eclosão ela mesma, sem recorrer a nenhum ente particular, nem à totalidade de entes justapostos. Aqui, deparamo-nos com algo desconcertante e o mais difícil, a saber, pensar

⁴² A explicitação aprofundada se encontra na tradução brasileira do ensaio: “Aletheia (Heráclito, fragm. 16)” In: *Ensaio e Conferências* de Heidegger (2002e, p. 227-249).

a eclosão ela mesma. Todo e qualquer exemplo serve apenas de ilustração metafórica e os entes são tomados como partícipes da *physis*. Ora, não devemos negar os entes, senão corremos o risco de negar a existência deles no mundo, o que transparece um contrassenso, pois o pensador originário observa o fogo e diz que os deuses também estão presentes-ausentes e que a *physis* ao eclodir já tende ao encobrimento. Como isso é possível? Eis aqui o crivo do perguntar.

Na retomada do fragm. 16, ele começa com uma pergunta: “Como alguém poderia manter-se encoberto face ao que nunca se deita?”. Essa maneira de perguntar parece obscura, e não é por acaso que Heráclito “é chamado o obscuro, *hó skoteinós* (ὁ Σκοτεινός)” (HEIDEGGER, 2002f, p. 227). Quando paramos para observar o enunciado grego, salta-nos à vista que ele começa com uma nuance negativa e que atribui resistência ao repelir algo e deve ser concebido de modo positivo, na primeira parte: o que nunca se deita (τὸ μὴ δύνόν ποτε), enquanto a segunda parte diz: Como alguém poderia manter-se encoberto face a (πῶς ἄν τις λάθοι). Na tradução, observamos que a ordem direta do discurso prima por nos dirigirmos a alguém ou a um público alvo a fim de lhe perguntar sobre algo de suma importância. No caso da pergunta do fragmento acima, deve transcorrer o mesmo entendimento na construção do período, pois se ele fosse invertido, geraria muitas dificuldades gramaticais. Portanto, a explicitação de Heidegger é salutar:

O fragmento de Heráclito é uma pergunta. A palavra que, no sentido de *telos*, τέλος, finaliza o fragmento designa aquilo a partir de onde começa a pergunta. É o âmbito em que se movimenta o pensamento. A palavra em que a pergunta se tece é *láthoi*, λάθοι. Nada é mais fácil do que constatar que *lantháno*, λανθάνω, no aoristo, *élathon*, ἔλαθον, significa – eu me mantenho encoberto. Para nós, é, no entanto, muito difícil nos reconhecermos diretamente no modo em que a língua pronuncia essa palavra (HEIDEGGER, 2002f, p. 231).

Essa condição de “manter-se encoberto” caracteriza o nosso modo de estar sendo no mundo, uma vez que somos seres livres e tendemos à fuga, ao ocultamento. É tanto que Heráclito lança a pergunta ao próprio homem como meio de o fazer pensar. No cerne da pergunta, está escondido o vigente, isto é, o *logos*; disso decorre que “a vigência do que é vigente só vem à linguagem no brilho, no anúncio, no pro-por-se, no surgir, no pro-duzir, no aspecto” (HEIDEGGER, 2002f, p. 232). Então, o manter-se encoberto e desencoberto é que impera e faz surgir a linguagem. Neste caso, é que nos convém trazer a reflexão para o âmbito da origem da linguagem, a ser compreendida à luz da clareira como “a casa do ser” onde o homem habita.

Chama-nos a atenção o fato de estarmos lidando, sem cessar, com o acontecimento da linguagem que, a partir de seu vigor, concede o nomear às coisas e passa despercebida, quando muito nos detemos apenas em coisas-palavras como meras expressões linguísticas. Heidegger adverte que os mortais (os homens), muitas vezes familiarizados com as coisas do cotidiano, “não entrevêem [sic] nada do vigorar que clareando deixa e faz aparecer a cada vez o vigente. O Λόγος, sob cuja luz eles vão e vêm, se lhes mantém encoberto, é por eles esquecido” (HEIDEGGER, 2002f, p. 248). Em princípio, há duas possibilidades de os homens se manterem atentos ao vigor daquilo que faz acontecer algo e, ao mesmo tempo, se aproximarem do abrigo do vigente, a saber: A primeira estará condicionada ao perguntar: como alguém, cujo vigor de fala pertence à linguagem, pode se recusar a receber e abrigar a linguagem? No entanto, dificilmente eles chegam a esse tipo de pergunta, pois demandaria a compreensão. Volta à tona a exigência do “*élathon*, ἔλαθον, significa – eu me mantenho encoberto”. Isso transparece para os homens como se eles assumissem certa reserva de pudor e tendem a fugir, podendo até indicar uma simples vergonha de se reconhecerem em determinados modos de estarem sendo no mundo perante outrem. Com efeito, a *aletheia* do ser se torna de difícil aceitação para alguém se reconhecer nela e fazer tal pergunta; disso decorre a fuga recorrente para as novidades das coisas corriqueiras e dispersivas⁴³. A segunda possibilidade de atenção converge para a experiência de que o atirar-se no corriqueiro cotidiano provém do esquecimento do que vigora e ilumina a vigência da fala, ou seja, a linguagem.

Neste horizonte de pensamento metódico-hermenêutico, o questionado é a origem da linguagem em sua essencialidade de ser; em seguida, o perguntado é sobre a sua essência, isto é, em que consiste tal perspectiva; e, por fim, o interrogado, que somos nós mesmos enquanto entes capazes de pensamento e fala, podendo dizer algo proveniente da linguagem.

Novamente estamos às voltas com o enigma dessa origem da linguagem. Vimos anteriormente que os gregos não possuíam uma palavra para nomear a linguagem originária⁴⁴. O porquê de eles não a terem criado é de fundamental importância, pois só assim a linguagem

⁴³ Nas *Confissões*, Agostinho discute isso a partir do fato de que “*TODOS DESEJAM A FELICIDADE*”. Ficamos claro a ocorrência de uma experiência de fuga dos que buscam pela felicidade com base no desejo por coisas efêmeras, sendo que há uma exigência precípua para o ser feliz, isto é, a verdade. No entanto, a verdade nos questiona fortemente e todo o nosso estar sendo será revelado, exigindo correspondermos à mesma, a fim de que a felicidade seja a alegria fundada nela (AGOSTINHO, 1984, [23. 33-34], p. 274-275). Em todo caso, a reflexão agostiniana é mais de cunho teológico, embora seja plausível para discutirmos muitos aspectos metafóricos da nossa existência.

⁴⁴ Cf. Capítulo 1, [n. 21], p. 41.

permaneceu resguardada em sua originariedade essencial e não decaiu na redução de meros signos, nem simples palavras expressivas e conceitos representacionais. Por essencial, devemos compreender o âmbito da experiência em que os gregos experimentaram a linguagem, deixando-a ser em sua própria manifestação, de modo que eles não se ocuparam em criar uma palavra designativa. Entretanto, os meios e recursos expressivos foram criados e utilizados linguisticamente como meios de informação, comunicação, diálogos, entre outros, enquanto língua.

Quando nos colocamos a caminho da linguagem, procurando saber algo acerca da sua origem, o questionamento deve nos conduzir a pensar a sua circunscrição; segue-se disso o dizer de Heidegger (1979b, p. 149): “A linguagem é a casa do ser”. Por isso, deixamos implícita acima a relação do homem com o ser no âmbito da linguagem, na medida em que aquele ente pensa e fala e o ser pode vir a ser dito, uma vez abrigado na habitação da linguagem. Retomaremos esse dito mais adiante. De antemão, o dizer heideggeriano nos mostra uma perspectiva de saída da tendência de confundir a linguagem com línguas e/ou coisas palavras instrumentalizadas.

Questionar a origem da linguagem significa perguntar pela proveniência dela, ou seja, em que consiste a sua essência. Parece que andamos em círculo, no entanto, trata-se do círculo virtuoso cujo caminho é próprio do pensar filosófico que pretende se manter na proximidade da origem. Isso nos faz lembrar de um dito de Hölderlin do poema *A migração IV*, 167 “Difícilmente / O que habita perto da origem abandona o Lugar”⁴⁵. Todavia, já houve tentativas históricas em procurar uma causa material para fundamentar a origem da linguagem, precisamente com Herder⁴⁶.

De início, Heidegger mostra que tal origem não é divina, ou seja, para ele, a linguagem deve ser pensada em seu elemento originário da verdade enquanto abertura do ser e do homem no mundo; disso decorre a seguinte elucidação: “Isto é, produção por Deus – enquanto *prima causa*. Causa *tem de conter* aquilo que *ele produz* como *efeito*!? Portanto, Deus tem de ter um *corpo*. Mas visto que Deus é espírito puro, Ele não pode ter feito a linguagem” (HEIDEGGER,

⁴⁵ Esse dito poético se encontra traduzido na Edições 70, de 1999, p. 63, por Maria da Conceição Costa.

⁴⁶ No Capítulo 1, p. 42-43, indicamos formalmente a questão da origem da linguagem no universo tanto mitológico quanto da filosofia grega, bem como a exigência heideggeriana de pensarmos a linguagem a partir da *poíesis* grega, em seu elemento mais essencial.

2015a, p. 82). Ademais, a origem dela também não é de proveniência animal, mas humana, ou seja, o criador da linguagem é o próprio homem na interação com os demais. A rigor, Heidegger já observara que a divindade não possui corpo para emitir som de fala, uma vez que é puro espírito; o animal tem corpo, emite sons e ruídos, mas não fala articulado com pensamento; enquanto que o homem possui corpo, emite sons, fala e pensa.

A linguagem não se originou do balir da ovelha como teorizou Herder ao emitir a marca de som peculiar: “mé-mé” (HEIDEGGER, 2015a, p. 106), da qual pudéssemos ouvir e conceber um som toante para auscultar um “é” linguístico na perspectiva da vocalização humana. Isso seria fruto de uma mera exterioridade de um som captado pelo ouvido cujo emissor é identificado. Não resta dúvida de que tal som emitido é uma forma de comunicação animal e ele o faz para o mundo dele; o pastor de ovelhas consegue identificar se o animal está com sede, fome, sente dor ou manifesta certo contentamento, de acordo com o contexto cotidiano, mas fica faltando pensar a condição de proveniência que traz o som até nós e, sobretudo, a capacidade de pensar do próprio homem cuja linguagem se move no âmbito do silêncio deste ser pensante. Então, a originariedade da linguagem acontece na circunscrição da *pre-sença* e reflexividade do ser homem na interação dialogal.

Na perspectiva de interpretação dialógica, Gadamer nos traz à tona a concepção de linguagem do criador da filosofia da linguagem na modernidade, a saber, Wilhelm Heirich Alexander von Humboldt, mais conhecido pela forma abreviada: Alexander von Humboldt e, metodologicamente, por HUMBOLDT. Toda essa explicitação do nome diz respeito ao maior pesquisador da multiplicidade das línguas no mundo, em sua época. Gadamer nos chama a atenção para a enorme repercussão que as investigações dele inauguraram sobre a linguagem. Trata-se do problema da relação entre a individualidade e a universalidade das línguas, ou seja, Humboldt é herdeiro do “princípio metafísico da *Aufklärung* (Esclarecimento), a saber, considerar o princípio de individualização na aproximação ao verdadeiro e ao perfeito” (GADAMER, 2011a, p. 568). Neste sentido, ele trabalhou a linguagem com o método comparativo, bem como a psicologia dos povos para dar conta do aspecto da individuação. Em todo caso, o linguista não se aprofundou exclusivamente na individualidade das línguas, mas adentrou às mesmas do ponto de vista da universalidade do conceito, ou seja, o que lhe importava era a forma conceitual da linguagem como representação do mundo; com efeito, a base de fundamento originário disso aparece nas seguintes palavras gadamerianas:

É no universo monadológico de Leibniz que se imprime agora a diversidade da estrutura humana da linguagem. [...]

O caminho seguido pela investigação de Humboldt é determinado pela *abstração rumo à forma*. Por mais que Humboldt ponha a descoberto, com isso, o significado das línguas humanas como reflexo da peculiaridade espiritual das nações, a universalidade do nexa que há entre linguagem e pensamento acaba ficando restrita ao formalismo de um poder (GADAMER, 2011a, p. 568).

Tomar como ponto de partida o universo monadológico de Leibniz significa conceber cada língua circunscrita em suas respectivas comunidades de linguagens como *mônadas*. Não vamos nos deter em Leibniz, e sim pontuar o que Humboldt quer dizer com a concepção de mundo que seria abstraída como força espiritual da essência de cada povo. Destarte, a concepção de mundo caracteriza o significado das línguas humanas. O problema é que Humboldt eleva tal significado ao nível formal de conceito e, com isso, a linguagem se torna apenas um meio de representação daquele significado para outras línguas. É justamente aqui que Gadamer se contrapõe no sentido de resgatar a concepção de mundo enquanto constitutiva da linguagem, já que cada língua é uma concepção de mundo. Em verdade, ninguém consegue aprender uma língua, do ponto de vista conceitual, e se arvorar o poder de representar o mundo daquela língua dentro de outra; seria como que introduzir um mundo dentro de outro, a água dentro de um copo. Portanto, o nexa entre linguagem e pensamento não se reduz ao mero formalismo de domínio de aprendizagens. A essência da linguagem, enquanto energia vital da fala, diz respeito à relação entre linguagem e mundo. Gadamer retomou, aqui, a complexa descoberta humboldtiana da energia da linguagem como sendo a essência da linguagem, isto é, como a realização viva do falar. Assim, Gadamer (2011a, p. 571) nos diz: “ele sublinha, com razão, que a linguagem é humana desde o seu começo”⁴⁷. Disso tudo resultou o conceito de força como ponto de partida da reflexão humboldtiana sobre a linguagem ao passo que Gadamer pontua que: “a originária humanidade da linguagem significa, portanto, ao mesmo tempo, o originário caráter de linguagem do estar-no-mundo do homem” (2011a, p. 572). É-nos plausível essa relação entre a “humanidade da linguagem” e o “estar-no-mundo do homem”. Enfim, todo o nexa se dá desde a caracterização originária da linguagem.

Esse “estar-no-mundo” configura o construto heideggeriano: *ser-no-mundo* (*In-der-Welt-sein*) como sendo o âmbito da *pre-sença* (*des Daseins*)⁴⁸, caracterizado em *Ser e Tempo*.

⁴⁷ Gadamer cita constantemente a obra humboldtiana, a saber, “*Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus...*” (Sobre a diversidade da linguagem humana).

⁴⁸ Na edição em alemão aparece o seguinte enunciado: *Das ‘Wesen’ des Daseins liegt in seiner Existenz*. Aqui Heidegger usa a expressão da *pre-sença* (*des Daseins*) no genitivo para dizer que a essência originária do homem situa-se, verdadeiramente, na existência. A língua alemã possui a riqueza das declinações e, neste caso, já aparece

O porquê da escolha do termo *Dasein* é esclarecido pelo próprio Heidegger em *Que é Metafísica?* (*Was ist Metaphysik?*), cujo intento serviu:

Para reunir, ao mesmo tempo, numa palavra, tanto a relação do ser com a essência do homem, como também a referência fundamental do homem à abertura ('aí') do ser enquanto tal, foi escolhido para o âmbito essencial, em que se situa o homem enquanto homem, o nome 'ser-aí'⁴⁹ (HEIDEGGER, 1979d, p. 58).

No intuito de compreender o *Da-sein*, significa dizer que ele ganha o estatuto de âmbito essencial, ou seja, a circunscrição chamada de existência expressa no “*Da*” (aí); nesse caso, quando se fala de essência, o referente primordial é a existência como abertura do ser. A essa altura, percebemos que a palavra existência ganha o sentido ontológico, diferenciando-se das acepções comuns. Então, somos convocados a pensar a existência como o âmbito do ser no qual habitamos. Ora, se o homem habita nesse âmbito de abertura que é a Existência (*Existenz*), ele é um Existencial (*Existenzial*) em relação com o ser. Esse modo de ser um existencial é elucidado no parágrafo 12 de *Sein und Zeit* no que se refere ao *ser-em* (*In-Sein*) como tal. Aqui Heidegger mostra como estamos sendo no mundo diferente das demais coisas dadas e produzidas pelo homem. Não existimos como um ente dentro de um recipiente a exemplo da água dentro do copo, a pedra na construção, pois, além de nos movermos, pensamos, falamos e interagimos com os demais seres humanos, sem olvidar a possibilidade de abertura de compreendermos os outros animais, como bem frisa Heidegger em *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão* de 1975.

Convém-nos caracterizar a essência da linguagem na condição de abertura⁵⁰ do ser, cujo “*Da*” (aí) configura o modo existencial de o homem ser, desde a sua condição originária de *pre-sença* (*Da-sein*). Ora, se Heidegger (1995a, [§ 9], p. 77) parte do pressuposto de que “A ‘essência’ da *pre-sença* está em sua existência”, então, podemos pensar a essência da

na própria expressão. O mesmo não ocorre em português, pois não temos declinações para a preposição “de” nem para o substantivo “Homem”. Ademais, *Dasein* é uma expressão sintética que também serve para nomear o “homem” na acepção de *pre-sença*. Quando ele usa o construto composto: *In-der-Welt-sein*, quer expressar o homem que se constitui como um *ser-no-mundo* em sua unidade. Trata-se de um construto inicial que caracteriza o modo de ser do homem como “*ser-em* como tal” (“*In-Sein als solches*”) em sua relação com o mundo. Tanto o *ser-em* quanto o mundo são explicitados no § 12 de *Sein und Zeit* (*Ser e Tempo*).

⁴⁹ Esta é uma tradução de Ernildo Stein para o português brasileiro a fim de verter o termo *Da-sein*. Deve-se evitar confundi-lo com entes ou seres simplesmente presentes. O próprio Heidegger deu a indicação primordial para o idioma francês, a saber, “de que *Dasein* poderia ser traduzido para o francês como ‘être-le-là’” (Cf. SANTOS, 2010, [n. 72], p. 144); como para nós soa cacofônico dizer ser-o-aí, então opta-se pela forma sintética “ser-aí”, considerando a diferença ontológica. A outra foi a orientada por Emmanuel Carneiro Leão e que Márcia de Sá C. Schuback traduziu na edição brasileira de *Ser e Tempo* por “pre-sença”, cujo uso já indicamos supra no Capítulo 1, [n. 22], p. 41.

⁵⁰ Cf. Capítulo 1, p. 42 onde se encontra explicitada a noção de abertura.

linguagem em sua condição de abertura em que o homem está sendo no mundo como um existencial, aberto ao diálogo e à criatividade. A existência configura o âmbito em que o homem pode exercer sua liberdade criativa como modo de ser histórico no mundo, bem como na sua relação com o ser na morada da linguagem. A liberdade do homem distingue-se dos demais entes, a saber:

O ente que é ao modo da existência é o homem. Somente o homem existe. O rochedo é, mas não existe. A árvore é, mas não existe. O anjo é, mas não existe. Deus é, mas não existe. A frase: ‘Somente o homem existe’ de nenhum modo significa apenas que o homem é um ente real, e que todos os entes restantes são irreais e apenas uma aparência ou a representação do homem. A frase: ‘O homem existe’ significa: o homem é aquele ente cujo ser é assinalado pela in-sistência ex-sistente no desvelamento do ser a partir do ser e no ser” (HEIDEGGER, 1979d, p. 59).

Aqui vemos a tentativa heideggeriana de pensar e dizer acerca do exercício da liberdade existencial do homem, no sentido do desvelamento-velamento do ser com os termos hifenizados: “in-sistência ex-sistente”⁵¹. Em princípio, o primeiro termo se coaduna com o *ser-em* (*In-Sein*), e o prefixo “in” não quer dizer nada de negativo justaposto à “sistência”, muito menos referendar a pura insistência de alguém enquanto uma pulsão de interesse ou intenção subjetiva. Todavia, a “in-sistência” diz do ser do homem que se move e se sustém em si mesmo na abertura do ser que perfaz o mundo. O “in” encontra sua raiz em morar, habitar, deter-se (*innan-*), conforme Heidegger (2006a, [§ 12], p. 54) e, com efeito, expressa o movimento livre do homem que mora, habita e se detém nas diversas modalizações diligentes de amar, escolher, considerar, gostar, entre outras. Com isso, a essência da linguagem se insinua no dizer “in-sistir ek-sistir” (1979c, [5-7], p. 140-143) do homem, caracterizando a liberdade do agir do mesmo no mundo, na diferença ôntico-ontológica para com os demais entes presentes.

Assim, indagamos: em que possibilidade se dá a essência da linguagem em nossa existência? A essa altura, não devemos buscar encontrar algo de material e elevá-la como sendo a mais sublime emissão de som, fala, palavra dada, posto que a linguagem não fala como uma entidade à parte. Então, como podemos dizer que existe uma voz da consciência? Há casos de alucinação neurótica em que o sistema de nervos pode provocar visões e até fazer alguém ouvir vozes; noutros casos, o uso de alucinógeno ou droga psicodélica é capaz de alterar nossos sentidos, bem como a percepção e os pensamentos, provocando alucinações

⁵¹ Cf. Capítulo 2, p. 92, onde diz que a liberdade aparece como disposição de humor: “ex-posição ek-sistente”.

neuropsicológicas⁵². Com efeito, tais vozes podem ser provenientes de pessoas com as quais já convivemos, dialogamos e/ou sons emitidos no cotidiano. Antes de o avanço da comunicação tecnológica ter chegado ao nosso convívio com o uso de fones de ouvido e todo aparato para conversações e, mesmo antes de o homem vir a se encontrar com o outro de sua espécie, tal homem já se move desde sempre na conversação consigo mesmo; caso alguém o visse conversando sozinho e em voz alta, diria que ele estava ficando louco. Todos nós fazemos isso de alguma forma, seja em voz alta, balbuciando ou em silêncio comedido. É justamente nesse âmbito do silêncio que o nosso pensamento se move e precisa da ausculta. De fato, nunca estamos sozinhos, mesmo na experiência de solidão, o nosso pensamento vem à fala por trazer à tona todo o nosso convívio com os outros e o lidar com as coisas ao nosso redor, isto é, na circumundância, segundo Heidegger.

A linguagem compreende o aberto da existência onde habitamos. Tudo se passa como que estamos envoltos na clareira de um mundo, o qual traz consigo as dimensões do escuro. O ser-nada se faz presente-ausente e o silêncio impera na medida em que somos convocados a pensar. Em meio ao silêncio, a voz do ser vem à linguagem e o pensamento custosamente busca corresponder ao aceno da palavra do ser no emaranhado do diálogo. Portanto, urge-nos pôr na ausculta do dizer que distingue o ser do não-ser no instante da travessia. Cabe, aqui, destacar a importância do diálogo ao qual devemos estar atentos, não para dizer tudo o que imaginamos e queremos, mas, sobretudo, para o dizer meditativo do pensar. A objeção sobre uma possível escuta do silêncio é uma forma de tratá-lo como mera ausência de som; por um momento, diríamos que tudo está em silêncio quando não ouvimos nada de barulho, ruído, ou seja, um estado de calma. Será mesmo que nessa estância não há voz alguma? Disso, decorre outra indagação sobre a voz do próprio silêncio que fala, segundo Heidegger. No entanto, o silêncio é capaz de dizer mais do que muitos discursos, porém existe a forte tendência de ser obnubilado e tomado como mero consentimento quando, na verdade, se trata de um silêncio administrativo pelo qual nós nos reservamos o direito de guardar a verdade, uma vez que ela pode se apresentar imprópria aos ouvidos despreparados para a ausculta⁵³. Tanto é assim que Heráclito caracteriza em vários fragmentos a dimensão da ausculta, a exemplo do fragm. 50: “Auscultando não a

⁵² Existem estudos sobre a planta *Ayahuasca*, cultivada na Amazônia e que faz parte da medicina tradicional dos povos indígenas, cuja bebida já se encontra produzida e consumida por pessoas de diversos países, principalmente, em muitos países ocidentais. Há diversos tipos de efeitos e, dentre eles, o ouvir vozes (Cf. WIKIPÉDIA, 2019).

⁵³ O exemplo que nos vem à tona, embora com nuance cartesiana, encontra-se em *O Nome da Rosa*, quando Umberto Eco (1986, p. 54) nos diz: “Porque nem todas as verdades são para todos os ouvidos”.

mim mas o Logos, é sábio concordar que tudo é um” e, no fragm. 19, diz: “Não sabendo auscultar, não sabem falar” (Cf. LEÃO, 1999, p. 63; 71).

O *Dasein* pensado por Heidegger aponta para a superação da metafísica da subjetividade na medida em que mostra a não existência de um “eu” essencialista como quisera Descartes com o “*sum*”; também supera as acepções de fora/dentro, precisamente de um interior reservado ao lugar abscondito da “interioridade”⁵⁴; esse conceito medieval serviu de fundamento para a meditação de Santo Agostinho, precisamente, nas *Confissões*. Entretanto, não há uma essência dada e/ou posta dentro de nós que seja passível de ser descoberta. Na verdade houve a criação medieval da categoria de *persona*⁵⁵ e resultou na estrutura metafísica do conceito de pessoa. Tudo isso tem por base a hermenêutica cristã da criação do homem à imagem e semelhança de Deus; mas essa reflexão nos encaminha para o âmbito teológico, o qual demanda outros estudos. De qualquer modo, quando tal concepção foi cunhada na cultura ocidental, ela já veio marcada pela visão essencialista como uma petição de princípio (*petitio principii*) proveniente do pensamento analógico que coloca pressupostos a serem mostrados e provados mediante a dedução lógica, ou seja, buscava-se descobrir um “eu” personalizado moralmente em termos de valor como pessoa virtuosa e que boa parte da psicologia seguiu o essencialismo em sua teorização comportamental⁵⁶.

⁵⁴ Cf. Schuback (2000, p. 74) quando explicita o ponto de união mística no interior da alma, ou seja, “o deus que se busca já está no fundo da alma, como podemos ler no sermão 57”. Trata-se do sermão de Mestre Eckhart.

⁵⁵ O fundamento para isso provém do encontro de duas tradições, a saber: a hebraica da *Palavra*, e, a grega do “*Lógos*”, ou seja, dos dogmas cristológico (Encarnação) e trinitário (Pai-Filho-Espírito Santo) com o conceito formal de *analogia* (o totalmente semelhante e dessemelhante); este, retomado da filosofia aristotélica por Tomás de Aquino na *Summa Theologica*, a fim de tornar inteligível a relação entre o homem e o divino (Deus) na acepção de *Trancendente Absoluto*. De certo, o termo retirado da semântica grega foi o substantivo neutro: *πρόσωπο*, *ov* e significa “cara, rosto, face; pessoa, ente, entidade; papel (teatro [máscara])”, segundo Maniatoglou (2008, p. 643-4). Não obstante, Lima Vaz (2016, p. 220) apresenta o “*prósopon* = *persona*”, de um lado, ele direciona sua significação para a concepção de ‘*sujeito*’, envolvendo a terminologia aristotélica de “*ousía* (essência) e de *hypóstasis* (subsistência)”, de outro lado, caracteriza a reflexão teológica cristã na apropriação do termo grego *eikon* (imagem) e diz o seguinte: “Essa comunidade analógica entre Deus e o homem encontrou no tema bíblico da ‘imagem’ (*eikôn*) [...] a representação fundamental, aplicada primeiramente ao Cristo por São Paulo” (Cf. VAZ, 2016, [n. 87], p. 244). Entretanto, o *eikon* diz respeito ao aparecer de alguém em seu vigor de ser (Cf. Capítulo I, p. 27). A título de esclarecimento, Henrique C. de Lima Vaz fundamenta a “Categoria da pessoa” na dialética hegeliana e traz à tona a concepção de sujeito de Descartes, passando pelo imperativo categórico kantiano da pessoa como fim, precisamente na *Metafísica dos Costumes*, em vista da intersubjetividade dialética.

⁵⁶ O próprio Freud é caudatário disso com a caracterização da sexualidade, desde a interpretação dos sonhos, por meio da qual criou a Psicanálise. Vale ressaltar a contraposição posta pela *Logoterapia*. Esta significa a busca de sentido para a vida por meio da qual o neuropsiquiatra austríaco Viktor Emil Frankl realizava análises de cunho existencial, incluindo outros elementos para além da sexualidade, a saber, a espiritualidade, a esperança, evocando os valores presentes na história de vida de seus pacientes, bem como observando os valores como meios de resistir às atrocidades da guerra e superar acontecimentos trágicos na vida.

O psiquiatra que se destaca para o universo do nosso trabalho é o suíço Medard Boss. Este teve uma aproximação marcante com Heidegger e construíram uma forte amizade bastante produtiva. Isso aparece nas correspondências entre ambos, precisamente nos escritos de Boss e nas anotações dos seminários realizados na casa deste em Zollikon, na Suíça, quando das visitas de Heidegger; disso resultou a edição dos *Seminários de Zollikon* em 1987. De certa forma o pensar filosófico heideggeriano pôde contribuir com a arte médica da psiquiatria e fez com que Boss criasse a *Daseinsanalyse*, ou seja, uma análise de caráter existencial do ser-homem no mundo. O *topos* para a criação de Boss se deu com seus estudos sobre o *Dasein*. Com isso, ele teve uma compreensão fenomenológica e existencial dos sonhos a partir de uma visão existencial e resultou na obra intitulada *Na noite passada eu sonhei*, entre outras. Com isso, destacamos aqui o caráter criativo da ciência no diálogo pensante com a filosofia.

No incurso da nossa investigação, vamos caracterizar o tratamento lógico-gramatical à luz da orientação heideggeriana; depois, tomaremos por efeito de convergência discursiva a crítica de Nietzsche, segundo a qual a criação da linguagem foi marcada pela produção de metáforas e, enfim, retomar a discussão com Gadamer no sentido de ponderar a crítica nietzschiana quanto ao uso de metáforas, bem como a polêmica gerada entre a oralidade da linguagem e o nascimento da escrita, cuja base fundamental se encontra no *Fedro* de Platão. Linguistas como Ferdinand de Saussure tomaram o viés da significação com base nesse diálogo para a defesa da linguagem natural em detrimento da escrita.

3.1 A TAREFA DE DESCONSTRUÇÃO LÓGICO-GRAMATICAL DA LINGUAGEM

Em princípio, essa tarefa de desconstruir a representação lógico-gramatical da linguagem se insere na “*destruição* do acervo da antiga ontologia, legado pela tradição” (Cf. HEIDEGGER, 1995a, [§ 6], p. 51), de modo que isso já fora reivindicado em *Ser e Tempo* de 1927, no sentido de repensar a tradição metafísica em seus limites e possibilidades; posteriormente a isso, adveio a crítica à metafísica que marcou várias correntes de pensamento, desde a filosofia da linguagem, o pragmatismo e o neopragmatismo, a filosofia política até culminar nas tendências pós-modernistas. Todo esse impulso é próprio de uma nova concepção filosófica que se inscreve na fragmentação histórica das ciências mediante o processo de

desenvolvimento da cultura ocidental. O grande *boom* das construções de métodos para a pesquisa científica passou por uma supervalorização sem precedentes e isso em detrimento de toda e qualquer tentativa de pensamento voltado para a questão do ser, do fundamento, do princípio, da essência e existência, da verdade e tantos outros conceitos fundamentais mesmo que fosse no sentido de repensá-los em vista de uma superação da metafísica. Entretanto, a filosofia moderna em seu alvorecer criou novos critérios e regras com ênfase no primado da evidência na busca pela certeza, ou seja, todo um discurso metodológico trouxe a força diretriz da razão para o desenvolvimento da ciência moderna. Na contemporaneidade, assistimos ao gigantesco desenvolvimento tecnológico, e, conseqüentemente, provieram mudanças, transformações em diversos campos da ciência e, também, suas conseqüências, de modo que demanda reflexões socioculturais, bem como filosóficas no sentido de problematizar e pensar as questões da técnica e do sendo do homem no mundo.

Vale ressaltar que todo esse elevado desenvolvimento das ciências práticas e teóricas, bem como das correntes filosóficas, foi marcado pelo pensar racional grego e continua vigendo a antiga forma lógico-gramatical da representação nos tempos atuais. Diante disso, Heidegger nos adverte que a coisa tende a prosseguir adiante enquanto persistirem dois motivos, quais sejam: “1. permanecer em vigor o modo de pensar e representar que a lógica dos gregos introduziu no pensamento ocidental; 2. não se desenvolver pela base a questão da essência da linguagem” (HEIDEGGER, 2007b, p. 117). Disso decorre a orientação diretriz para a nossa temática em tela:

Esta tarefa, porém, só se poderá cumprir desconstruindo-se, [sic] ao mesmo tempo, o modo lógico-gramatical de representação, isto é, reconduzindo-o a seu princípio limitado e preciso, o que significa, *abalando-se e derrubando-se a representação gramatical da linguagem*. Aqui há de servir de guia e orientação delimitar, *positiva* e fundamentalmente, a essência da linguagem (HEIDEGGER, 2007b, p. 117).

Eis aqui uma imperiosa tarefa. De um lado, abalar e derrubar a “*representação gramatical da linguagem*”, inclusive, toda a expressão aparece em itálico para mostrar a importância da tarefa, a qual demanda toda uma desconstrução da maneira de pensar e representar proveniente da lógica grega e perpassa toda a nossa cultura ocidental. Trata-se, portanto, de um trabalho de fôlego que demanda muitos estudos e vários pensadores confluindo nesse horizonte, ou seja, demanda uma tarefa de diálogo com os demais pensadores, poetas e cientistas. Por outro lado, a tarefa exige tecer uma delimitação acerca da essência da linguagem,

tanto “positiva” quanto de modo fundamental; significa dizer que tal delimitar deve servir de fundamento primordial no sentido de não apenas superar a representação metafísica da linguagem, mas também superar a tendência representacional da racionalidade moderna. Sobre isso, veremos mais adiante a questão da viragem da consciência para o aberto, quando Heidegger retoma o pensar-poético de Rilke.

Inicialmente, tomaremos por base de nossa discussão o opúsculo *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* de 1873, no qual Nietzsche apresenta a formação da linguagem do ponto de vista gramatical. Trata-se das indagações acerca das convenções da linguagem, sejam estas na forma de expressões e também de designações, a saber: “as designações e as coisas se recobrem? É a linguagem a expressão adequada de todas as realidades?” (NIETZSCHE, 1983, p. 47). O que norteou tais indagações foi o que ele chamou de “senso de verdade”, em contraposição à verdade entendida como adequação. A crítica nietzschiana vai nos mostrar que a linguagem concebida como adequação das palavras às coisas passa a ideia de concha recobrando as coisas e, também, os conceitos abarcando todas as realidades em nível de representação, mas isso não passa de um desvio ficcional, segundo ele.

A propósito desse desvio, ele indaga sobre “O que é uma palavra? A figuração de um estímulo nervoso em som” (NIETZSCHE, 1983, p. 47). A resposta vem logo em seguida e perfaz a formação da linguagem no sentido de trazer a discussão para o lado fisiológico, isto é, para a singularidade do nosso corpo; segue-se disso sua crítica ao falseamento de querer buscar uma causa do estímulo fora de nós. Tal atitude incorreria no falsear a criação da linguagem mediante um princípio fixo de razão. A consequência disso é que passa a imperar um outro impulso formador de metáforas cada vez mais crescente, a saber:

[...] o formador da linguagem [...] designa apenas as relações das coisas aos homens e toma em auxílio para exprimi-las as mais audaciosas metáforas. Um estímulo nervoso, primeiramente transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por sua vez, modelada em um som! Segunda metáfora. E a cada vez completa mudança de esfera, passagem para uma esfera inteiramente outra e nova (NIETZSCHE, 1983, p. 47).

Atualmente existe um amplo e inovado estudo por parte dos gramáticos, tanto em relação à formação de palavras e conceitos quanto das figuras de linguagens e, nestas, as alterações semânticas. Ainda nesta vertente, tivemos uma variedade de classificações, a saber: linguagem natural (do animal e do homem); linguagem dos sinais; linguagem das formas;

linguagem formal, entre outras. Cada uma destas envolvendo suas respectivas caracterizações de sons: gritos, gemidos, produção de ruídos, códigos, até atingir o nível de palavras. Trata-se do significado das palavras cujas associações e mudanças dão origem às imagens; disso decorre a concepção de metáfora⁵⁷, entre outras. A explicação que os gramáticos nos dão para a criação das metáforas depende de um estudo minucioso pelo qual elas são chamadas de estruturas sintagmáticas, tendo por base as “solidariedades” ou relação entre dois lexemas⁵⁸ semelhantes e suas respectivas tipologias: “afinidade, seleção e implicação”⁵⁹. Enfim, toda essa desenvoltura do universo gramatical é própria das línguas e, como podemos perceber, funciona com todo o rigor lógico mediante a estruturação de sistemas com esquemas linguísticos e semânticos.

Neste caso, Nietzsche destaca, de acordo com a citação acima, que “as relações das coisas aos homens” são expressas, pelo formador da linguagem, mediante o auxílio de metáforas por demais “audaciosas”. A crítica visa mostrar a decadência do conhecimento que não atinge a verdade das coisas mesmas, ou seja, em sua individualidade diferente, de modo que “falamos de árvores, cores, neve e flores e, no entanto, não possuímos nada mais do que metáforas das coisas, que de nenhum modo correspondem às entidades de origem” (NIETZSCHE, 1983, p. 47). O impulso fundamental que prevalece no homem é o de formação de metáforas e, para tanto, o intelecto não só se apresenta como ferramenta de auxílio, mas também vai se tornar um artifício potente da razão e promover o conhecimento científico com a formação dos conceitos, tendo como apoio lógico a similitude, ou seja, o igualar o que é desigual desconsiderando a diferença; com isso, abandona-se o distintivo que marca os aspectos diferentes da individualidade das coisas e, conseqüentemente, houve o despertar da representação conceitual.

Diante disso, Nietzsche reivindica a consideração do individual em sua efetividade, primando pelas diferenças, pois não há algo inteiramente igual a outro, por mais que se pareçam, feito uma folha que não se iguala identicamente a outra folha. Destarte, convém persistirmos na busca pelo impulso à verdade em face de uma avalanche de disfarces, ilusões, mentiras,

⁵⁷ Em sua etimologia grega: “*metaphorá, âs*” indica ‘mudança, transposição’, cujo prefixo *metá* significa ‘no meio de, entre; atrás, em seguida, depois; com, de acordo com, segundo; durante.’ (Cf. HOUAISS, 2001, p. 1907). Por conseguinte, o gramático Evanildo Bechara (2009, p. 398) nos propõe distinguir entre a metáfora linguística e a metáfora *motivada extralinguisticamente*, ao mesmo tempo em que faz uma exposição classificatória dos seus vários aspectos e nuances criativas, bem como indicativo do seu uso inovador no campo da literatura moderna.

⁵⁸ Designa uma “unidade de base do léxico, que pode ser morfema, palavra ou locução”, segundo Houaiss (op. cit., p. 1750). Trata-se de um antepositivo proveniente do grego *léksis, eōs* ‘palavra, ação de falar, elocução, léxico. Então, o “léx” acrescido do sufixo “ico” é um formador de adjetivos e relativo a palavras.

⁵⁹ Há uma exposição bem detalhada em Bechara (2009, p. 390).

convenções linguísticas. Faz-se necessário tomar cuidado com as qualificações ditas essenciais, pois podem provir do intelecto artificioso e ludibriar. O intelecto é capaz de dissolver as imagens metafóricas em conceitos e universalizar estes como se fossem algo de seguro e suficiente para o nosso viver e agir. Aqui se destaca o tema da vida, muito caro a Nietzsche, cujas forças perspectivas permanecem desconhecidas, ao tempo em que carece de interpretações plausíveis. Quando isso não ocorre, com vistas ao conteúdo filosófico, então o homem pode decair no artifício antropomórfico do intelecto, a saber, a imagem do homem dito “honesto” e depois dos vários processos abstrativos se chegar ao conceito qualificador de “honestidade”. O que ocorreu para se chegar a isso? Nietzsche responde que foi o igualar o não-igual abstraindo as diferenças. Se atentarmos para cada prática dita honesta, vemos que são totalmente diferentes uma da outra na perspectiva de espaço e tempo, mas o igualar constrói o que Nietzsche chama de qualidade oculta (*qualitas occulta*) e o intelectual a denomina de ‘a honestidade’. Diante disso, ele nos diz: “O certo é que não sabemos nada de uma qualidade essencial que se chamasse ‘a honestidade’, mas sabemos, isso sim, de numerosas ações individualizadas, portanto desiguais, que igualamos pelo abandono do desigual e designamos, agora como ações honestas” (NIETZSCHE, 1983, p. 48). Na verdade, a natureza própria das coisas desconhece quaisquer formas, conceitos e espécies, o que nos resta é tão somente “um X, para nós inacessível e indefinível”.

Nesta perspectiva, voltamos a indagar sobre o que vem a ser o “X” da questão, agora, aplicado à essência da linguagem. Como compreendermos o ser da linguagem em sua essência de ser? A essa altura não basta seguir peremptoriamente as definições da gramática⁶⁰. Havemos de considerar que as definições gramaticais cabem às ciências, seja da linguística, da literatura e demais. Entretanto, a nossa indagação inicial é de cunho filosófico e, precisamente, ontológica, a qual deve primar por interpretações hermenêuticas acerca da verdade da linguagem, ou melhor, a linguagem em seu elemento primordial como verdade do ser.

Em princípio, lançamos a seguinte indagação: Por que, então, se faz necessário seguir esse outro caminho da verdade da linguagem ao invés do caminho lógico-gramatical? Esta indagação nos revela uma dubiedade entre dois caminhos; de certa forma, hesitamos na decisão sobre qual dos dois caminhos seguir. A tendência visível é pelo lógico-gramatical, tendo em vista a longevidade de sua implementação, principalmente em nosso modelo ocidental de

⁶⁰ Bechara (2009, p. 28) diz: “Entende-se por *linguagem* qualquer sistema de signos simbólicos empregados na intercomunicação social para expressar e comunicar ideais e sentimentos, isto é, conteúdos da consciência”.

cultura marcada pela linguagem racionalizada. O próprio Nietzsche (2005, [§ 11], p. 20-21) constata isso ao dizer que só agora o homem toma ciência do erro monstruoso, o qual fora cometido pelo criador da linguagem a partir da crença no conhecimento como domínio da natureza das coisas e do mundo; ressalta-se que tanto a gramática quanto a lógica e a matemática enveredaram por esse percurso desviante, muito embora construam suas próprias linguagens com o fito de avançar nas pesquisas e promover resultados plausíveis. O filósofo diz de modo afirmativo: “Felizmente é tarde demais para que isso [a visão da crença na linguagem, que propagou um erro monstruoso] faça recuar o desenvolvimento da razão, que repousa nessa crença”. A nuance afirmativa, aqui, não quer justificar o erro da crença na linguagem, como se dissesse: já que não podemos mais corrigir tal erro monstruoso, então vamos nos virar com o que temos. Não é isso. Na verdade, ao usar o termo “Felizmente”, de modo afirmativo, ele quer nos dizer que não é mais possível voltar atrás a fim de corrigir tal erro, ainda mais mediante um repouso na crença querer fazer todo o desenvolvimento da razão recuar. Isso seria um contrassenso absurdo, precisamente diante da longevidade do caso, o qual se faz “tarde demais”. O elevado desenvolvimento da razão se propagou na história ocidental através da crença na linguagem. Dessa forma, a gramática formalizou os nomes e conceitos adequando-os às coisas com base nas verdades eternas (*aeternae veritates*); decorre disso o fato de a lógica partir de seus pressupostos de “igualdade e identidade” para construir os conceitos e depois os universalizar como legítimos representantes das coisas sem considerar as diferenças e “em diferentes pontos do tempo”. Por fim, a matemática passou a acreditar em medidas e grandezas, aplicando-as à natureza das coisas, cujos fundamentos foram aqueles princípios lógicos, no entanto, Nietzsche diz que “na natureza não existe linha exatamente reta, nem círculo verdadeiro, nem medida absoluta de grandeza”. Segue-se disso que não se deve remontar toda a historicidade com base em crenças, eis aí o tom de “Felizmente”.

É plausível essa observação nietzschiana em relação às medidas e grandezas matemáticas. De fato, se olharmos para o céu estrelado à noite, veremos estrelas como pontos cintilantes separados. Não há, necessariamente, nenhuma ligação entre ambas que caracterize uma linha reta, nem círculos exatos, logo, é o próprio homem, através do conhecimento racional, quem traça as linhas e figuras circulares mediante os cálculos geométricos. Portanto, não existem linhas e círculos a serem encontrados intrinsecamente na natureza, mas a serem construídos para efeito de estudos e organizações de dados contingenciais. Disso decorreu toda uma mudança de padrão de medida, de grandeza, de espaço e tempo. Tudo isso não deixa de

ser um dado criativo em vista do ponto de equilíbrio, mas existe a possibilidade do desequilíbrio em que as coisas ganham visão, conforme vimos anteriormente com Prigogine.

No crivo dessa mudança, tivemos os paradigmas da Física, isto é, antes, pelo modelo da física clássica de Isaac Newton, no século XVII, primava-se pela busca da verdade como exatidão adequada da teoria às coisas, mas, diante das observações científicas da teoria da Relatividade de Albert Einstein, desde 1905, percebeu-se a unificação de espaço-tempo com a condição de curvatura; mais adiante surgiu a mecânica quântica e tivemos o enunciado de Werner Heisenberg em 1927 com o “Princípio da Incerteza”, o que alicerçou o viés da probabilidade e não mais de verdades no sentido de adequações. Enfim, Nietzsche nos diz da verdade que é tão somente “Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos” (NIETZSCHE, 1983, p. 48). Esse dito é tomado como apoio pela concepção de linguagem pensada pelo movimento neopragmático para servir de base para a contingência criadora.

Richard Rorty (2007, p. 35) é um dos representantes mais influentes do movimento neopragmático da linguagem. Ele retoma a discussão acerca da linguagem, precisamente quando trata da contingência da linguagem, com base em Nietzsche, Wittgenstein e Donald Davidson, precisamente, este último na “disposição de abandonar a idéia [sic] de ‘natureza intrínseca’, da disposição de enfrentar a *contingência* da linguagem que usamos”. É-nos bastante plausível a inflexão rortyana no assegurar que a linguagem não deve ser pensada e nem usada como meio para se atingir um fim. A tradição metafísica usava o sentido de fim enquanto o *telos* almejado, então pensava e agia pela via demonstrativa de unidades essenciais intrínsecas, como se houvesse algo de essencial a ser descoberto e dado no mundo e nas coisas presentes. Ao contrário disso, a linguagem é uma criação dos seres humanos. Aqui, Rorty (2007, p. 35-36) nos diz: “só as frases podem ser verdadeiras, e de que os seres humanos criam verdades ao construírem linguagens com que enunciar frases”. Esse dito se complementa com a sua tese: “a verdade é uma propriedade das frases, já que a existência das frases depende de vocabulários e, já que os vocabulários são feitos por seres humanos, o mesmo se dá com as verdades” (2007, p. 53-54). Nesta mesma direção, a “teoria passageira” de Davidson mina a ideia de linguagem como meio para se atingir um fim. A condição de “passageira” é “porque precisa ser constantemente corrigida, para levar em conta os resmungos, gaguejos, incorreções verbais, metáforas, tiques, espasmos, sintomas psicóticos, flagrante estupidez, tiradas geniais e coisas similares” (RORTY, 2007, p. 42). Vale ressaltar que toda essa discussão condiz com a visão de linguagem do ponto de vista lógico-gramatical.

A concepção rortyana da linguagem funciona de forma holística e neopragmática, buscando superar o que ele chama de metafísica. Com isso, ele se apropriou da orientação heideggeriana de abandonar a metafísica à sua própria sorte. Falaremos sobre isso mais adiante. Então, o modo de dizer da nova linguagem, conforme Rorty, é: ‘tente pensar nisso desta maneira’, ou, mais especificamente, ‘tente ignorar as questões tradicionais visivelmente fúteis, substituindo-as pelas seguintes questões novas e possivelmente interessantes’ (2007, p. 35). A perspectiva rortyana é a valorização da arte poética e, mais precisamente, do romance na medida em que as descrições se detêm nas contingências da linguagem, nas pessoas e seus afazeres, e não nas teorizações conceituais. Dessa forma, ele retoma exemplos de poetas como Philip Larkin, entre outros, na retomada do romancista Proust, e diz o seguinte:

Assim, a lição que extraio do exemplo de Proust é que os romances são um meio mais seguro do que a teoria para expressar o reconhecimento que se tem da relatividade e da contingência das figuras de autoridade. É que, em geral, os romances concernem a pessoas – coisas que, ao contrário das idéias [sic] gerais e dos vocabulários finais, são evidentemente limitados pelo tempo, inseridas numa rede de contingências (RORTY, 2007, p. 187).

Contudo, a quebra mesma da tradição metafísica, na visão de Rorty (2007, p. 209), se deu com Derrida a partir do conceito de ‘*Différance*’⁶¹, ou seja, “o de pensar no fato de que ‘não existe um nome único’”. Este filósofo francês quer escapar de sua identificação com “algo grande – algo como a ‘Europa’, ou o ‘chamado do Ser’, ou o ‘Homem’ que marcou Heidegger. Convém ressaltar que não há uma contraposição peremptória ao pensar de Heidegger, pois este tanto deixou em aberto a possibilidade de ir adiante com o pensar o modo de o homem existir no mundo como um ser jogado⁶², quanto em pensar a questão do ser em relação ao nada em sua abertura, ou seja, só conseguiríamos distinguir uma coisa da outra se já dispuséssemos previamente da distinção entre ser e não-ser. Em todo caso, Derrida “não se interessa pelo ‘esplendor do simples’, mas pela inconstância do complexo. Não se interessa pela pureza e nem pela inefabilidade” (RORTY, 2007, p. 215). Ele deixa o leitor se deparar com ambiguidades,

⁶¹ Este conceito aparece em francês para caracterizar o pensar filosófico de Derrida, assim ele se distingue da palavra diferença, pois não existe em português uma palavra apropriada para traduzi-la. Diante disso, na edição brasileira intitulada *Gramatologia*, na nota em asterisco da Advertência, os tradutores dizem o seguinte: “Autorizamos a esta distinção, puramente gráfica e sem expressão fonética, a justificação que dá o Autor para a palavra *différance* (port, *diferência*), inventada por ele mesmo para distinguir-se de *différence* (port, *diferença*)” (DERRIDA, 2017, p. IX).

⁶² Essa condição de jogado diz respeito ao ser-no-mundo no sentido de transcender mundo; sobre isso, Heidegger faz um aprofundamento apropriado em *Introdução à Filosofia*, precisamente, a partir dos parágrafos 36s, quando trata de “Mundo como ‘jogo da vida’”.

fazendo proliferar várias interpretações possíveis, que permanecem em aberto. Assim, nunca se sabe o que virá depois, na medida em que ele se interessa pelos aspectos acidentais das palavras e desconstrói textos metafísicos. Derrida jamais usa o jogo de linguagem para distinguir entre fantasia e argumento, seguindo critérios existentes, e, segundo Rorty, ele ainda faz isso “porque está tentando criar a si mesmo pela criação de seu próprio jogo de linguagem, tentando não gerar outro filho de Sócrates, não ser mais uma nota de rodapé em Platão” (2007, p. 225). Ocorre que não se trata de repetição em busca de um termo primeiro no qual algo foi enunciado, pois isso seria epigonal, mas, conforme Gadamer (2011a, p. 508): “Compreender pela leitura não é repetição de algo passado, mas participação num sentido presente”.

A atitude derridiana de querer criar seu próprio jogo de linguagem é a marca de sua diferença perseguida, pois é sobre isso que Rorty apresenta a descrição de uma resposta dele à exigência de saída da fantasia ao considerar os argumentos. Assim, Derrida respondeu a Searle:

‘Sim, certo, nada a dizer contra as *leis* que regem essa problemática [do uso e da menção], a não ser para indagar sobre a questão da lei, e da lei do nome próprio no que concerne a esses pares chamados aspas. Digo (a eles e a você, meu amor): este é meu corpo em funcionamento; me ame, analise o *corpus* que lhe ofereço, que lhe estendo aqui neste leito de papel, diferencie as aspas dos cabelos, da cabeça aos pés, e, se você me amar o bastante, me mandará notícias. Depois me sepultará, para dormir serenamente. E me esquecerá, a mim e a meu nome’ (RORTY, 2007, [n. 35], p. 228.).

Disso resulta o caráter de uso da linguagem e o artista como autocriador de arte, bem como o poeta criador de novas linguagens, no dizer de Rorty, e acrescenta: “A concepção da história humana como uma história de metáforas sucessivas nos permitiria ver o poeta – no sentido genérico de criador de palavras novas, de moldador de novas linguagens – como a vanguarda da espécie” (2007, p. 52). Esse dito rortiano coalesce com a linguagem neopragmática em sua contingência criativa de palavras, metáforas, tanto no jogo de linguagem quanto no uso desse jogo. Com isso, abre-se a possibilidade de criação de mais um novo vocabulário sem a pretensão de suplantá-lo, porém um projeto somático do próprio homem como mais um instrumento metafórico que:

Quer apenas dar-nos mais uma redescritção das coisas, a ser guardada com todas as outras, mais um vocabulário, mais um conjunto de metáforas [...]. É que, de algum modo, tornou-se possível, no fim do século XIX, encarar a atividade da redescritção com mais leveza do que ela fora encarada até então. Tornou-se possível jogar com diversas descrições de um mesmo evento sem perguntar qual delas estava certa – ver a redescritção como um instrumento, e não uma afirmação de se haver descoberto a essência. Com isso, tornou-se possível ver um novo vocabulário não como algo que se supunha substituir todos os outros vocabulários, algo que afirmasse representar a

realidade, mas apenas como um vocabulário a mais, um projeto humano a mais, a metáfora favorita de uma pessoa (RORTY, 2007, p. 82-83).

Essa discussão rortyana se inscreve no âmbito da crítica à metafísica quanto ao conceito lógico de identidade, ou seja, a verdade era concebida na acepção de correspondência dos conceitos às coisas, perfazendo a adequação. Todavia, essa identidade se revelou contingente e Freud deu uma contribuição indelével quando destronou o eu consciente ao “exibir a extraordinária sofisticação, sutileza e inteligência de nossas estratégias inconscientes”⁶³. [...], nos ajuda a levar a sério a possibilidade de que não haja uma faculdade central, um eu central chamado ‘razão’” (RORTY, 2007, p. 73).

Entretanto, Gadamer resgata tanto o valor da metáfora quanto da escrita para a linguagem. Inicialmente, a escrita faz parte da essência da linguagem. Não se deve supervalorizar a fala em detrimento da escrita, mesmo que esta tenha surgido posteriormente àquele tipo de linguagem voltado para a oralidade, pois ambas podem ser passíveis de simulacros ou de um pensar verdadeiro. Em todo caso, Platão exagerou ao dizer que a escrita se mostra débil com relação aos discursos. Tal equívoco implicaria no desvalor das próprias obras dele ao terem sido escritas para a posteridade, inclusive com utilizações de alegorias, metáforas poéticas e tantos outros recursos linguísticos. Gadamer (2011a, p. 508-509) salienta que tudo isso de Platão é tão somente um “exagero irônico pelo qual procura dissimular sua própria obra literária e sua própria arte”. Ao que permanece velado, Platão foi um exímio poeta, ou melhor, trazia em sua arte de escrita um pensar eivado de poesia, embora ele dissimule nas entrelinhas. A força do poetizar pensante esteve sempre presente e constituiu o filósofo ateniense como um exímio escritor grego.

Por um instante, podemos nos deixar levar pela ilusão de que o discurso é potente e pode marcar épocas históricas, como foi o caso da *Sofística*. Nesse caso, havia um povo constituído pelo exercício da oralidade. Um exemplo disso é o outro caso do povo hebreu cuja oralidade perdurou por séculos até que algo viesse a ser escrito. Antes, no mundo grego, havia o cultivo da fala e argumentação. Esse modelo originário marcou os discursos da arte oratória, bem como

⁶³ Essa questão do “Inconsciente” foi um construto criado por Freud na tentativa de explicar a natureza das pulsões emocionais que agem no interior do ser humano, disso resultou a tripartição teórica no *Id*, *Ego* e *Superego*. De certo há uma teorização egocêntrica. Medard Boss (1979, p. 178) pontua que Freud bipartiu a personalidade humana em duas, uma consciente e outra inconsciente, quando na verdade o que existe é o ser humano integral, ou seja, “nós experienciamos a nós mesmos como personalidades integrais”.

os diálogos argumentativos; temos como exemplo disso os diálogos de Sócrates que só foram escritos pelos seus discípulos, dentre eles, Platão.

Por um lado, este filósofo ateniense fundamentou a dimensão da memória (*Mnemosyne*)⁶⁴, a qual é de origem mitológica, dando-lhe outra conotação de fundo dialético-racional na perspectiva de resgatar a recordação do conhecimento em vista do saber filosófico, mediante a teoria da reminiscência que funda o processo de anamnese (ανάμνηση), isto é, recordação. Isso demanda o fio condutor da maiêutica socrática enquanto ser parturiente da alma (*psiche*) do homem. Na discussão acerca do ensino da virtude no *Mênon*, ocorre a demonstração da anamnese no interrogatório que Sócrates fez a um escravo, apelando para a recordação de tudo o que já fora aprendido antes, em vidas passadas. Com isso, Platão (2001, [81c], p. 51) insere uma descrição poética acerca da imortalidade da alma referente ao procedimento da deusa da expiação *Perséfone*. Sobre essa recorrência, ele cita os poetas e, dentre eles, Píndaro. Do ponto de vista da linguagem, observamos a habilidade construtiva de Platão ao relacionar o radical “*Mne*” do nome *Mnemosyne* com o seu construto conceitual: recordação (*anamnese*); por conseguinte, percebe-se que o “*Mne*”, de memória (μνημος), fora introduzido no cerne do conceito teórico *ana-mne-se*. Aqui destacamos *ana* (ανά) e “*mne*”; a primeira se refere à preposição grega “de” e a segunda designa a memória⁶⁵; no momento em que ambas foram unidas, obtém-se a expressão: “*anamne*”, ou seja, a preposição indica a condição de proveniência de algo através da memória, como se disséssemos: do passado histórico de alguém, o psicanalista fez vir à tona experiências práticas positivas adormecidas na memória. No caso da demonstração acima, Sócrates fez o escravo rememorar os conhecimentos já aprendidos como um todo, mas apenas alguns dados vieram à lembrança. Mesmo com isso, não houve problematização; é tanto que o escravo é induzido a cair em aporias, de modo que Sócrates chama a atenção do discípulo Mênon para o devido aprimoramento do conhecimento, o qual passa pela ciência e atinge seu cume na reflexão filosófica de que a virtude não é algo passível de ser aprendida por via do conhecimento científico, mas é um bem de concessão divina no sentido da sabedoria:

[...] a virtude não seria nem por natureza nem coisa que se ensina, mas sim por concessão divina, que advém sem inteligência àqueles aos quais advenha. [...] como disse Homero ser Tirésias entre os mortos, dizendo sobre ele que *é como sábio entre os que estão no Hades, os outros são como sombras que se agitam*. Da mesma

⁶⁴ Cf. Capítulo. 1, [n. 27], p. 44.

⁶⁵ Tem por fundamento o radical grego “*mines*” que designa algo relativo à memória e provém do verbo grego “*mimnēskō* ‘lembrar-se, recordar-se’” (HOUAISS, 2001, p. 1938).

maneira, também aqui, um tal homem, por assim dizer, seria como uma coisa verdadeira ao lado de sombras, no que se refere à virtude (PLATÃO, 2001, [100e], p. 109).

A evocação ao poeta Homero é feita no sentido do conteúdo da verdade, pois o ser virtuoso conflui com o dizer da verdade que constitui a condição do sábio, ou seja, aquele que transpõe o conhecimento das ciências e adentra o caminho da solidão pensante⁶⁶, pondo-se no aberto da recepção do trágico libertador. Homero disse algo de Tirésias que, embora dispusesse do poder do conhecimento, o mesmo se imiscuiu de seguir as exigências da verdade quanto a decifrar os enigmas da Esfinge⁶⁷, hesitando em reflexões, conforme o relato do poeta Sófocles em *Édipo Rei*; talvez por temer a morte enquanto esteve com vida junto ao povo em sofrimento. Entretanto, uma vez se encontrando em outra dimensão, a da morte, ele agora é o sábio que vaticina verdades. Homero junta em seu poetizar vários elementos da vida e certos aspectos trágicos, ao tempo em que tece o diálogo entre os personagens envolvidos. Quando Platão fez a referência a ele na citação acima, trata-se da passagem, entre outras, que se encontra no Canto XI da *Odisseia*, no que diz respeito ao encontro do herói Ulisses (Odisseu) com o sábio Tirésias que lhe desvela veracidade sobre tudo o que se passava em seu reinado e dos desígnios futuros. Conforme Homero (2014, [146-151], p. 327), assim disse o sábio:

[...] ‘Não é um enigma o que me pedes. Fica atento: qualquer defunto que permitas se acercar do sangue há de pronunciar tão só verdades, mas quem afastes, sumirá imediatamente.’
Falou e entrou na moradia do Hades a âni-
ma-
psiquê do grão tebano, após vaticinar.

Por outro lado, aconteceu a ultrapassagem do caráter oral da fala e argumentação para a escrita, não obstante haja uma séria advertência quanto à tendência de perda de vista do exercício da memória. Trata-se, de certo, da descoberta da escrita. Platão nos reporta ao *Fedro* onde relata a história de Teute, chamado de demônio por ser muito inteligente e ter realizado muitas descobertas no campo das artes, desde a ciência dos números e suas aplicações

⁶⁶ No discurso *Do caminho do criador*, na primeira parte de *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche (1995, p. 77-80) apresenta a condição para a atividade criadora o ter de seguir o caminho da solidão, o encontrar-se consigo mesmo, tendo que enfrentar o pior dos inimigos que é o si mesmo e, depois, mais sete demônios, de forma que a criação tende a passar pelo perecimento, daí dizer: “Amo aquele que quer criar para além de si e, destarte, perece”, ou seja, o perecer do artista criativo para que a obra de arte apareça em seu vigor.

⁶⁷ Convém destacar a reflexão feita por Nascimento (2015, p. 305-307) em seu artigo na revista de filosofia *Aufklärung*, quando caracteriza a dificuldade de todo e qualquer conhecimento em face da necessidade de pensar o conteúdo da verdade, pois este “só é compreendido e só se explica no subentendido e pensado em reflexão sobre o sentido e não no dito com o fim de convencer e fazer aceitar”.

matemáticas; dentre todas, ele apresentou ao rei egípcio Tamuz a descoberta dos caracteres da escrita da seguinte maneira:

Aqui está, majestade, lhe disse Teute, uma disciplina capaz de deixar os egípcios mais sábios e com melhor memória. Está descoberto o remédio para o esquecimento e a ignorância. Ele a falar, e o rei a responder: Engenhosíssimo Teute, uma coisa é inventar as artes, e outra, muito diferente, discorrer sobre a utilidade ou desvantagem para quem delas tiver de fazer uso. Tal é o teu caso, como pai da escrita: dada a afeição que lhe dedicas, atribuis-lhe ação exatamente oposta à que lhe é própria, pois é bastante idônea para levar o esquecimento à alma de quem aprende, pelo fato de não obrigá-lo ao exercício da memória. Confiante na escrita, será por meios externos, com a ajuda de caracteres estranhos, não no seu próprio íntimo e graças a eles mesmo, que passarão a despertar suas reminiscências. Não descobriste o remédio para a memória, mas apenas para a lembrança. O que ofereces aos que estudam é simples aparência do saber, não a própria realidade. Depois de ouvirem um mundo de coisas, sem nada terem aprendido, considerar-se-ão ultra-sábios, quando, na grande maioria, não passam de ignorantões, pseudo-sábios, simplesmente, não sábios de verdade (PLATÃO, 1975, [274a-275b], p. 92-93).

A memória acontece em nosso modo de estar sendo no mundo. No homem, ela consiste no fundamento primordial do saber e, segundo Aristóteles, ela nos reenvia ao ente enquanto ente; este, por sua vez, corresponde ao ser quando o estagirita diz: “O ser se diz em múltiplos significados, mas sempre em referência a uma unidade e a uma realidade determinada” (ARISTÓTELES, 2015, [Γ, 2, 103b 30-32], p. 131). No decorrer da reflexão do livro Gama, a unidade e a realidade vai ganhar a caracterização de substância (*ousia*). Portanto, esta seria o ente propriamente determinado como aquele que subjaz e existe sempre, ou seja, compreende o núcleo da coisa enquanto *hipokeimenon*⁶⁸ e suas várias dimensões.

Em termos do pensar filosófico, significa dizer que não se trata de partir da experiência, mas sim da memória como sendo a prontidão inicial do pensar; segue-se disso o enunciado fundamental: γίνεται δ' ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις. “Nos homens, a experiência deriva da memória” (Cf. ARISTÓTELES, 2015 [A, 980b 28-29], p. 3). Essa é a tradução feita por Giovanni Reale em que a palavra experiência (ἐμπειρία) vem antes da memória (μνήμης), uma vez que ele percebe que a tônica do discurso aristotélico vinha problematizando a experiência na diferença entre o intelecto humano e o agir dos outros animais; o destaque recaía nas sensações, mediante o sentido da visão, até culminar na audição quando começa a aparecer a diferença peculiar nos homens; por conseguinte, no ser humano, a memória se caracteriza mais ainda pelo âmbito do saber, para além do uso comum das sensações apreendidas pelos órgãos dos sentidos. Em todo caso, a memória é compreendida enquanto a geratriz da

⁶⁸ Isso foi apresentado no Capítulo 2, [n. 34], p. 71.

experiência. Assim, quando o tradutor diz “deriva”, devemos entender como sendo algo que é gerado⁶⁹, tem sua proveniência ou se origina de uma instância mais ampla que é, de fato, a memória. O verbo gerar (γίγνεται) foi vertido por “gera” atribuído à memória como sendo a geratriz da experiência. Vale frisar, aqui, o modo de o grego experimentar a proveniência de algo e o dizer filosófico traz essa força do dizer na linguagem de tal maneira que podemos visualizar o dizer, pensando o dito a partir do olhar grego, da seguinte maneira: surge em seu por vir da memória (*mnemosyne*) a empiria (experiência) nos homens; tudo se passa como o experimentar a proveniência enunciada, de início, com o *ghignetai* (γίγνεται). Podemos observar que a ênfase é dada ao saber como ponto de partida para o pensamento. Isso se dá a partir desse *topos* aristotélico da memória, ou seja, o homem é convocado a ter de pensar o ente enquanto ente à luz da memória e não da experiência, pois ocorre uma diferença plausível de que os homens, além do uso dos sentidos da visão e audição, podem, também, produzir artes e argumentos acerca do porquê das coisas, diferentemente dos outros animais.

A ênfase dada ao ponto de partida da memória, como geradora da experiência, traz certa dificuldade. Uma delas é a maneira de entendimento da cultura ocidental, cujo caminho mais fácil convergiu para a experiência. Assim, as ciências foram erguidas através de métodos cujo fundamento fora retomado da máxima atribuída a Aristóteles de que todo o conhecimento deve partir do demonstrável lógico, e isso foi entendido no sentido da experiência. Neste caso, os cientistas modernos têm razão, mas apenas em parte, pois eles produziram um desvio que limita aquela máxima tão somente ao “conhecimento” objetivável, mas, se a experiência, como nos disse Aristóteles, provém da memória, como fica o caso do conhecimento apenas firmado na pura experiência? A resposta fundamental do filósofo é que a experiência pressupõe o saber mais amplo, o qual aponta para o porquê e não apenas para o como funcionam as coisas, ou seja, trata-se do tipo de saber que conhece o princípio fundante e o *telos* de uma obra. Tal conhecimento não fica restrito apenas ao calculável, ao demonstrável, mas busca saber da necessidade imperiosa de algo. Uma outra dificuldade é que o ponto de partida da memória tem que encarar a acusação de ser um modo de pensar metafísico e, conseqüentemente, é tido como ineficaz e desprezível, podendo ser descartado enquanto inoperante, confundido com uma mera especulação para além do plano físico, como se fosse um pensar teosófico acerca de uma

⁶⁹ Este sentido aparece na tradução inglesa de Leonel Vallandro, a saber: “Nos homens, a memória gera a experiência” (ARISTÓTELES, 1969, [I, 980b 27-28], p. 36). O ponto de partida da memória mostra que ninguém vai ao campo de pesquisa, sem o pressuposto do que vai pesquisar e/ou experimentar.

entidade transcendente de cunho meramente espiritual, ou seja, com isso, confunde-se filosofia com teologia.

Diante disso, convém pontuar que há uma diferença entre conhecer e saber. O conhecimento converge mais para o campo das ciências empíricas, enquanto o saber diz respeito ao conteúdo da filosofia, a qual fora nomeada decerto por metafísica que urge ser repensada. Neste caso, reportamo-nos ao artigo de Nascimento (2016, p. 36) em seu dizer: “o termo “metafísica” serviu de recurso para alguém categorizar o conteúdo do próprio conhecimento filosófico, mas não já e necessariamente para assegurar a compreensão de tudo o que este conteúdo do saber filosófico tem a comunicar em seu significado fundamental”. Esse dito vem a calhar com o enunciado de Aristóteles acerca do filosofar em função do conteúdo do saber e não apenas para alguma finalidade prática; segue-se disso a ênfase dada ao trabalho das ciências, embora não sejam superiores à filosofia. Entretanto, o conteúdo desta tende a passar pela crítica moderna vinculada ao conhecimento científico, de forma que a questão do ser, da verdade, entre outras, seja recusada e jogada pejorativamente para o âmbito da metafísica. Heidegger retomou essa crítica para posicionar a tarefa indicativa do ter de enveredarmos pelo âmbito do pensamento. A rigor, não há uma divergência absoluta entre ciência e metafísica. Com isso, o mais conveniente é buscar tecer uma conexão entre ambas como assinala Nascimento: “primordialmente não se consegue assegurar separação entre metafísica filosófica e ciência. Por isso, em lugar de investida nesta cientificidade, importa mais que se investigue a existência de interdependência entre ciência e metafísica” (2016, p. 42) e, com efeito, a crítica à metafísica, que parte de certas correntes de pensamentos modernos, não consegue explicar a dubiedade própria do saber que se biparte em conhecimento filosófico e científico, para dizer com Nascimento em sua conclusão: “é numa ambivalência que reside o essencial de tal saber: coexistência de ‘razão intuitiva’ (‘inteligência’) e demonstração teórica (‘ciência’)” (2016, p. 54). Trata-se de buscar a superação dos positivismos e neo-positivismos que têm grassado nas ciências, cujo desvio obscuro se detém na crítica à metafísica e, consequentemente, na falácia do “fim da metafísica” que perde de vista a tarefa do pensamento.

Na retomada do *topos* da memória, isso deve indicar o modo filosófico de pensar diferente das demais ciências que se detém apenas no puro objetivável. Quando se pergunta ao físico acerca do que vem a ser a realidade, por exemplo, sua resposta sempre se deterá no como metódico das ciências. O fundamento plausível é o plano do calculável e dos instrumentos fabricados para a observação. Com isso, a realidade passa a ser vista desde o âmbito das coisas

sensíveis e ganha abrangência com os recursos tecnológicos da robótica, isto é, com o uso do microscópio, do telescópio e sondas espaciais; tudo, porém, restrito ao mensurável em que a medida é abstraída dos seus projetos e cálculos e aplicada à matéria observada como objeto dado e, mesmo que se deparem com algo ainda inobservável, a mesma fissura converge para ter que detectar o ponto finito das coisas; a delimitação material, assim como ocorre com algo que, atualmente, chamam de “matéria e energia escura” e que se supõe presente no universo, ainda não percebida. No que diz respeito ao pensar filosófico, a memória indica o campo do saber acerca do ente enquanto ente em sua totalidade de desvelamento-velamento, principalmente este último em seu caráter de ocultação e que quase sempre o deixamos cair no esquecimento, detendo-nos apenas aos entes concebidos como meros objetos. Esse decair é o que Heidegger denominou de metafísica da subjetividade moderna detida nos entes apenas calculáveis.

Ora, se no homem a memória consiste no âmbito sapiencial de onde provém a experiência, na concepção de Aristóteles, então, ela vai se constituir mediante o aprendizado na realidade do ente enquanto ente; por conseguinte, o filósofo grego se manteve firme no elemento inicial do ser na sua inteira confiança no desvelado, segundo o dizer de Parmênides, como vimos no primeiro capítulo; além do mais, Heráclito esteve sempre se firmando no *logos* e exigindo o nosso manter-se firme nele, pois tanto se desvela como se oculta. O dizer da linguagem deve primar pelo pensamento do ser em sua unidade cuja medida deve corresponder a ele mesmo em seu aparecer-desaparecer. Na tentativa de pensar a realidade, foi que Aristóteles a denominou substância (*ousia*), segue-se disso o seu pensar à luz da *physis*. Heidegger explicita a *ousia* como sendo um sítio, uma quinta que nos sitia e dá guarida, proteção, vida e projeção destinamental. Mais adiante vamos ver Hölderlin nomear a natureza como a grandiosa geratriz de tudo, como instância divina que tudo cria.

O ente privilegiado que compreende memória somos nós mesmos, precisamente, por meio do nosso corpo em ação. De início, Bergson faz uma distinção plausível ao tratar dos dois tipos de memória: a imagética e a de ação, isto é, entre o hábito de aprender por repetição e aprender como imagem-lembrança que serve para a representação⁷⁰. O exemplo dado é sobre

⁷⁰ Esses dois tipos de aprendizagens apontam para um problema de saber em que medida alguém está a dizer algo a partir de si mesmo ou se é de outrem. O desvelamento disso pode se dar mediante amplo diálogo e perseguir as ideias em suas múltiplas nuances, embora devamos considerar que algo pode permanecer escondido por motivos diversos.

aprender uma lição de cor mediante o exercício da leitura. Aqui aparece o viés da linguagem escrita.

Estudo uma lição, e para aprendê-la de cor leio-a primeiramente escandindo cada verso; repito-a em seguida um certo número de vezes. A cada nova leitura efetua-se um progresso; as palavras ligam-se cada vez melhor; acabam por se organizar juntas. Nesse momento preciso sei minha lição de cor; dizemos que ela tornou-se lembrança, que ela se imprimiu em minha memória. [...] A lembrança de determinada leitura é uma representação, e não mais que uma representação; diz respeito a uma intuição do espírito que posso, a meu bel-prazer, alongar ou abreviar; [...] Ao contrário, a lembrança da lição aprendida, mesmo quando me limito a repetir essa lição interiormente, exige um tempo bem determinado, [...] portanto não se trata mais de uma representação, trata-se de uma ação. [...] ela faz parte de meu presente da mesma forma que meu hábito de caminhar ou de escrever; ela é vivida, ela é ‘agida’, mais que representada; (BERGSON, 2010, p. 85-88).

No cerne desta citação, percebe-se como ocorre o processo de exercício da memória pela via da escrita. A visão ganha importância para a leitura, o que antes pertencia à audição para a oralidade. Em todo caso, ressaltamos que a escuta é condição *sine qua non* para a ausculta do que está sendo dito no texto escrito com o qual deve acontecer o diálogo. Enfim, o que é dito no texto configura a essência da linguagem, embora esteja subentendido, enquanto convocação, à reflexão acerca do seu sentido, ou seja, exige a ação de farejar ideias⁷¹. Talvez na tentativa de experimentá-las e fazer experiências com o pensamento.

Além dos dois tipos de memória acima, Bergson trata da memória pura que ele a chama de espírito. Este é compreendido a partir da ação do nosso corpo e não mediante a razão absoluta que trabalha com a conceituação apenas no nível representacional. Bergson transcende o limite da representação quando distingue entre imagem-lembrança guardada na memória, e que posso evocar num dado instante, das imagens perceptivas concretas que dependem da nossa ação no tempo e, que, mesmo sendo uma lembrança, podemos utilizar o tempo para reproduzi-la na medida em que se encontra no interior da memória. É interessante o fato de Bergson chamar a atenção para uma diferença de natureza e, na reflexão filosófica, dizer que existe a memória pura, bem como a lembrança pura, que independem de imagens perceptivas das coisas dadas e de localizações no cérebro.

⁷¹ Riobaldo nos diz: “O senhor concedendo, eu digo: para pensar longe, sou cão mestre – o senhor solte em minha frente uma idéia [sic] ligeira, e eu rastreio essa por fundo de todos os matos, amém!” (ROSA, 1986, p. 8). Tal perseguir uma ideia ganha ênfase filosófica, segundo Scarlett Marton (2014, p. 139), em referência aos textos de Nietzsche, quando diz: “querer fazer experimentos com o pensar encontra tradução em perseguir uma ideia em seus múltiplos aspectos”.

O homem é um ser de fala e o nosso corpo se move no âmbito da linguagem, na medida em que a linguagem compreende palavra, fala, gestos, acenos, simbolizações, imagens. Para Bergson, o todo do nosso próprio corpo é apreendido como sendo imagem. Para o nosso intento, dizemos que o nosso ser existencial no mundo mora na linguagem. Logo, não apreendemos apenas imagens e linguagens como expressões exteriores das coisas circundantes, mas nos compreendemos enquanto seres pensantes, dialógicos e atuantes; onde quer que estejamos no espaço-tempo que abrange o estado de vigília ou onírico, deparamo-nos com a linguagem e suas formas de uso. Segue-se disso o poder que temos de distinguir entre ser e não-ser das coisas na “circumundanidade”. Esse distinguir entre o que algo é em seu aparecer e não-é caracteriza a nossa relação com o ser, o qual não é uma simples palavra vazia de sentido, pois, “Como então poderíamos constatar que um pretense ente, em dado lugar e tempo, não é, se não soubéssemos, de antemão, distinguir claramente entre Ser e não-Ser?” (HEIDEGGER, 1999b, p. 105) assim, a linguagem tem o poder de agir em nós e, sobre isso, o pensador arremata:

Ainda que tivéssemos mil olhos e mil ouvidos, mil mãos e mil outros sentidos e órgãos, se, porém, a nossa Essencialização não consistisse no poder da linguagem, permanecer-nos-ia fechado e vedado todo ente: o ente, que nós mesmos somos, não menos do que o ente, que nós mesmos não somos, (HEIDEGGER, 1999b, p. 109).

Pensar a linguagem em seu vigor de ser diz respeito a nós mesmos na medida em que somos perpassados por ela. Em tudo o que pensamos e dizemos, a questão do ser se faz presente, mesmo que o verbo “ser” não apareça conjugado numa oração, ou melhor, mesmo que um “é” não apareça, ainda assim ele se faz presente-ausente, conforme nos diz Heidegger em *Introdução à metafísica*. Nós só conseguimos diferenciar uma coisa de outra porque temos presente a diferença entre o ser e o não-ser de algo; sem essa capacidade de distinguir, não teríamos linguagem e muito menos pensaríamos de forma racional, ou seja, confundiríamos tudo. Quando digo que uma coisa é e, simultaneamente, a diferencio de outra coisa, isso ocorre porque aquilo que digo que é, é diferente da outra, que também é em si mesma diferente daquela. Segue-se disso o fato de dizer o ser de algo e o não-ser de um outro na sua diferença. Trata-se, aqui, de caracterizar o ser que se move no entre e podemos dizê-lo a partir da linguagem originária, pois ele não se limita à simples separação; na verdade, ele é a quietude. A palavra diferença⁷² encontra fundamento plausível em alemão, a saber: *Unterschied* é o

⁷² O termo diferença foi muito importante para Darwin em suas pesquisas nas ilhas de Galápagos. É interessante que o diferenciar não designava o totalmente distinto. O inseto que se adaptava ao meio ambiente conseguia sobreviver, então, trata-se de se inserir no meio, no entre, mantendo sua própria diferença sem se misturar. A título de indicação de leitura, essa abordagem esclarecedora aparece no livro de Jostein Gaarder: *O Mundo de Sofia* em seu subcapítulo: “... um barco carregado de genes navegando pela vida”.

construto da palavra di-ferença que foge do uso comum habitual; significa o entrecorte enquanto a dimensão de intimidade que unifica mundo e coisa sem se misturarem, mas “onde o íntimo, mundo e coisa, puramente se distingue e permanece distinto” (HEIDEGGER, 2004a, p. 19).

A noção de quietude nos provoca, pois o que entendemos por quieto, por estar em repouso? Nós geralmente entendemos que o quieto é aquilo que está definitivamente parado, não se movimenta, logo não entoa e nem soa, ou seja, não emite sons de fala. Essa é uma visão comum. O problema é que ficamos presos aos polos; de um lado, a falta de movimentação e de outro, o movimento, isto é, um sendo o diverso do outro. Acontece que essa dita “falta de movimentação” aparece como algo de superfície no “está pousada”, sendo que o repouso indica o quieto (o mundo e a coisa) escondido para vir à fala. Portanto, “o repouso movimenta-se muito mais do que um movimento e tem muito mais movimentação do que qualquer moção” (HEIDEGGER, 2004a, p. 23).

A linguagem nos dá poder de distinguir, senão como o homem nômade e/ou sedentário, na origem do seu estar sendo no mundo, conseguia distinguir um animal, que hoje chamamos de leão, de uma serpente sem os confundir? Previamente a linguagem já lhe concedia o poder de configurar o ser de cada um, do não-ser do outro, diferente. A imagem fala de algo constitutivo, ou seja, remete à proveniência de algo imagético; de algo gestado do imo do pensamento. A imagem de algo nos afeta. Ela configura algo em seu perfil, seu brilhar para a nossa capacidade de apreensão. Diante dessa premissa, dizemos que percebemos algo. É mister compreender que a imagem possui o seu referencial desde onde provém. Mesmo se pensássemos acerca do Nada, há forte tendência perspicaz de buscar certa imagem configuradora como se fosse o vazio, contudo esse vazio configura apenas a ausência de alguma coisa dada e não é suficiente para trazer-nos o perfil do Nada. Este possuiria sua própria imagem impensada. Assim acontece com o amor, a liberdade, a memória, o espírito, a vida, o espaço, o tempo e tantas outras realidades intangíveis.

Na leitura bergsoniana, o filósofo explicita a concepção de imagem em dois campos: o passivo e o da ação. No primeiro, apenas recebemos as configurações imagéticas enquanto que, no segundo, agimos: selecionamos ou escolhemos certas imagens e não outras. Ora, se chamamos anteriormente a imagem de linguagem e também esta configura o âmbito onde reside a memória pura que é o espírito, então a imagem ganha uma caracterização ampla e não se

limita às imagens de coisas e realidades particulares, e sim tais imagens seriam integradas no campo dimensional da linguagem. Quando digo que vou à casa de alguém para encontrá-lo, não se trata apenas de um lugar receptáculo, mas sim da própria pessoa em si mesma, na morada dela que é seu próprio corpo, sua imagem acolhedora ou não acolhedora. Essa noção de memória pura constitui o enigma bergsoniano.

No *Fedro* de Platão, aparece o problema gerado por Teute, na medida em que ele supervalorizou seu achado da escrita em detrimento do exercício da memória; tal descoberta o encantou parecendo um remédio para curar algo que parecia um mal e, provavelmente, grassava há muito tempo, qual seja, a ignorância e o esquecimento. Platão enfrentou ambos do ponto de vista da saída do estado de completo torpor, passando pela opinião (dóxa), a ciência (episteme) até atingir o verdadeiro conhecimento da filosofia. Disso resultou a construção da ciência dialética para a formação do homem. Aquela sobre-elevação teutiana da escrita precisava ter ido além dos meros caracteres e ser fundada na linguagem como possibilidade de vigorar o exercício da recordação (memória), ou seja, como forma de favorecer a retomada da memória da tradição para as gerações futuras; no sentido de mostrar a essência da linguagem em sua soberania e que traz consigo tanto a memória histórica de um povo como a escrita. É sobre isso que já havíamos enunciado anteriormente. Gadamer resgata a linguagem da escrita em seu valor essencial quando parece ser algo de secundário; diz ele: “Mas o fato de que a linguagem possa ser escrita não é de modo algum secundário para a essência da linguagem. Ao contrário, essa possibilidade de ser escrita repousa sobre o fato de que o próprio discurso participa da idealidade pura do sentido que se comunica nele.” (GADAMER, 2011a, p. 507-508). Então, a escrita liberta a língua da simples condição de fala com seus resíduos sentimentais, trazendo o dito no texto a ser interpretado desde a sua exegese contextual até sua culminação na hermenêutica interpretativa. No processo evolutivo da história dos povos e suas línguas, a escrita sedimenta-se pelas pinturas rupestres e vários outros recursos simbólicos até culminar nas multiplicidades de escritas.

Há uma crescente dificuldade em lidarmos com o uso da linguagem quando se trata de pensarmos algo. A linguagem que dispomos já é marcada pelo viés das apropriações conceituais e inversões de conceitos a serviço das tematizações, ou seja, impera o aspecto lógico-gramatical da linguagem. Destarte, Heidegger se deparou com a dificuldade de prosseguir na discussão de *Ser e Tempo* acerca do sentido do ser, na medida em que a questão envolve o homem e este passou por uma analítica existencial, mas tendo que sempre contornar a acepção de

subjetividade da linguagem metafísica. Segue-se disso a dificuldade de pensar e dizer algo da “clareira do ser”. Então, acompanhemos o seguinte dizer:

A tarefa de repetir e acompanhar, de maneira adequada e suficiente, este outro pensar [a clareira do ser] que abandona a subjetividade foi sem dúvida dificultada pelo fato de, na publicação de *Ser e Tempo*, eu haver retido a Terceira Seção da Primeira Parte, *Tempo e Ser* [...]. Aqui o todo se inverte. A seção problemática foi retida, porque o dizer suficiente desta viravolta fracassou e não teve sucesso com o auxílio da linguagem da Metafísica (HEIDEGGER, 1979b, p. 156).

O problema cresce com o ter de superar a linguagem metafísica, mas ela sempre volta à tona até mesmo pelo viés do ter que usarmos a linguagem lógico-gramatical. Não temos como saltar dela como se pudéssemos sair do nosso próprio corpo. Em todo caso, o prosseguimento nela exige sempre um contornar na maneira de dizer algo a fim de tecer a diferença ôntico-ontológica do ser que nós mesmos somos em face da subjetividade, tendo em vista a possibilidade de pensarmos o “ser sem o ente” sem considerar a metafísica, ou seja, sem projetarmos o ser como algo transcendente, absoluto, divino, pois Heidegger adverte: “Mas uma tal consideração impera ainda mesmo na intenção de superar a metafísica. Por esta razão trata-se de deixar de lado a idéia [sic] da superação da metafísica e de abandonar a metafísica a si mesma” (1979b, p. 270-271).

Dessa última parte do enunciado, a saber, “abandonar a metafísica a si mesma. ”, surgiu um fundamento para todo o movimento pragmático com a crescente crítica à metafísica, bem como por parte de várias outras correntes de pensamento. Aconteceu o fenômeno da chamada crise de infinitismos do pensamento metafísico baseado em postulados infinitistas, isto é, projeções futuristas configurando utopias a exemplo de modelos de sociedades irrealizáveis, de distribuição de renda com uma população enquanto mera promessa enganosa; a esse tipo de ilusão se aplica o dizer nietzschiano de que tudo não passa de “Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos”, na medida em que tudo isso condiz com a crença no conhecimento racional predominante.

A perspectiva que surge, agora, é a de abandonarmos a metafísica à sua própria sorte, ou seja, não nos ocuparmos da mesma e ter de “pensar o ser sem o ente”. Como isso é possível, mesmo usando a linguagem que dispomos de forma contornável? A resposta plausível que Heidegger nos dá se encontra em sua conferência intitulada *Sobre a Essência da Verdade*, quando o pensador explicita a relação de velamento-desvelamento a ser pensado em sua

totalidade. A noção de “totalidade” aparece de forma elucidativa nessa conferência quando surge a interrogação sobre “o que é o ente enquanto tal em sua totalidade?” (Cf. HEIDEGGER, 1979c, p. 143). Por totalidade, devemos pensar o ente no sentido de seu todo que compreende o seu aparecer como desvelado e velado simultaneamente. Por isso, a noção de totalidade não é um mero conceito e muito menos uma soma aritmética de entes objetivados. A explicitação disso está na relação entre a essência da verdade e verdade da essência, em que se dá a errância mediante a qual o homem se detém no ente desvelado e dissimula o velamento do mesmo, perfazendo o esquecimento da totalidade do ser como um todo.

Em verdade, implementar essa tentativa de pensar o todo perfaz uma reviravolta linguística no sentido da compreensão em sua diferença ontológica para com o “entendimento” (posse, domínio de conhecimentos). A indicação de “pensar o ser sem o ente” nos coloca em situação complexa. De um lado, podemos até conceber que é possível pensar o ser sem partir do ente como se fosse uma coisa ou nós mesmos. Tal incursão é legitimamente plausível, pois, se partirmos do ente, jamais chegaremos à compreensão do ser, já que o próprio Heidegger, com toda a analítica existencial, jamais conseguiu atingir o ser como tal; ele mesmo reconhece isso e nos adverte. Doutro lado, o mais difícil, será nos deter em pensar o próprio ser como tal. Ao retomarmos a discussão de quando Heidegger enunciou que “A linguagem é a casa do ser”, ele deixa claro que nessa casa, onde o ser habita, também se encontra o homem; este, por sua vez, apenas recebe a doação do ser e a recepção deste passa a ser dita como uma oferta do homem de volta ao ser, tudo isso por meio da linguagem, perfazendo a relação entre ambos. Isso está sendo dito pelo pensador enquanto ele está pondo os dois na casa da linguagem e o homem oferece sua capacidade de pensar e falar. No entanto, a exigência enigmática é sobre pensar, tão somente, o ser. É aqui que a coisa se complica e Heidegger depois vai se deter no que ele chamou de *Ereignis*⁷³, o qual Ernildo Stein o traduz por “acontecimento-apropriação” na tradução da conferência *Tempo e Ser* de 1962. Este termo *Ereignis* é bastante sugestivo, pois ele já aparecera, fundamentalmente, na outra obra máxima intitulada: *Contribuições à Filosofia: Do acontecimento apropriador*. Isto é: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, de 1936-38. Nesta obra, o pensador se detém em pensar justamente o ser. Veremos isso mais adiante no sentido da dobra do ser e ente. Por fim, a essência da linguagem encontra seu solo

⁷³ Na explicitação de Marco Antônio Casanova, trata-se de um termo que se diferenciou do sentido comum de ‘acontecimento’, de forma que ele veio ser usado por Heidegger “na linguagem posterior à virada (*kehre*), o acontecimento da apropriação do homem de si mesmo enquanto ser-aí” (Cf. HEIDEGGER, 2003, [n. 1], p. 201).

discursivo na ausculta do silêncio, ou seja, “*A possibilidade do silêncio é, pois, a origem e o solo da linguagem*” (HEIDEGGER, 2007b, p. 119).

3.2 O DESVELAMENTO DA ESSÊNCIA DA LINGUAGEM EM HEIDEGGER E HÖLDERLIN

Ao longo do percurso da nossa investigação, vimos que a noção de verdade ganhou o caráter de desvelamento, o que é próprio da acepção grega de *aletheia*⁷⁴, embora esta tenha permanecido impensada desde os primeiros pensadores e os filósofos gregos, bem como o pensamento medieval que a retomou apenas no conceito de verdade (*veritas*) e o trasladou para a forma do pensamento ocidental, atingindo todo o modo de pensar moderno e contemporâneo. Enfim, apenas na contemporaneidade, tivemos um vislumbre de retomada da acepção grega da verdade (*aletheia*) no sentido de pensá-la como desvelamento, a partir da repetição originária pela busca do impensado por Heidegger.

No intento de busca por esse impensado que condiz com o mundo experiencial grego, concebido a partir do ente primordial da *physis*, *logos*, *einai* e tantos outros conceitos fundamentais, os quais não podem ser vivenciados em nossa atualidade, é que, na retomada deles, hoje, corremos o risco de tratá-los como meros conceitos vazios à espera de uma avalanche de explicações e contornos linguísticos. No entanto, vigora a força de pensamento desde aquele impensado na exigência de desvelamento prospectivo. De antemão, observamos que a linguagem aparece não só como expressão gramatical, mas também como abertura de mundo no qual habitamos. Daí dizer do trazer o nosso mundo à fala.

No corroborar a questão do ser, que se diz de diversas formas e nenhuma o diz de modo delimitado, esse próprio ser não se limita a uma *mônada*. É tanto que cada pensador, cada filósofo, na medida em que enceta sua discussão temática, o faz na perspectiva da abertura, mesmo utilizando-se de conceitos da linguagem lógico-gramatical. Por mais que alguém pretenda superar a metafísica, vê-se enredado nela. Assim, vimos anteriormente Derrida com seu conceito de *différance* e, mesmo que enverede pelos caminhos da pura linguagem, a perspectiva é a de deixar em aberto, pois não há como apreender isso que perfaz o impensado

⁷⁴ Cf. Capítulo 1, p. 38.

sobre o qual não temos poder de dominação; trazemos aqui, a título de exemplo, a experiência de Antonin Artaud acerca do ‘impoder’ do pensar, quando Derrida diz:

Trata-se aí de uma leitura – aliás admirável – do ‘impoder’ [...] ‘essencial ao pensamento’ [...] ‘Como que tocou, contra vontade e por um erro patético de onde resultam os seus gritos, [de Artaud] o ponto em que pensar é sempre já não poder pensar ainda: ‘impoder’, segundo a sua expressão, que é como essencial ao pensamento...’ (2014, p. 251).

Esse “impoder” do pensar se relaciona com a vida que, por um instante, nos vemos nessa condição, mas que não é absoluta. Trata-se da relação entre sofrer e pensar. Essa relação é conturbada pela dificuldade que temos de pensar durante a nossa estadia no acontecer da situação de sofrimento, resultando no “impoder” segundo Derrida, mas temos de considerar que tal relação, caracterizada pelo “entre”, consiste em nossa existência e, no desvelamento do sofrer que aparece, também se encontra velado algo a ser pensado, isto é, o impensado que se retrai. A outra forma de pensar é o desvio para o âmbito do espírito como quis Hegel sem partir da vida, ou seja, pensamento pensando pensamento; dar-se aqui o percurso da especulação representacional. Quando Artaud se põe a pensar, ele encontra fundamento no pensar nietzschiano que desconfiava de todo e qualquer pensamento que não exercita o corpo. Então, aquele tipo de pensar espiritual significava um escândalo para Artaud. Diante disso, Blanchot apud Derrida (2014, p. 253) diz de modo esclarecedor: “aprendemos o que não conseguimos saber: que o fato de pensar só pode ser perturbador; que o que está para pensar é no pensamento o que se desvia dele e se esgota inesgotavelmente nele; que sofrer e pensar estão ligados de uma maneira secreta”.

Tomamos como ponto de partida essa reflexão para caracterizar o impensado a partir de nossa própria existência no mundo. Dizíamos acima que o impensado se mantém em vigor. Segue-se disso que poderemos ser conduzidos por ele sem que o percebamos de imediato e, em geral, ficamos sem ter uma tal visão, pois, mesmo que a visualizemos, hesitamos, porque nos movemos na petição de princípios, de provas, de certezas próprias da maneira de pensar calculadora da nossa formação cultural. Todavia, faz-se necessária a meditação a partir da condição de travessia em que nos encontramos. Heidegger a chama de *o entre*, ou seja: “O repensar do ser⁷⁵ emerge desse ser como o entre, em cuja essenciação autoclareadora os deuses e

⁷⁵ Essa é uma forma arcaica do nosso português, utilizada pelo tradutor para verter os termos alemães ‘Sein’ e ‘Seyn’, criados por Heidegger para marcar a diferença com as acepções metafísicas (Cf. HEIDEGGER, 2015b, [n. 3], p. 6).

o homem se re-conhecem, isto é, se decidem quanto à sua pertinência. [...] aquele elemento único e abissal, no qual se decide algo singular da história” (2015b, p. 413). Esse “entre” não tem nada a ver com *a priori*, nem com entes presentes no mundo e muito menos com o ente supremo da metafísica como absoluto universal e vazio. Trata-se do mundo existencial em que estamos sendo e aponta para a transcendência do nosso próprio acontecer no mundo, sem que este seja deixado para trás, isto é, sempre somos convocados a nos pôr a caminho de superação de nós mesmos enquanto um ser de transcendência de mundo, e, com efeito, compreendemos ser.

Pensar no âmbito desse elemento abissal, isto é, do entre, traz à tona a relação do ser e o nada cuja tonalidade afetiva que nos posta diante deles, precisamente do nada, é o fenômeno da angústia libertadora. A angústia, segundo Heidegger, é “O modo de abertura em que a presença é colocada diante de si mesma” (1995a, [§ 39], p. 245). Se há tantas outras disposições afetivas, por que Heidegger elegeu “A disposição fundamental da angústia como abertura privilegiada da pre-sença”? (1995a, [§ 40]). De certo, ele se ocupou com a questão do ser e o sentido deste. Para expor essa questão, o pensador elegeu a *pre-sença* (*Da-sein*) como ente privilegiado de sua interrogação; decorreu disso o fazer uma *analítica existencial* para mostrar o nosso próprio modo de ser.

O fenômeno da angústia foi escolhido porque caracteriza a diferença ontológica, na medida em que nos diferenciamos dos demais entes. Por um lado, os entes simplesmente dados (*Vorhandenheit*) e, por outro, os entes à mão ou ferramentas fabricadas pelo homem (*Zurhandenheit*). Cada um destes é marcado pelo caráter de serventia e confiabilidade, ou seja, possui seu próprio ser. O nosso modo de ser deve, porém, ser concebido na condição do tempo como ‘cura’ (HEIDEGGER, 1995a, [§ 39], p. 243), isto é, “A cura como ser da pre-sença”. Em *Ser e Tempo* Heidegger ([§ 42], p. 263-264) retoma a fábula de Hígino para caracterizar o modo de ser do homem como um ser histórico no mundo e temporal, isto é, a essência pré-ontológica do homem se dá como cura, proveniente da terra e tem seu ser enquanto durar.

A disposição da angústia deve ganhar uma caracterização ontológica com relação ao nosso modo de ser existencial. Há muitas outras abordagens sobre tal fenômeno. Na nota de rodapé de número 66 do § 40 de *Ser e Tempo*, que trata diretamente da angústia, Heidegger mostra o tratamento dado pela visão teológica, a qual associou a angústia com o temor, daí a visão de Santo Agostinho e depois a de Lutero, mais ainda, a de Kierkegaard, embora este tenha

permanecido preso ao “contexto teológico de uma exposição ‘psicológica’ do problema do pecado original”. Isso aparece na obra fenomenal deste filósofo dinamarquês, a saber, *O Conceito de Angústia* (1844), mas também aludimos à visão científica de Sigmund Freud que interpretou a angústia como um estado doentio da “Neurose de Angústia”⁷⁶.

O *topos* da angústia em Heidegger é o de que ela é constitutiva de nossa *pre-sença* no mundo. Aquela disposição afetiva abre a possibilidade de visualizarmos o nosso próprio ser no âmbito do “*ser-livre para a liberdade de assumir e escolher a si mesmo*” (HEIDEGGER, 1995a, [§ 40], p. 252). A questão é sabermos o “com quê” a angústia se angustia. O próprio Heidegger responde: “o ser-no-mundo”.

A angústia não se confunde com o temor, pois este provém dos entes presentes no mundo e podem nos ameaçar. Com isso, fugimos ou nos desviamos como meio de nos proteger. Entretanto, há um outro tipo de ameaça mais difícil de ser apreendido e faz com que nos desviemos de nós mesmos, de certo, a “de-cadência” (HEIDEGGER, 1995a, [§ 40], p. 249). Esse segundo tipo de desvio, Heidegger o chama “fuga’ de si mesmo o fato de a *pre-sença* decair no impessoal e no ‘mundo’ das ocupações” (HEIDEGGER, [§40], p. 249). Convém-nos frisar que “de-cadência” não tem nada a ver com ruína, assim como dizemos de uma sociedade que está decadente, arruinada, ou de alguém que caiu em situação de miséria, penúria, decadência. O “de-cair” deve ser compreendido como “fuga de si mesmo”, o que caracteriza um desvio que nos impede de assumir o nosso próprio modo de ser e de pensar o sentido do “*ser-livre para a liberdade*”. O nosso modo de estar sendo no mundo é marcado no cotidiano pelo constante decair nas ocupações, nos afazeres. Tudo isso condiz, também, com a labuta diária na preocupação com a sobrevivência. Nesse decair, o nosso ser se envolve com outros aspectos existenciários, a exemplo do falatório e da ambiguidade.

A manifestação da angústia é libertadora, uma vez que nos singulariza perante o “mundo’ das ocupações”. Com isso, ela nos abre a possibilidade de sentirmos algo de estranho na relação com as coisas do mundo e com as pessoas. Ao abrir-se a circunscrição de mundo, aproxima-se de nós o estranhamento e nos singulariza em nosso ser, afastando toda e qualquer familiaridade, formas de seguranças, de apoios, de sentidos. Tudo o que nos rodeia perde valor

⁷⁶ Freud percebeu o estado psicológico de asfixia como tendo sido causado por impulsos sexuais reprimidos, daí a ocorrência de um mal-estar patológico que ele o classificou como “ansiedade mórbida”, segue-se disso o fato de o psicanalista ter interpretado o fenômeno da angústia como “Neurose de Angústia” (FREUD, 1976, p. 107-179).

e se torna insignificante. Por um instante, o nosso ser é retirado das ocupações cotidianas, então, é desvelado o referente da angústia que nos ameaça de modo mais originário, a saber, o nada de ‘lugar algum’ que tende a se manter velado no ente desvelado que somos nós mesmos.

Justamente aí, situa-se, a região, a abertura do mundo em geral para o ser-em essencialmente espacial. Em consequência, [sic] o ameaçador dispõe da possibilidade de não se aproximar a partir de uma direção determinada, situada na proximidade, e isso porque ele já está sempre ‘presente’, embora em lugar algum. Está tão próximo que sufoca a respiração, e, no entanto, em lugar algum.

Aquilo com que a angústia se angustia é o ‘nada’ que não se revela ‘em parte alguma’. [...] significa que, *a angústia se angustia com o mundo como tal* (HEIDEGGER, 1995a, [§ 40], p; 250).

A citação acima nos mostra que Heidegger, verdadeiramente, experimentou a manifestação da disposição da angústia, de forma que, quem for tomado por ela vai presenciar o mesmo em sua própria abertura, posto que ela é inerente a cada um de nós. O que ela nos desvelará é tão somente o nada, desencoberto por ela no transcender mundo. O nada já está sempre presente, por isso, ele não vem de lugar nenhum, embora não o vejamos e apenas pressintamos a sua presença como se estivéssemos no limite de uma fronteira, entre um mundo de coisas adiante e o nada em que nos encontramos por um instante.

A pergunta que podemos levantar já fora desse estranhamento e, posteriormente, é sobre o que nos faz sair desse âmbito da angústia. Não existe o como sair. No exato instante da singularização, que nos sufoca a respiração, ocorre de querermos sair, e não encontramos meios; a vontade ou consciência subjetiva não funciona. Simplesmente não conseguimos com as nossas próprias forças. A angústia predomina. Só nos resta esperar a única possibilidade proveniente do nada em sua relação ontológica com o mundo, a saber: “O mundo entrega o ser-aí ao ente, expondo-o à necessidade da confrontação⁷⁷ com o ente que ele não é e consigo mesmo. [...], a entrega é uma determinação intrínseca ao ser-no-mundo como tal” (HEIDEGGER, 2009, p. 349-350).

O instante de sermos tomados pela angústia é de difícil saída. Ali a estranheza é pressentida com todo seu vigor. Configura um momento de travessia em que estamos parados em nosso próprio lugar e o acontecer é de tirar o fôlego, de tal modo que a nossa relutância para

⁷⁷ O conceito fundamental é *Auseinandersetzung* e deve ser lido sem conotação negativa de “discussão”, mas, guardando “melhor o sentido original”, conforme a seguinte elucidação do tradutor Marco Antônio Casanova, a saber: “Confrontar-se quer aqui dizer colocar-se diante de e encontrar, por meio disso, o lugar de si mesmo e do outro” (HEIDEGGER, 2009, [n. 12], p. 347-348).

sair mostra o quanto estamos entregues às ocupações cotidianas. De certo, vamos saindo vagarosamente do aperto constringente e, quando somos entregues para o confronto no mundo, dizemos que não foi nada, pois nada vemos em lugar algum, a não ser o dar-se conta do tempo-espaço experimentado no instante da estranheza.

A estranheza é inerente em nós e nos persegue sempre na perspectiva do transcender mundo que mundifica, daí a tendência de estarmos o tempo todo fugindo dela. Fugimos da nossa própria estranheza para “o sentir-se em casa da public-idade”, contudo, corremos o risco de cairmos no mundo dos entes enquanto vivência na impessoalidade. Até aí achamos bom porque transparece que nos encontramos em casa, em meio às coisas e aos afazeres, compartilhando alegrias e tristezas com as outras pessoas. Justamente aí é que a estranheza nos ameaça “com a perda cotidiana no impessoal” (HEIDEGGER, 1995a, [§ 40], p. 253).

Trata-se de uma ameaça escondida na estranheza. O que se esconde é a “fuga do si mesmo”, de a gente não se dar conta de si mesmo, às mais das vezes perdidos no impessoal do “todos nós... ninguém...”, conforme nos diz Heidegger; tal perda é o que há de mais terrível para nós, mas não paramos para pensar nisso. Há pessoas que dizem que não conseguem parar e ficar sozinhas pensando em si mesmas e logo fogem para alguma coisa, um devaneio qualquer, porque se deparam com o sentir-se fora do mundo dos entes. Então, fazem de tudo para fugir da estranheza ameaçadora.

A estranheza deve ganhar uma caracterização ontológica, ou seja, ela nos retira da fuga do si mesmo ao nos singularizar, assim, abre a possibilidade mais originária de sermos no mundo “*como ser-possível*” (HEIDEGGER, 1995a, [§ 40], p. 252). Daí a angústia ser libertadora do nosso si mesmo para que ele não decaia meramente nas ocupações cotidianas; de não ficar o tempo todo apenas se dirigindo às coisas numa forma de entrega a elas sem confrontação, deixando para trás o próprio ser que se é, enquanto dura no mundo. Essa duração no tempo é o que constitui o nosso ser como cura que habita no entre.

É na retomada do entre que o nosso ser singular no mundo se torna um ser existencial histórico e, muitas vezes, tende a ser arrancado de possíveis determinações, perfazendo um ser jogado, ou melhor, projetado pelo “ser-no-mundo”. Trata-se, aqui, de um projeto de arrancamento e este perfaz uma experiência de sofrimento e convocação para repensar o nosso próprio modo de estar sendo no mundo. Isso nos chama a atenção porque nos insere no âmbito

da essência da linguagem. Aqui, a arte poética é de fundamental importância para o exercício da meditação pensante. O arrancamento se dá em meio ao abissal onde aparece a ausência de fundamento, ou seja, nada de explicação e justificação, simplesmente o ser arrancado e conduzido para outro lugar; em verdade, é o inesperado que interage no entre de nossa historicidade. Quanto a esse inesperado, Hölderlin (2008, p. 126) o denomina de Natureza sagrada! (*heilige Natur!*). Em vários outros momentos da peça de teatro sobre *A Morte de Empédocles*, o poeta fala das forças dessa Natureza, da vida concedida por ela, isto é, do seu caráter de ser divina. Nessa perspectiva de pensamento acerca daquilo que é capaz de nos arrancar, é que nos advém essa nuance de in-esperado, ou seja, daquilo que não se espera e arranca o nosso estar sendo em um mundo aberto como que nos projeta para ir além do habitat confortável e, muitas vezes, atirado no perigo da liberdade. Nisso, experimentamos o transcender de mundo. Esse perigo Heidegger o tratou em *Ser e Tempo* quando falou do nosso modo de estar sendo próprio e impróprio, ou da propriedade e impropriedade.

O in-esperado se apresenta como aquilo que de repente e num instante age por si mesmo e nos arranca sem que o esperemos. Trazemos, aqui, o exemplo do drama hölderliniano de *A Morte de Empédocles*. Em princípio, este pensador grego foi arrancado do sítio confortável onde habitava, no fundo de uma gruta; teve de seguir um itinerário em direção ao vulcão Etna. Por um lado, ele teve de reparar o erro insolente de se autoproclamar um deus todo-poderoso e, por outro, ir ao encontro dos deuses, integrando-se à natureza divina. O caminho é marcado pelo sofrimento, pelo enfrentamento dialógico até culminar na expiação purificadora que aponta para a liberdade. Ele caminha em direção à luz fulgurante e à temperatura entre vida e morte. Trata-se do “movimento incessante e ascendente de todo o cosmo rumo à purificação” (HÖLDERLIN, 2008, p. 21). Neste caso, o poeta Hölderlin (2008, p. 119) caracteriza o erro na própria fala de Empédocles:

A vida da Natureza, eu a conhecia,
Nela me iniciara, como devia tê-la
Mantido sagrada, como outrora! Os deuses
Estavam prontos a servir-me. Sentia-me o
Único deus, e o manifestei com orgulho insolente.
Oh, acredita-me, melhor seria nunca ter
Nascido!

A manifestação de tal erro se deu mediante o pronunciamento de uma única palavra que o amigo Pausânias retomara e o pensador mesmo a confirma. Não foi uma palavra qualquer, mas sim a temerária, terrível, ou seja, passível de aniquilá-lo, porque ela emergiu do ânimo

altivo em detrimento das forças da natureza, pois era esta que interagira nele e não ele por si mesmo. Isso nos chama a atenção para o âmbito da linguagem que se coaduna com o poder das forças divinas; na medida em que Empédocles se esquece disso, ao pensar apenas em si mesmo, ele rompe a aliança com os deuses. Diante disso, Hölderlin caracteriza com clareza a fuga dos deuses ao abandonarem Empédocles como um homem indigente, daí sua indagação: “Onde estás, ó deuses? Ai, como um mendigo / Me abandonais e a este peito / Que amando vos pressentia” (2008, p. 107). Em outra passagem, o sacerdote Hermócrates menciona como se deu a ocorrência do erro: “Os / Deuses o despojaram da força, / Desde o dia em que, inebriado, diante de / Todo o povo, se disse um deus” (2008, p. 97-99). Eis aí a palavra mortal ao se dizer que era “um deus”. Neste caso, houve o esquecimento da diferença ao sentir-se inebriado por vivenciar o instante da extrema felicidade. Em decorrência desse descuido, ele foi expulso da convivialidade com os deuses e jogado “Ao fundo da noite insensata; / Em sua desmedida felicidade esqueceu-se / Demais da diferença, pensando apenas / Em si mesmo” (2008, p. 99).

O fato de pensar em si mesmo nos lembra a exigência do preceito délfico do cuidado de si mesmo (*epiméleia heautoû*), acrescida de recomendações rituais com os exercícios práticos do ‘ocupar-se consigo mesmo’, isto é, o voltar-se sempre para si mesmo a fim de se encontrar e poder falar, dizer, solicitar algo em sua exclusiva necessidade útil de ser. Daí as regras do ‘*Medèn ágan* (Nada em demasia)’ e ‘*engýe* (cauções) *engýe, pára d’áta* (comprometer-se traz infelicidade)’, de acordo com Michel Foucault (2010, p. 4-24). Contudo, esse não é o caso de Empédocles, pois tratava-se de recomendações aplicadas a quem fosse consultar a pitonisa no templo sagrado. No caso de Empédocles, o pensar em si incorreu num desvio em que ele astuciosamente se voltou “apenas” para si mesmo, apropriando-se do poder concedido pelos deuses, desconsiderando-os; trata-se de certa arrogância prepotente. Essa atitude diverge também da busca heraclítica quando disse no fragm. 101: “Eu me busco a mim mesmo” (LEÃO, 1999, p. 85). Tal busca indica o compreender-se como parte integrante da natureza, no sentido do dar-se conta de si mesmo em face dos demais entes que não se movem na abertura de busca indagadora, isto é, o saber que possui um logos discursivo dado pela própria natureza embora seja marcado pela tendência de desmedida (*hybris*), a qual precisa ser controlada sob pena de arruinar a nossa existência no mundo. É tanto que este pensador enfatiza isso noutro fragm. 43: “É a presunção que deve ser apagada mais do que incêndio” (LEÃO, p. 69). Diante disso, urge buscar encontrar-se consigo mesmo. Conforme Foucault (2010, p. 9): “O cuidado de si é uma espécie de agulhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na existência, e constitui um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente

inquietação no curso da existência”. Então, isso antecede o legado socrático do ‘conhece-te a ti mesmo’ (*gnôthi seautón*), pois, aqui, já se dá o âmbito da razão especulativa, de modo que Foucault (2010, p. 9) matiza: “Creio, pois, que esta questão da *epiméleia heautoû* deve ser um tanto distinguida do *gnôthi seautón*, cujo prestígio [deste] fez recuar um pouco sua [referente àquela] importância”.

Convém pontuar que há uma diferença sutil entre manifestar um sentimento consigo mesmo no silêncio pensante e manifestá-lo numa fala pública. No primeiro caso, você pode até voltar atrás com modéstia e reparar um possível dano, mas, no último caso, o enunciado de Empédocles ao povo aconteceu de tal maneira que se tornou irreversível. Ele prosseguiu sua caminhada retratando-se persistentemente perante seus conterrâneos, admiradores e os deuses, sem jamais poder lograr êxito. Não lhe restava alternativa alguma a não ser a condição de morte, do encontro com o abismo a fim de reparar o dano e se purificar no movimento ascendente do fogo.

A essência da linguagem se dá na abertura do silêncio no qual a própria linguagem fala. Quando Heráclito disse que buscava a si mesmo, ele próprio se movia nessa abertura de busca em seu silêncio, pensando o todo da natureza fluindo, pensando os entes dados, pensando os demais seres humanos e o *logos* em vigor. Nisso, o cuidado de si aponta para o que deve ser dito na fala, daí o cuidado com as palavras no sentido do nomear o sagrado, pois o poder como força do nomear e do dizer é proveniente da linguagem originária. Esta se encontra no âmbito de transcendência de abertura do desencobrimento-encobrimento.

O *topos* discursivo da linguagem passa por uma clivagem diferenciadora em duas concepções, a saber: Por um lado, a visão derivada de uma teoria metafísica da linguagem que fora concebida como expressão e significado, ou seja, em seu aspecto representacional marcado pelo viés da racionalidade. Com efeito, a linguagem vem sendo entendida há muito tempo como simples instrumento de expressão das coisas no mundo; disso decorre a relação entre sujeito e objeto. Por outro lado, temos a linguagem compreendida em seu viés hermenêutico de algo ainda por ser pensado; segue-se disso o impensado da própria linguagem, e, para tanto, ela deve ser concebida em sua originariedade, como sendo ela mesma que vem à presença ao mesmo tempo em que se mantém resguardada no silêncio. Disso decorre a necessidade de nos voltar para o *logos* grego a fim de visualizar como os gregos fizeram a experiência com a linguagem, sendo que eles não criaram nenhum conceito capaz de denominá-la.

Neste sentido originário, devemos pensar na possibilidade de experienciar a linguagem enquanto a saga⁷⁸ do dizer. Nisso, a base primordial é a poesia, desde sua concepção grega assentada no produzir (*poíesis*). A saga precisa ser pensada a partir da linguagem que dista das definições metafísicas, a saber: “*Sprache, γλῶσσα* [língua], *língua, langage, lange*”, segundo Heidegger (2004a, p. 112-113) e que enfatiza: “De há muito que a palavra *língua* pena para pensar a linguagem”. Então, diferentemente das conceituações, Heidegger nos diz em *De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador*: “– Penso ter encontrado [a palavra saga], mas queria preservá-la para não ser usada como termo corrente e ser falsificada como conceito [...] Indica e significa o dizer, o dito e o que deve ser dito”, e, mais adiante, ele explicita o significado de saga, isto é: “o mesmo que mostrar, no sentido de deixar aparecer e brilhar, mas nos movimentos de acenar” (2004a, p. 113). Ademais, a possibilidade do não dito configura o silêncio originário presente no âmbito do “deixar aparecer”; isso aponta para o “deixar-ser” como sendo a condição mais difícil para o nosso agir, pois geralmente intervimos nas coisas, usamos palavras e conceitos para nomear, bem como tendemos a destruir algo, sem observar o direito que lhe assiste de advir na modalidade de ser.

Dessa noção de saga provém a necessidade de superar a metafísica para pensarmos a produção poética no que lhe é de essencial. Esse essencial na poesia consiste na busca por algo de fundamental que suporta a história, ou seja, a saga (contenda) do dizer vem ao nosso encontro e provoca o dizer do homem pela verbalização. O verbalizar acontece como a provocação da linguagem em seu vigor. Trata-se, segundo Heidegger, do impensado da linguagem em sua vigência, já que ela fala através do caráter de ser do homem.

O nosso intento é trazer a linguagem não mais presa à subjetividade, como quisera Humboldt, mas sim encaminhar a concepção originária da linguagem (o vigor da linguagem) como linguagem (a saga do dizer) para a linguagem enquanto palavra verbalizada pelo homem. Essa nova concepção de linguagem encontra seu fundamento primordial na noção de mundo a ser compreendido em quatro campos distintos, a saber: terra e céu, divinos e mortais e que se

⁷⁸ Cf. Houaiss (2001, p. 2495) onde há um leque de significações etimológicas com destaque para os sentidos mais refinados, desde o olfato e a audição; o conhecimento perspicaz e pressagiador e as narrativas de incidentes lendários. Destacamos as indicações provenientes do grego: *hēgēomai-oûmai* que significa “conduzir, guiar; comandar como chefe militar; governar; exercer hegemonia, ter a proeminência; julgar, pensar.”, bem como outra do alemão: *suchen* (procurar, buscar). Entretanto, a palavra “saga” possui o caráter de complexidade por se distanciar das definições conceituais e de meras narrativas de feitos heroicos.

inter-relacionam. Trata-se do que Heidegger (2004a, p. 18) chama de quadratura unificadora, que é o mundo. Neste horizonte, o pensador nos diz que a palavra mundo “Não denomina mais a representação secularizada do universo da natureza e da história, nem a representação teológica da criação (*mundus*) e nem a mera totalidade de todo existente (κόσμος) [cosmos]”⁷⁹.

A questão da linguagem é de fundamental importância no universo das ciências na contemporaneidade, posto que aquela é trabalhada como mero instrumento de expressão e de informação técnica. No entanto, ela sofreu um desvio de sua originalidade e vem sendo tratada de forma acentuada pelo crivo da racionalidade detida no objetivável, mediante o que é mensurável, provável. Esse tipo de tratamento caracteriza o modo metafísico moderno detido tão somente nos entes objetivos. Aqui urge ter cuidado com a questão do método que caracterizou o autodesenvolvimento das ciências modernas de forma violenta, isto é:

Nas ciências, o método não apenas propõe o tema como o impõe e subordina. A corrida vertiginosa que impulsiona atualmente as ciências sem que nem elas mesmas saibam para onde estão indo, provém do incitamento do método e de suas possibilidades, cada vez mais entregues à técnica. É no método que reside todo poder e violência do saber. O tema pertence ao método (HEIDEGGER, 2004a, p. 138).

Diante disso, a linguagem precisa ser pensada sob pena de incorrermos em nossa própria destruição, sem nos darmos conta, feito a ciência que nem sabe para onde está sendo conduzida pelo método⁸⁰. De certo, urge fazer uma desconstrução do uso lógico-gramatical da linguagem – como vimos anteriormente – a fim de pensarmos a linguagem a partir dela mesma e poder encontrar o caminho da força poética capaz de nos convocar e provocar tomadas de decisão pensantes; de nos colocar a caminho da solidão criativa, conforme nos diz Nietzsche no discurso *Do caminho do criador* em *Assim falou Zaratustra*, sobre o qual iremos aprofundar a possibilidade desse caminho da solidão, tendo em vista que o poeta Hölderlin vai se deparar com a solidão e repensá-la no sentido dos enigmas que nos são enviados pelos deuses. Em

⁷⁹ Sobre essas noções de mundo há todo um aprofundamento que Heidegger (2009, [§ 32-34], p. 245-323) fez na *Introdução à Filosofia* acerca da “Visão de mundo e conceito de mundo”, com destaque para a diferença entre filosofia e ciência, adentrando nas concepções teológico-cristãs e culminando nas concepções kantianas, precisamente, na *Crítica da Razão Pura*.

⁸⁰ O não pensar o teor da técnica, em seu cerne filosófico, resultou na produção das bombas atômicas e a utilização delas em Hiroshima e Nagasaki. Atualmente nem precisamos mais de bombas atômicas, basta o uso da técnica como vem sendo manipulada para significar a destruição da Terra, segundo o dizer de Heidegger em sua entrevista ao *Der Spiegel* em 1976. Portanto, o que é dito na verbalização da linguagem nos convoca a pensar, senão ocorre outros tantos desvios como os praticados por Galileu Galilei e Isaac Newton, ao retomarem o dito de Aristóteles, sobre o movimento, apenas no que lhes interessava para desenvolver a matemática e a física clássica modernas.

princípio, traremos a discussão de Heidegger acerca da viragem para o aberto como possibilidade da criação.

O caminho, aqui, designa a nossa travessia existencial no mundo, tendo que afirmar a vida na terra como o todo da pluralidade das forças pulsionais. Faz-se mister observar que a discussão de Zaratustra se concentra na perspectiva do caminho com várias indicações, ou seja, “de si mesmo”; “da tua angústia”; “de quem cria”; “de quem ama”. Trata-se de um caminho de superação que perpassa o si mesmo para a atividade criadora que ganha força no âmbito da solidão. Isso aconteceu com Heráclito de Éfeso que se retirava para viver como solitário nas montanhas, enquanto pensava e criava. A solidão deve ser compreendida num encontrar-se consigo mesmo e nesse sentido nós não estamos sozinhos, pois as demais pessoas se fazem presentes em nosso diálogo de pensamento. Eis aí a dimensão da linguagem que se move e vem a se fazer presente no silêncio do pensamento. Logo, não se trata de uma solidão de sentir-se abandonado, de tédio, de aniquilamento, e sim do ser conduzido ao lugar solitário do entre céu e terra e, no contemplar a natureza, receber e doar os acenos dos deuses para o povo, no dizer de Hölderlin, no poema *Como em dia de festa*, sobre o agir dos poetas: “Pois, solitários que pareçam, vaticinam sem descanso” (RODRIGUES, 1994, p. 177).

3.3 A FORÇA DO PROJETAR DA COMPOSIÇÃO POÉTICA COMO ESSÊNCIA DA LINGUAGEM

O objeto de tese do nosso trabalho chega ao clímax com a discussão intermediada por Heidegger e Hölderlin; como se trata de uma investigação de cunho filosófico, o pensador apareceu mais enfaticamente do que o poeta. Em princípio, o poético veio sendo dimensionado ao longo do itinerário temático da linguagem. Isso mostra o quanto somos provocados e conduzidos pelo próprio vigor da linguagem, no intento de buscar caminhar pelo crivo da arte poética. Aqui, destaca-se o meio de uma travessia entre a recordação (*Andenken*) e a prospecção (*Vordenken*), em que navegamos na revisita ao impensado originário da linguagem poética para nos projetar na abertura de campo do mundo, segundo Heidegger.

Há duas dimensões que marcam o caminhar do homem na abertura de mundo, a saber, a linguagem e a historicidade. Heidegger destaca a orientação filosófica em torno da questão

do ser que prevalece em sua relação com o nada. Ambos residem na linguagem originária, e, também, o homem habita na região do aberto, sendo convocado a pensar e dizer o ser mediante a verbalização. O dizer caracteriza a saga, isto é, uma experiência de luta como sendo a contenda entre viver e morrer⁸¹. Essa contenda já acontece entre terra e mundo⁸²; a terra é recolhedora, enquanto o mundo aponta para a abertura, o expandir-se do clareado. Tudo isso é constitutivo da nossa própria historicidade, ou seja, o interagir no diálogo com os demais seres presentes no mundo, desde que sejamos convocados e provocados na saga e, muitas vezes, arrancados de um lugar para outro, para o destinamento. Falar assim indica que algo de inesperado se move em sua quietude sempre provocante. Segue-se disso a evocação heideggeriana para pensarmos o dito pela linguagem poética, bem como a verdade posta em obra de arte.

A retomada das evocações hölderlinianas apontam, também, para essa condição de travessia, de modo que aparece fundamentalmente a linguagem e a historicidade como abertura de mundo. A relação entre linguagem e história transparece no drama da morte de Empédocles. O poeta inicia situando o pensador grego em sua terra natal, envolvido pela mãe natureza que lhe concede vida, força, vigor e sabedoria, mas ele vacila ao se arrogar um deus, rompendo certa aliança de integração à natureza divina. Com essa discórdia, advém toda uma exigência de reparação. Aqui, o drama toma uma segunda vertente marcada pela linguagem dialógica, isto é, a força da palavra vem à tona na conversação entre os personagens que foram ao encontro do mestre. Uns na tentativa de convencê-lo a retornar; outros, de condená-lo à morte e acabam por fortalecerem sua purificação. Aqui entra o terceiro viés que é a historicidade do ter de cumprir seu destino e não voltar atrás.

No poema intitulado *Os poetas hipócritas*, que é da época de Hölderlin em Frankfurt, por volta de 1796-1798, chama-nos a atenção o fato de o poeta tecer uma crítica ao soterramento da terra pela fria racionalidade e caracterizar o pensamento dirigido à “Mãe Natureza” como saída plausível. De antemão, convém destacar o uso de certos conceitos utilizados por Hölderlin e que se adequam ao contexto religioso judaico, a saber, hipócritas (*scheinheiligen*); trata-se da composição do substantivo *Schein* que significa o aparecer daquilo que emite luz, brilho e esplendor, com o verbo *heiligen* (reverenciar), cujo adjetivo *heilig* designa santo, sagrado,

⁸¹ Rosa (2011, p. 89) caracteriza bem essa contenda que se dá, também, no dizer da linguagem durante a travessia do rio: ‘Carece de ter coragem...’.

⁸² A explicitação dessa contenda aparece clara nas duas descrições sobre o par de sapados da camponesa e, mais precisamente, na obra arquitetônica de um templo grego em *A Origem da Obra de Arte*.

santificado, sendo que, da junção dos dois, resulta a adjetivação: *scheinheiligen*, para designar a qualidade de ser hipócrita, isto é, aquele que é dissimulado, fingido; falseador interesseiro que se disfarça com aparência de verdadeiro; aquele que aparece como se fosse santo sem o ser. Outrossim, é citado outro conceito peculiar: *Heuchler*, podendo ser traduzido, também, por Hipócrita. Como se trata de um substantivo masculino e para diferenciar daquele anterior, Rodrigues (1994) o traduziu por “fariseus”, pois, com esse conceito, Hölderlin retomou de empréstimo a nomeação do típico membro de grupo religioso judaico, do século II a. C., por se tratar de um observador formalista das escrituras religiosas e da tradição oral oracular, o qual era acusado de hipócrita pelos Evangelhos⁸³. Hölderlin aplica tais conceitos a todos os poetas racionalistas. Assim, temos o dizer poético, conforme Rodrigues (1994, p. 96-97):

DIE SCHEINHEILIGEN DICHTER

*Ihr kalten Heuchler, sprecht von den Göttern nicht!
Ihr habt Verstand! ihr glaubt nicht an Helios,
Noch an den Donnerer und Meergott;
Tot ist die Erde, wer mag ihr danken? –*

*Getrost, ihr Götter! zieret ihr doch das Lied,
Wenn schon aus euren Namen die Seele Schwand,
Und ist ein großes Wort vonnöten,
Mutter Natur! so gedenkt man deiner.*

OS POETAS HIPÓCRITAS

Dos deuses, ó frios fariseus, não me faleis:
Pois de razão viveis, e em Hélios não acreditais,
E nem mesmo no Tonante, e nem no deus do mar!
Jaz a terra morta, e quem lhe deve agradecer?

Paciência, deuses, que o cantar ainda laureais,
Mesmo em fuga esteja a alma aos nomes vossos!
E quando falte um verbo de grandeza,
Que em ti se pense então, Mãe Natureza.

A crítica aos poetas, chamados de hipócritas, visa à razão (*Verstand*) tida por aqueles como forma absoluta para a vida. Tal razão torna todos eles frios no sentido de se tornarem calculistas, fissurados no mensurável, provável; disso decorre a incapacidade de visão e audição para com os acenos dos deuses ausentes. Tais acenos são manifestados pela luz e o brilho do sol, bem como pelo toar do que faz trovejar e também pelo poder divino das águas do mar, tudo isso compondo a força imperante dos deuses que não se fazem presentes enquanto tais, e sim

⁸³ Convém destacar que, apesar de os fariseus falarem sobre Deus, todas as falas deles não passavam de mero falatório sem comprometimento dos mesmos, daí a frieza da indiferença de seus raciocínios.

através dos acenos do céu. No entanto, a descrença veiculada pela frieza da razão, entranhada na mente daqueles poetas simuladores, causa a morte da terra, segue-se disso a indagação hölderliniana em relação à terra: “quem lhe deve agradecer?”. Esse ato trágico praticado contra a terra está longe de ser reparado. Aqui, o poeta invoca com clangor a mãe natureza (*Mutter Natur!*) e nos convoca a pensá-la em seu imo: “*so gedenkt man deiner*”, na tradução de Rodrigues: “Que em ti se pense então”. Trata-se, portanto, de pensar o campo aberto da natureza que envolve céu e terra, os divinos e os mortais. Há um recurso poético indispensável enunciado no primeiro verso da segunda estrofe, o qual foi marcante para Nietzsche ao escrever seu Zarathustra, a saber, o canto (*Lied*). Para Hölderlin, os deuses ainda coram o cantar, apesar de toda a descrença dos poetas simuladores, os quais vivem tão somente da fria razão sepulcral da terra.

A natureza é sempre recorrente nos poemas de Hölderlin; tudo indica que ele foi marcado pela *physis* ao enveredar pelos poetas gregos e, principalmente, pelos primeiros pensadores-poetas; como vimos acima, no primeiro capítulo, muitos destes escreveram obras inteiras sobre a natureza. Na retomada desta, há uma profusão de atributos concebidos pelo poeta ao chamá-la de divina; grande; consagrada; criadora; íntima. Na primeira e na segunda versões de *A Morte de Empédocles*, Hölderlin (2008, p. 104; 265) a invoca: “Ó íntima Natureza!” (“*O innige Natur!*”), a partir da qual se destaca o termo íntima (*innige*). Segundo Heidegger (2004b, p. 114), trata-se da palavra fundamental: intimidade (*Innigkeit*) que dista das acepções comuns de sentimentos íntimos como desejos, pulsões da alma, sentimentalismos; o que se pretende dizer é o seguinte: “Primeiramente, designa uma elevadíssima força do ser-aí. Em segundo lugar, tal força afirma-se por resistir aos antagonismos mais extremos do Ser”, ou seja, o dizer poético consegue harmonizar os opostos e mantém uma unidade primordial. Podemos ver isso na invocação de *Empédocles* (HÖLDERLIN, 2008, p. 264-265):

*O innige Natur! ich habe dich
Vor Augen, kennest du den Freund noch,
Den Hochgeliebten, kennest du mich nimmer?
Den Priester, der lebendigen Gesang,
Wie frohvergoßnes Opferblut, dir brachte?*

Ó íntima Natureza, tenho-te ante
Meus olhos, conheces ainda o amigo,
O muito amado, ou não me conheces mais?
O sacerdote que te ofertava cânticos vivos
Como sangue do sacrifício vertido com prazer?

O poeta se encontra no entre céu e terra e tem de poetizar o mistério que se revela como tal, pois este não tem nada de metafísico, posto que ele é a “forma suprema da realidade” (HEIDEGGER, 2004b, p. 116). Tanto é assim que o poeta tem de renegar dizer o mistério na medida em que ele não pode ser dito e, mesmo assim, ocorre toda uma conversação acerca dele e, por mais que a força do pensamento, mediada pelo mais elevado grau de saber, se aproxime do dizer revelador do mistério, este se mantém oculto e jamais tocado. Em todo caso, o poeta enuncia que precisamos pensar na mãe Natureza que, em outras passagens, ela é chamada de mãe terra. Enfim, o pensamento é provocado a se manter na intimidade dos contrários e compor a unidade dos mesmos.

Essa intimidade harmoniosa dos opostos fez Hölderlin chamar “El lenguaje, el campo del ‘más inocente de los bienes’, ‘el más peligroso de los bienes’”⁸⁴ (HEIDEGGER, 2006b, 97). Esse dito se aplica à poesia como a ocupação mais inofensiva de todas e, ao mesmo tempo, o bem mais perigoso concedido ao homem. Para o poeta, a conciliação entre os campos inofensivo e perigoso se dá mediante a intimidade (*Innigkeit*) explicitada acima. Em princípio, o poeta trouxe à tona a imperiosa ocupação que se deve ter com a linguagem, visto que é com ela que o homem pode ordenar, construir e destruir mundo. As plantas e os animais não precisam da linguagem no mesmo tom do ser humano; ela possui a não-essência de forma constitutiva, ou seja, sempre carrega consigo a tendência da perda do ser no âmbito do não-ser, esse é o perigo terrível. Disso decorre a pergunta sobre como se daria isso, cuja resposta plausível é o falatório que tanto se detém nos entes, mas também decai no jogar conversa fora enquanto mero devaneio. Como vimos acima, a perda da essência da linguagem se dá pela frieza da razão, tanto é assim que Hölderlin questionou os poetas hipócritas, os quais utilizam a linguagem apenas como ferramenta de expressão racional que sepulta a Terra. O problema é que a linguagem não só traz consigo a possibilidade do não-ser, mas ainda a deixa em aberto, segundo Heidegger (2004b, p. 67). O que traz certa dificuldade é o entendimento do homem detido no falatório, nos entes e na abertura dos jogos de linguagens. No entanto, o poeta enunciou essa dubiedade da linguagem como o mais inocente e o mais perigoso dos bens, a fim

⁸⁴ “A linguagem, com o campo do ‘mais inocente dos bens’, ‘o mais perigoso dos bens’”. Esse dizer aparece em dois momentos significativos. De um lado, na carta de Hölderlin à mãe, em janeiro de 1799, a fim de poupá-la e fazê-la entender afetuosamente o itinerário dele: “*calmamente e com doce ócio, me dedico ao mais inocente de todos os afazeres*” e, ao mesmo tempo, se recusa em asfixiar o dom que carrega consigo: “*E, no entanto, qualquer arte exige que se lhe dedique uma vida humana, se quiser desenvolver o dom que tem para o seu exercício e não acabar, no pior dos casos, por asfixiá-lo*” (Cf. HEIDEGGER, 2004b, p. 41). De outro lado, no ano seguinte de 1800, num esboço, ele profere sobre a linguagem: “foi outorgada ao Homem o mais perigoso de todos os bens, a língua” (Cf. HEIDEGGER, 2004b, p. 64).

de nos fazer pensar a intimidade de ambas junto ao que ele denomina de mãe terra; no dizer de Heidegger: “A não-essência da língua pode, assim, ser aproveitada como perigo e resistência, como algo que obriga a uma afirmação constantemente nova da essência contra a não-essência” (2004b, p. 67).

Heidegger explicita a junção de ambos os ditos poéticos na questão do ser em seu mistério de velamento-desvelamento; aquele que se doa e se mantém oculto. Tal acontecimento se dá em nosso modo de ser autêntico e inautêntico no mundo. Esse jogo de autenticidade e inautenticidade deve ser pensado conjuntamente e sem acepções de valores morais. Trata-se do modo de ser do homem no mundo em sua existencialidade histórica, podendo se encontrar numa ou noutra dimensão. É a condição da liberdade que marca o nosso ser histórico. Disso decorre o encontrar-se consigo mesmo ou perder seu sentido de ser. Então, a busca do ser é a perspectiva primordial, a fim de não nos perdermos na fragmentação dos entes simplesmente dados e/ou fabricados.

Apesar de Hölderlin ser um poeta citadino, ele manteve um contato marcante com o mundo campestre, contemplando as montanhas, rios, mares, bem como nas viagens que fez pela sua terra pátria e, também, por outros lugares visitados. A visão que se tem é de que, assim como a *physis* significou para o mundo oriental dos pensadores gregos, a amplidão do aberto, desde onde acontece o surgimento dos entes e que tendem ao encobrimento, ambos interagindo de modo contínuo, a natureza é para nós ocidentais o mesmo em sua proveniência de abertura. Aqui não cabe estratificação ambiental que separa o campo da cidade, zona urbana e zona rural, de forma que esta última ganhasse a conotação de imagem da “natureza”, pois temos o costume de conceber por natureza o composto de matas, florestas, lagos, montanhas, animais, vegetais e até os habitantes nativos com suas denominações estereotipadas. Ora, o céu que se dá nesse ambiente bipartido é o mesmo que interage no mundo citadino, ou seja, a luz e o brilho do sol, os relâmpagos e trovões, as chuvas e demais fenômenos climáticos ocorrem no campo e na cidade, apenas com ligeiras diferenças. Enfim, o céu e a terra interagem e, no seu entremeio, nós mortais nos encontramos.

Na retomada do poema, tudo parece perdido, pois o poeta chegara a conclusão de que a terra está morta e não há quem possa agradecê-la; tal fato mostra o perigo da fria razão que gerou toda sorte de descrença e atua fazendo com que ocorram duas coisas terríveis: por um lado, a mente humana que foge dos nomes divinos e, por outro, a falta de uma palavra

indispensável capaz de recolher céu e terra. É diante dessa derrocada de mundo que o poeta invoca os deuses apelando pela paciência (*Getrost*) deles, porque restam dois campos de atuação capazes de assegurar a terra viva com a mobilidade do céu, a saber, o cantar e o pensar; disso decorre a retomada da fala poética no cantar e do pensamento por vir. O cantar ainda é laureado pelos deuses, sendo assim existe a possibilidade de, no cantar, o exercício do pensar na mãe natureza (*Mutter Natur*) ser dito como uma indicação formal: “Que em ti se pense então”. Podemos dizer com isso que há uma indicação recolhadora do poetizar e do pensar, ou seja, da poesia e da filosofia, corroborando o que dissemos no primeiro capítulo acerca da aproximação e distância. Aqui, destacamos a possibilidade criativa tanto da poesia quanto da filosofia, bem como serve de indicação e provocação ao campo das ciências, para ser preciso, na perspectiva de criar condições favoráveis ao meio ambiente em prol da vida como um todo.

Na mesma estrutura do dizer poético anterior, referente aos poetas hipócritas, Hölderlin agora se dirige *Aos nossos grandes poetas*, caracterizando a tarefa fundamental destes como doadores dos acenos dos deuses ao povo, integrando toda a natureza despertadora do sono. Para tanto, recorre ao elemento das águas e do vinho do deus Baco. Os poetas são convidados a despertarem e, com isso, também soerguer seu povo com as ordenações divinas, bem como a vida, cujos heróis devem vencer. Assim, acompanhemos na tradução de Rodrigues (1994, p. 102-103):

AN UNSRE GROSSEN DICHTER

*Des Ganges Ufer hörten des Freudengotts
Triumph, als allerübernd vom Indus her
Der junge Bacchus kam, mit heiligem
Weine vom Schlafe die Völker weckend.*

*O weckt, ihr Dichter! weckt sie vom Schlummer auch,
Die jetzt noch schlafen, gebt die Gesetze, gebt
Uns Leben, siegt, Heroen! ihr nur
Habt der Eroberung Recht, wie Bacchus.*

AOS NOSSOS GRANDES POETAS

Gangéticas ribeiras o triunfo retumbaram
Do Baco rouba-tudo e juvenil que do Indo
Aqui chegou com santo vinho,
Vindo os povos do seu sono despertar.

Poetas, acordai! Do sono sacudi também
Quem dorme ainda, e as leis doai,
Doai-nos vida, e vós heróis, vancei!
Somente vós, tal como Baco, haveis direito de pilhar.

O dizer desse poema supera a confiança dos poetas hipócritas detidos na fria razão. Hölderlin recobra a confiança no aspecto divino e introduz Baco, que é o deus grego do vinho, também conhecido por Dionísio, alegre e jovial; é um deus típico porque engloba a cultura grega, indiana e romana; de sua saída da Índia, ele caminha pelas margens do rio Ganges cujas águas são consideradas sagradas pelos seus habitantes ribeirinhos. O deus traz o vinho sagrado cujo poder é despertar os povos do seu sono. Então, aqui nos deparamos com algo paradigmático que é o despertar do sono⁸⁵.

Diferente do percurso da razão científica, Hölderlin se aproxima do elemento divino e segue o caminho do dizer poético. Dessa forma, ele nos remete à natureza de cuja terra é possível recolher o vinho para a doação do vigor de vida, do que é saudável, ou seja, do que é sã na acepção de saúde; disso resulta o santo, sagrado como sendo o confirmado, sancionado da própria colheita. O vinho traz à tona a substancialidade, não só da euforia alegre própria da jovialidade, mas também a indicação do acordar. Aqui aparece algo que transcende o simples saborear de uma bebida, pois os grandes poetas são convocados a também acordarem e se tornarem os grandes heróis do seu povo, na medida em que eles trazem duas coisas a serem doadas, a saber, as leis que indicam a *physis* como medida de abertura apropriada aos mortais, desde que estes se tornem receptivos e correspondam às medidas da natureza em suas labutas cotidianas, nas pelejas manifestadoras da morte, bem como a vida indicativa do vigor da natureza. Então, o vinho sagrado indica o que rege a vida no cuidar e observar as forças vivas da mãe terra em sua interação com os céus. Aqui, ocorre uma convocação imperativa dirigida, exclusivamente, aos poetas chamados de heróis, quando Hölderlin diz “vencei!” (*siegt*). Tal invocação aparece na estrofe inicial da segunda versão do poema de 1800, intitulado: “Coragem de poeta”, a saber: “Segue, pois, inerme / A vida afora, e nada temas nunca!” (RODRIGUES, 1994, p. 157). Salta ao nosso pensar que o poeta é instruído a caminhar indefeso e corajoso, pois ele tem de suportar os relâmpagos divinos como sendo dádivas celestes e, mesmo temendo não conseguir digerir tudo o que possa lhe ser dado, ele tem de encarar a própria morte, conforme nos diz Hölderlin: “[...] é sacrílego e demente procurarmos um caminho que

⁸⁵ A título de alusão, Kant agradeceu a David Hume por tê-lo despertado do “sono dogmático”. Trata-se da diferença entre Ciência e Metafísica, no dizer de Kant: “Portanto, tive que suprimir o *saber* para obter lugar para a *fé*, e o dogmatismo da Metafísica, isto é, o preconceito de progredir nela sem Crítica da razão pura, é a verdadeira fonte de toda a sempre muito dogmática incredulidade antagonizando a moralidade. [...] veja-se apenas a cultura alcançável pela razão através do caminho seguro de uma ciência em geral em comparação com o tatear sem fundamento e o vaguear leviano / da razão sem crítica” (1983, [B XXX-XXXI], p. 17).

estivesse seguro de todo o ataque, e que não há remédio para a morte” (HEIDEGGER, 2004b, p. 38). Portanto, o poeta que caminha inerte e destemido se torna o homem mais forte do mundo cuja arma potente é a linguagem como saga do dizer.

Os grandes poetas são equiparados ao deus Baco e, sobretudo, lhes é concedido o direito de colher tudo. O deus trouxe o vinho santo capaz de despertar o povo do sono para o alegre viver; os poetas devem trazer o vinho da linguagem como o bem mais inofensivo e o mais perigoso. O caráter de perigo já o indicamos que se refere à não-essência; disso se segue o sono no qual um povo e, até mesmo os grandes poetas, podem estar adormecidos. Decerto, o poeta Hölderlin enuncia o ter de ser sacudido da sonolência que significa o voltar-se para o essencial da saga do dizer poético, superando a fria razão aniquiladora da terra mãe, pois esta, por sua vez, guarda em si o que há de mais divino, a saber: “o amor que tudo conserva” (HEIDEGGER, 2004b, p. 64).

3.3.1 Incursão na Força do Poetizar Criador do Pensamento Nietzschiano

A força da poesia está na saga do dizer. A noção de força diz respeito à essência do poetizar criador da obra de arte. A palavra saga é bastante significativa porque também pode indicar o campo de travessia, de luta, da contenda em que o homem se debate nos enfrentamentos existenciais no mundo. A vida se dando como uma peleja duradoura. Isso caracteriza bem a condição da temporalidade do nosso habitar nesta terra sob o céu. Antes de todo e qualquer estudo, o caráter de humano⁸⁶ veio a existir no mundo e foi se construindo, destruindo e reconstruindo ao longo do tempo. O que lhe deu a capacidade de compreensão foi a linguagem originária. Através desta, tudo o mais foi sendo acrescentado ao homem, desde trabalho, religião, cultura e historicidade, tudo assinalando transformações históricas até culminar com a criação de caracteres linguísticos capazes de servir para a comunicação e construção do próprio homem⁸⁷.

⁸⁶ O fundamento disso se encontra na fábula de Higino sobre “Cura” e que Heidegger (1995a, [§42], p. 262-266) a tomou por base para interpretar a origem do homem do ponto de vista “ontológico-existencial da pre-sença”, como vimos acima na página 136.

⁸⁷ De certo, as pinturas rupestres, os artefatos criados, os habitats construídos, os monumentos e tantas coisas criadas e sinalizadas são formas de linguagens criadas, que serviram como obras tecnológicas de cada instante histórico vivido, tanto no âmbito do nomadismo como do sedentarismo.

Dentre as obras de arte criadas pelo crivo da linguagem, surge a poesia como um produzir criativo do dizer essencial da linguagem. Não apenas os sons são suficientes, mas a capacidade de ausculta afinada com a sonorização proveniente de determinados entes e de outros fabricados, como um todo. De certo, faz-se necessário o silêncio para aguçar a audição por isso, às mais das vezes, alguém nos diz que aprendeu de ouvidos. Outrossim, a visão se torna importante em sua relação com a luz. Enfim, tanto a audição quanto a visão devem ser compreendidas no processo de interação dos demais sentidos do corpo integral, bem como na interação com os outros seres da nossa própria espécie e com os entes que nos circundam. Para além dos sentidos corporais, atentemos para a capacidade de imaginar e pensar, sem esquecer das manifestações de sentimentos e percepções fenomenais.

Acima, falamos de arrancamento e o poeta Hölderlin nos fala “Do sono sacudi também/ Quem dorme ainda”, o que nos remete à saída do não-ser para o projetado no mundo. O cantar poético é capaz de conceder essa projeção através do dizer que reúne o que é fragmentário com o enigma do que aparece como horrendo acaso e/ou trágico, segundo Nietzsche. O arrancar e o sacudir são verbos de ação e expressam, de certa forma, uma realidade violenta. A violência no sentido de conduzir de um lugar para o outro, sem que haja astúcia de violação de direitos, pois o único direito de conquistar, de tomar indica uma recolha doadora de vida e tal atitude cabe aos heróis vencedores que são os poetas instauradores ou criadores.

É-nos bastante sugestiva essa condição de ser um poeta criador; tal perspectiva se alicerça no cerne da *poíesis* como produzir da obra de arte e, especificamente, a poesia como o dizer da essência da linguagem. A nossa indagação focaliza no como o poeta há de criar. Será necessário percorrer o caminho do criador mediado pela solidão? O caminho da solidão indica o âmbito do silêncio e escuta no sentido da abertura da originalidade da linguagem. Para tanto, faremos uma incursão no Zaratustra de Nietzsche, em seu discurso *Do caminho do criador*, que procede de modo pedagógico libertário, a saber: indaga o solitário; acolhe-o; situa o problema a ser enfrentado; exige posicionamento no ser livre para; dá as coordenadas de enfrentamentos e o envia para a atividade criadora com base no perecer.

Zaratustra inicia com uma indagação contundente: “Queres, meu irmão, refugiar-te na solidão?”⁸⁸, embora de modo acolhedor chamando-o de – meu irmão, e repete mais duas vezes nos dois momentos finais do envio para a solidão e, no último gesto afetivo, o mestre derrama lágrimas e diz amar “aquele que quer criar para além de si e, destarte, perece”. Aqui fica claro que tal caminho envolve o vigor de vida e morte, sendo que esta última não quer dizer extermínio biológico imediato.

Ao usar essa conjugação verbal “Queres”⁸⁹, isso já aponta previamente para o caráter de vontade e, mais adiante, vai ficar mais claro que ela remete à palavra-chave *Vontade de Poder*⁹⁰, quando Zaratustra pergunta: “Queres...”, de saída percebemos que ela expressa uma ação, uma força ao buscar saber do discípulo ou interlocutor se ele está disposto a se mover nela; se ele está inclinado para a decisão de comando cujo querer se torna plausível. A resposta por vir desse querer tem de indicar o dirigir-se para algo que está além de si mesmo e, para isso, a condição fundamental é refugiar-se na solidão.

Este lugar ou abrigo na solidão consiste no que há de mais difícil para o homem, inclusive, contemporâneo⁹¹. A dificuldade cresce assustadoramente quando o homem se encontra perdido no mundo dos entes, no falatório, nas ambiguidades, enfim, preocupado quase o tempo todo com os afazeres cotidianos no mundo do trabalho para comer, beber, vestir, entre outros. Diante disso, é que a pergunta zaratustriana aparece de forma contundente: “Queres, meu irmão, refugiar-te”⁹² na solidão?”. É uma pergunta que nos torna temerosos. A resposta seria quase que de imediato: Não! Isso é inaceitável! Uma loucura! Mas, isso é para homens de silêncio e de solidão, capazes de criação; homens que querem criar, segundo Nietzsche.

⁸⁸ Cf. Nietzsche (1995, p. 77).

⁸⁹ “Querer” em alemão é *willen*: querer; desejar; pretender. *Wille* significa vontade. Daí está em relação com *Wille de Wille zur Macht*.

⁹⁰ É-nos preferível usar a tradução de *Wille zur Macht* por Vontade de Poder (e não a tradução vontade de potência), a fim de evitar maiores dificuldades com o conceito de potência (*dynamis*) de Aristóteles, que tem mais a ver com possível e difere da concepção nietzschiana, ou seja, determinadas perspectivas de forças exercem poder impulsionador sobre outras configurações orgânicas e inorgânicas. Para dirimir dúvidas, remeto o leitor à explicitação de Marco Antônio Casanova (Cf. HEIDEGGER, 2010c [n. 1], p. 5-6).

⁹¹ Sobre esse ser difícil, o poeta Carlos Drummond indagou em seu poema *O homem: as viagens*, se o homem estaria equipado para “a difícil e perigosíssima viagem de si a si mesmo”; após tantas outras viagens por diversos planetas e lugares ermos (CAMPESTRINI, [1984?], p. 131-132).

⁹² Refúgio provém do latim *refugium* e significa asilo, acolhida, guarida, ou seja, lugar de fuga para escapar do perigo, bem como o que serve de amparo e proteção.

A solidão configura o lugar de retiro próprio para o exercício do encontro consigo mesmo. Nada melhor do que refugiar-se nela. Trata-se do lugar propício para a atividade de pensar e criar novos valores. Constitui o âmbito primordial para onde Zaratustra repete enfaticamente o “vai para a tua solidão”. Podemos pensar, aqui, a noção de retiro em face do perigo que, por sua vez, configura o perder-se a si mesmo no mundo das ocupações cotidianas. Neste caso, Zaratustra apresenta o caminho enquanto a travessia que conduz aquele que quer se pôr à procura de algo mais para ser criador, daí a indicação do “caminho de ti mesmo”.

Ora, pela segunda indagação, sente-se que não sabemos ainda localizar tal caminho. Diante disso, Zaratustra usa outra forma verbal que nos chama a atenção para o caráter de procura na expressão: “Queres procurar...?”, pois, quem procura encontra, mas nem sempre aquilo que encontra seria plausível. Podemos encontrar as coisas mais diversas, seguirmos caminhos ou atalhos plurais. No entanto, a indicação é precisa: “... o caminho de ti mesmo?”. Decerto, não é qualquer caminho e, de antemão, já temos uma nuance indicativa. Portanto, o caminho deve indicar o lugar para onde ir fazer a experiência, a saber: o refúgio na solidão. A procura pelo caminho de si mesmo nos remete ao preceito délfico, conforme exposto acima nas páginas 141-142.

Zaratustra toma o cuidado de pedir que o ouvinte se detenha em escutá-lo. Esse pedido aponta para o tempo quando diz: “Detém-te mais um pouco...”, ou seja, no instante, para algo de fundamental importância, a saber: a escuta. Essa condição que nos é própria anda demasiadamente conturbada pelo excesso de barulho externo e acaba atrapalhando a escuta do silêncio mais profundo, pois vai chegar o momento de ter de ser toda escuta para a voz da “temível senhora”, a qual Zaratustra já nomeara de “a minha *‘hora mais silenciosa’*” (Cf. NIETZSCHE, 1995, p. 156), que pode nos reenviar para o amadurecer de si mesmo na solidão diante de nossas hesitações e temores, mesmo que os nossos frutos já estejam maduros.

Assim, as duas dimensões saltam à nossa vista: a Escuta e o Silêncio que são constitutivas do âmbito da solidão. Aquelas perfazem a condição de fala e criação e, por isso, o ato de Zaratustra ter advertido o ouvinte para não responder de imediato tagarelando; não falar do ponto de vista do falatório externo eivado de tabus, preconceitos, medos, arrogâncias, entre outros. Com efeito, Zaratustra inicia sua fala mediante a crítica aos valores da moral de rebanho constitutiva da má consciência de culpa. Isso já aparece bem desenvolvido em A

Genealogia da Moral, no que diz respeito aos valores de “bem e mal”, “bom e mau”, que apresentaremos mais adiante.

Voltando ao discurso *Do caminho do criador*, a fala do rebanho tende a dizer: “Todo isolar-se é culpa”; isso tem por objetivo se posicionar contra algum membro que ouse procurar a si mesmo. Esse acusar de “culpa” caracteriza a formação de uma consciência geradora de ressentimentos como que uma doença difícil de ser curada, inclusive, capaz de produzir malefícios psicossomáticos⁹³. De certo, o rebanho se rege pela moral erguida por valores do costume grupal, pois, à medida que alguém rompe com tais valores, sofrerá as consequências com a atribuição de culpa. Isso ocorre mediante as avaliações provenientes dos interesses do bando ou grupo de vivências⁹⁴.

Por outro lado, no discurso *Das moscas da feira*, podemos observar a crítica zaratustriana sobre como pensa o rebanho: ‘Schuld ist alles grosse Dasein’ (AZ, 2016, [I, 27], p. 67)⁹⁵, que Mário da Silva traduziu por: ‘Toda a grande existência é culpa’ (AZ, [I], p. 69). Essa maneira de dizer universaliza a culpa e obscurece a existência, segundo a moral de rebanho. Eis aí um grandioso inimigo dentro de si mesmo e, por isso, a indicação de procurar a si mesmo como sendo o caminho a ser perquirido diuturnamente. Ou se procura adentrar esse caminho, ou estará fadado a viver se retorcendo nas cinzas dessa culpa e perecer em vão.

De certa forma, a nossa “angústia”, enquanto ansiedade doentia, ainda estará envolvida em mágoas provenientes daquela consciência de culpa. Não adianta se revoltar meramente contra esta, pois a voz dela ressoará vez por outra em tom de mágoa, de perda, de tristeza e tudo isso não respalda o ser livre para a superação da culpa, mas estaria apenas querendo se livrar de algo por meio de artifícios, subterfúgios, teimosias. Não resolve. Nisso Zaratustra indaga: “Queres, porém, seguir o caminho da tua angústia, que é caminho no rumo de ti mesmo? Mostra-me, pois, que tens direito e força para tanto!” (AZ, [I], p. 78).

⁹³ Podemos ilustrar com um caso de cobrança opressiva em que uma mãe fez desencadear na filha um processo de asfixia. Esta procurou vários médicos até que um neurologista receitou a substância *Valeriana*, mas não surtiu efeito. Então, ela tomou a iniciativa espontânea de cortar relações com a própria mãe, tornando-a ciente de que, a mesma, estava prejudicando o seu relacionamento e, após dois anos, todos os sintomas desapareceram; embora o trauma permaneceu escondido e sem resolução.

⁹⁴ Isso nos faz lembrar o itinerário de *Fernão Capelo Gaivota* em vista da liberdade, conforme Richard Bach (2020).

⁹⁵ Abreviatura da edição alemã de 2016 de *Also sprach Zarathustra*. AZ, parte I, número de linha 27 e p. 67. Este uso de “AZ” designará, também, o título **Assim Falou Zaratustra** em português da edição de Mário da Silva, doravante usaremos estas abreviações cuja diferença de uso se dará pelo idioma citado.

Neste horizonte da angústia, Heidegger diz que ela nos conduz para a libertação. Primeiramente ela configura a nossa singularidade, ou melhor, nos mostra a situação de aperto do si mesmo pelo qual estamos passando em dado instante. Em seguida, ela se faz caminho no desfazer todo e qualquer apoio exterior; quebra a familiaridade e suas formas de seguranças, deixando-as vazias de sentido; desvela-nos o âmbito da solidão no limite do si mesmo perante o nada. Aqui, deparamo-nos com as próprias forças da vida, do pensamento que converge para algo além de si mesmo, para mais ser na finitude do existir, afirmando a vida em sua totalidade e contínuo acontecer-desaparecer-aparecer. Há uma passagem no *Hipérion* sobre o nada e a angústia bastante ilustrativa:

Ó, pobres de vós, que sentis tudo isso, que também não pretendeis falar da determinação humana, que sois tocado sempre ainda pelo nada que nos domina, que vedes tão profundamente que nascemos para o nada, que amamos um nada, que cremos em um nada, que trabalhamos para nada a fim de, algum dia, nos transferirmos para o nada.

(...) Indigência, angústia e noite são os vossos senhores. Essas vos distinguem, conduzindo-vos a golpes secos. Chamais de amor a fome, e onde não sois mais capazes de vê-lo, aí moram os vossos deuses (HÖLDERLIN, 2012, p. 74-75).

Ademais, Zaratustra pede que se demonstre a vontade mais vigorosa enquanto indaga com mais clareza: “És uma nova força, um novo direito? Um movimento inicial? Uma roda que gira por si mesma? Podes, também, obrigar estrelas a girarem a teu redor?” (AZ, [I], p. 78). Na observância de *A hora mais silenciosa*, o próprio Zaratustra é confrontado com aquela “hora”, a ter de falar o que sabe e, com isso, ele é advertido acerca dos frutos já amadurecidos em si, a saber: ele já dispunha de força imperiosa capaz de comandar e até obrigar estrelas a girarem ao seu redor, ou seja, os homens e todas as forças pulsantes. Porém, faz-se necessário tornar-se criança e não sentir vergonha. O que ele tem a falar se refere ao *Eterno Retorno* do mesmo, isto é, da pluralidade de forças pulsionais presentes no cosmo, nos viventes e nos novos valores a serem criados. No entanto, ele se nega a falar e alega uma série de inconvenientes como: medos, vergonhas e artifício para se autopreservar. Recorreu à metamorfose do leão como símbolo de força, poder, altivez própria da juventude, alegando não ter a voz de leão para convencer e persuadir pelo temor feroz. No entanto, esqueceu, ou melhor, omitiu o símbolo da metamorfose da criança como sendo essa roda viva que gira por si mesma e não tem vergonha e fala baixo enquanto sussurro. Com efeito, a “hora mais silenciosa” lhe adverte que: “São as palavras mais silenciosas as que trazem a tempestade. Pensamentos que chegam com pés de pomba dirigem

o mundo” (AZ, [II], p. 158). Então, conviria a Zaratustra perseguir tais pensamentos já chegados, no entanto, ele se mostra vacilante.

O problema é que a consciência de culpa vai se manifestar de diversas formas. No cerne dessa culpa, há ódio e vingança desmedida contra todo aquele que ousar ser diferente, mais ainda, que ouse adentrar o caminho do solitário, pois o voar que sobre-excede o rebanho será vitimado pela inveja que faz de tudo para reduzi-lo a cinzas. Essa moral culposa expende sentimentos que querem matar o solitário a qualquer custo. O pior é que tais sentimentos estão entranhados no si mesmo do solitário e, por conseguinte, ele deve ser convocado a se tornar um assassino de tais sentimentos, sob pena de ser morto por eles. De certo, resulta que o pior inimigo que podemos encontrar será sempre nós mesmos. O querer do solitário, agora, é arder nas próprias chamas, tornar-se cinza para poder se renovar. Heráclito nos diz no fragm. 43: “É a presunção que deve ser apagada mais do que incêndio” (Cf. LEÃO, 1999, p. 69). Trata-se da sanha desmedida (*hybris*) que será desenvolvida no próximo tópico.

Além da luta a ser travada consigo mesmo, o solitário será espreitado por sete demônios que lhe foram atribuídos ao longo de toda a sua existência e passou a ser assimilado para si mesmo. Zaratustra os apresenta: “Herege, serás para ti mesmo, e feiticeiro e vidente e doido e céptico e ímpio e celerado” (AZ, [I], p. 79). Aqui, foi parodiada a passagem do Evangelho de Mateus. Trata-se de uma brevidade textual cujo tema é bastante ilustrativo, pois fala do “Retorno ofensivo do espírito impuro” (BÍBLIA, N. T. Mateus, 12:43-45). Este havia saído a vagar por lugares áridos em busca de algum abrigo, mas resolve voltar e convida outros sete espíritos piores do que ele próprio e farão com que o homem pereça. Não apenas o homem, mas toda uma geração estará ameaçada.

Nietzsche retoma esse texto bíblico e o parodia em seu discurso à luz da *Vontade de Poder* e do *Eterno Retorno* do mesmo. Se compararmos ambos, veremos a similitude e diferença. O homem designa o solitário cuja casa passa a ser o si mesmo a ser cuidado. Ora, na casa, estava abrigado o “espírito impuro” enquanto em nosso si mesmo está abrigada a consciência de culpa. Esta, por vez, traz em si “sentimentos que querem matar o solitário” (AZ, [I], p. 78), de modo que teremos de nos tornar assassinos de tais pensamentos mortais no agarrar-se à vida como um todo. Na discussão entre os valores “bem” e “mal” o critério plausível é a vida. Ela será o parâmetro ou a medida para se visualizar a perspectiva de criar novos valores.

Por que Zaratustra insiste e persiste na busca do caminho de si mesmo? Por que termos de ir para a experiência de solidão, sabendo que nos depararemos com o silêncio mais angustioso que nos singulariza e, mais agudamente, com “A hora mais silenciosa”? No discurso *Das moscas da feira*, ao menos sete vezes, é exigido vigorosamente fugir para a própria solidão. Este discurso é paradigmático em demonstrar a vingança invisível do rebanho presente em nosso si mesmo. Tal vingança quer sugar todo o sangue. Aqui nos deparamos com a *hybris* que, vez por outra, pode se assanhar com ímpeto de violência, bem como com o tédio, tristeza ou desgosto profundo e/ou melancolia, podendo levar o solitário à morte. Assim aconteceu com Diotima na relação com Hipérion. Ademais, Hölderlin (2012, p. 185) integra tudo no campo de forças da natureza com as relações humanas e culmina dizendo algo de inovador: “Mas nenhuma alma é culpada”.

É diante desse fenômeno da *hybris* que Heráclito disse: “Eu me busco a mim mesmo”. Na solidão, ocorrerá o vir à tona diversas vozes provenientes daquela consciência de culpa, marcada pelas experiências de dor, sofrimentos, fomes, violências, erros, covardias presentes em nossas entranhas, no sistema de nervos, nas imagens e lembranças inconscientes e que estão sempre pulsando e fazendo-nos tomar certas decisões contra a nossa própria vontade⁹⁶.

Tal consciência de culpa que age em sua desmedida é o que precisa ser cuidada, mais do que apagar incêndios exteriores, pois esses já são consequências. A desmedida em nosso si mesmo é o mais difícil de ser combatido e termina nos desviando do caminho do artista criador. Além de termos de encarar a luta contra a culpa negadora da nossa existência e da vida, teremos de enfrentar o que Nietzsche-Zaratustra nomeou de os sete demônios.

A título de indicação, tais demônios fazem parte de toda a nossa historicidade existencial. O filósofo nos remete à criticidade dos valores morais gregários, especialmente, da

⁹⁶ Isso nos lembra o dito do apóstolo Paulo na carta aos *Romanos*: “Com efeito, não faço o bem que eu quero, mas pratico o mal que não quero. Ora, se eu faço o que não quero, já não sou eu que estou agindo, e sim o pecado que habita em mim” (BÍBLIA, N. T. Romanos, 7:19-20). Em todo caso, essa é uma alusão teológica. No entanto, há uma nuance filosófica cartesiana, na quarta meditação, que esclarece a causa do erro a partir da nossa vontade, uma vez que esta é “mais ampla e extensa que o entendimento”, sem que possamos delimitá-la no mesmo alcance do entender das coisas, nisso, ela passa a ser estendida para o que não entendemos e decaímos em erros. Assim sendo, o filósofo arremata: “ela [a vontade] se perde muito facilmente e escolhe o mal pelo bem ou o falso pelo verdadeiro. O que faz com que eu me engane e peque”. (DESCARTES, 1983, [10], p. 119). Para além de tudo isso, temos o construto nietzschiano *Vontade de Poder* por meio do qual Nietzsche discute acerca da vida como valor supremo. Aqui aparece a noção de forças pulsionais enquanto vigor da vontade perspectivista.

moral judaico-cristã; desde a criação dos valores superiores de “Bom” e “Ruim”, passando pela inversão sacerdotal de “bom/bem” e “mau/mal” dos fracos, até culminar nos “demônios” nomeados no discurso de Zaratustra, a saber: “Herege, feiticeiro, vidente, doido, céptico, ímpio e celerado”. Neste caso, Nietzsche fez uma crítica também à metafísica nas concepções de verdade e ciência. Cada um desses valores atribuidores de culpa possui seus referenciais históricos e aparecem em vários outros discursos de Zaratustra. Aqui, não convém desenvolvermos cada um deles, embora possamos dar algumas indicações.

Por herege, carregamos o peso difamatório de ser um blasfemo das divindades a exemplo da acusação feita a Sócrates e, em especial, do cristianismo; de feiticeiro ainda vinculado às crenças religiosas, apresentando-se como um penitente do espírito, disfarçado e mentiroso, mas também um artificioso que forja conceitos e seguidor de uma consciência superficial; o vidente é o típico adivinho que se arvora a ser profeta do futuro, daí o ser metafísico por crer no mundo inteligível negador do mundo sensível, criando uma bipartição de mundos e se torna um metafísico dogmático; o doido é o tolo que confunde os conceitos e se move na causa-efeito, sujeito-objeto, crendo em utopias e entende a vida como castigo, maldição e expressa o desejo de correção e reforma da vida; o céptico é o tipo incrédulo de tudo, é um suicida que nega tudo ao seu redor, inclusive, a própria existência; o ímpio configura a impiedade brutal, aquele que é terrível e age como um leão devorador, a condição de domínio pela força coercitiva; enfim, o celerado que diz respeito ao ser malvado. Embora vingativo, não é mortífero, mas é sádico.

Imagine-se tudo isso interagindo dentro de nós mesmos, em nosso si mesmo com suas vozes turbulentas. Por tudo isso, Zaratustra urge enviar o solitário para o caminho de si mesmo, a fim de amadurecer; do tornar-se como criança no jogo da liberdade e do pensar capaz de criar algo novo e, do discurso *A hora mais silenciosa*, escutarmos e aprendermos as palavras mais silenciosas. Isso configura adentrar no âmbito do silêncio e abertura para a escuta mais apurada; segue-se disso, o originário configurador da linguagem em Heidegger.

A finalidade de ir para a solidão é criar. Para tanto, é preciso atentar para a avaliação. No discurso *De mil e um fitos*, o critério avaliativo aparece de forma enfática, ou seja: “Avaliar é criar: escutai-o, ó criadores! O próprio avaliar constitui o grande valor e a preciosidade das coisas avaliadas” (AZ, [I], p. 75). O que está em questão, aqui, é a perspectiva com a qual se deve avaliar. Na historicidade de muitos povos, os critérios de avaliação foram o poder do “bem”

e do “mal”. Estes valores, Nietzsche já havia trabalhado na *Genealogia da Moral*, depois em *Para além de Bem e Mal* e aparece em vários aforismos e, aqui, em *Assim falou Zaratustra*.

A avaliação inicial partia, por um lado, dos mais fortes como sendo o “bom”, aquele que era capaz de lutar, que era vigoroso e, em contrapartida, criaram o termo “ruim” que era atribuído aos fracos, sem coragem e sem habilidades de luta. Então, tínhamos uma moral dos senhores que avaliavam de acordo com seus valores nobres de força dominante. Por outro lado, ocorreu uma inversão daqueles valores pela casta sacerdotal, à luz do cristianismo, em que o “bom” fora atribuído aos fracos, humildes, humilhados, pequenos, pobres. Para tanto, temos a atribuição de preferência religiosa de Deus pelos pobres, pois o “verdadeiramente Bom é Deus”. Logo, os criadores iniciais do valor de “bom”, atribuído a si mesmos, passaram a ser mal vistos, a serem tachados de tiranos, malvados, e o valor de “ruim” fora jogado de volta para eles mediante a aceção de “mau”. Daqui, nasceu a outra perspectiva de avaliação da moral dos fracos, que Nietzsche chama de “moral dos escravos”.

Na perspectiva avaliadora nietzschiana, jamais se deve partir de tais valores, e sim da vida enquanto vontade criadora. Esta aparece num outro discurso: *Nas ilhas bem-aventuradas* em contraposição a Deus. Este é tido como uma suposição, embora seja precioso calar sobre todos os deuses e se concentrar na vontade criadora, assim: “Criar – essa é a grande redenção do sofrimento, é o que torna a vida mais leve. Mas, para que o criador exista, são deveras necessários o sofrimento e muitas transformações” (AZ, [II], p. 101). Destarte, o voltarmos para a exigência de seguirmos o caminho de si mesmo, do silêncio, adentrando o âmbito da solidão, a fim de enfrentarmos a má consciência de culpa e aqueles sete demônios em nós mesmos.

Convém ter claro que em Nietzsche não há uma conclusão final. Tudo está em aberto no sentido perspectivístico da pluralidade de forças pulsionais; esta, por sua vez, sendo compreendida como *Vontade de Poder* que acontece em sua totalidade. A pluralidade de forças acontece no plano cósmico da natureza e no poder criativo para além de cada ente envolvido no jogo da vida.

A *Vontade de Poder*, enquanto força para criar, está sempre presente no todo que não cessa de aparecer e, também, quer sempre ir para algo mais no sentido do *Eterno Retorno do mesmo*. A indicação de um resultado plausível que podemos retirar dessa nossa incursão no pensar do Zaratustra nietzschiano é que, na medida em que nos colocarmos a caminho do

silêncio de nós mesmos, estaremos experimentando a nossa capacidade de escuta, ou melhor, estaremos treinando a possibilidade da escuta e aprendendo a escutar. De certo, poremos à prova os nossos próprios pensamentos. Seremos convocados para avaliar todos os nossos valores à luz da vida e poder afirmá-la com tudo o que ela é e se apresenta; transcender o dizer do “Foi assim”, fragmentário e terrível, para que “a vontade criadora diga a seu propósito: ‘Mas assim eu o quis! Assim hei de querê-lo!’” (AZ, [II], p. 152), pois, assim, retornará as forças pulsantes da vida tanto do campo orgânico como do inorgânico.

Indagamos acima sobre a necessidade de percorrer o caminho do criador e fizemos uma incursão no pensamento discursivo de Nietzsche, precisamente, em sua obra cantante que é *Assim falou Zaratustra*. Antes, já havíamos enunciado que o modo de pensar deste filósofo se respalda no canto, ou seja, no poetizar; segue-se disso sua leitura primordial de Hölderlin. A tecedura do discurso ora trabalhado é de cunho filosófico, pois, mesmo que ele retome elementos genealógicos da moral, da religião, da psicologia, ele está se movendo no âmbito da filosofia que pensa a unidade da fragmentação e do horrendo acaso enquanto o enigma. Isso aparece na exigência do conhecimento de si e do perecer para que a obra apareça como criação do artista. Tal perecer se coaduna com o dito poético de Hölderlin sobre o fato de que não há remédio para a morte, mesmo assim, o poeta não deve temer porque ela já é constitutiva da própria existência, ou seja, faz parte da nossa finitude ou amplidão da possibilidade da impossibilidade de permanecer existindo no instante do “ser-para-a-morte”, como nos diz Heidegger.

A poesia sendo introduzida na infância pode nos marcar indelevelmente, isto é, na medida em que somos postos na clareira do poetizar, do canto, da musicalidade, tudo isso poderá nos destinar na abertura de mundo. O que se quer dizer com isso é que o dizer poético é capaz de nos incitar pensamentos. O ritmo e métrica contribuem, sobremaneira, para o exercício da memória, e a saga essencial do dizer é o que caracteriza a arte poética por excelência, de tal modo que devemos nos voltar para o poema no sentido de pensar no seu dito presente, seja numa palavra, numa frase, nas entrelinhas pelas quais o dito pode aparecer. Portanto, é este dito que constitui a essência do dizer poético ou a essência da verdade posta em obra de arte.

3.3.2 Acerca do Lugar de Meditação do Poetizar em Hölderlin

Em princípio, o poeta tende a se retirar para o lugar de sua meditação poética; envolto em pensamentos e aberto ao porvir, ele se expõe aos acenos divinos, podendo, através da linguagem, tornar presente o ausente que se mantém imperceptível em sua intimidade, conforme nos diz Hölderlin. O contrário desse dizer poético é marcado pela razão que tanto se sobrelevou acima de qualquer outra possibilidade, gerando a desenvoltura da tecnologia que desfrutamos, mas que, no entanto, perde de vista a terra, o céu, os divinos e os mortais. A negação da terra constitui o não-ser dela como negada, mortalizada e subjazendo no esquecimento de uma racionalidade fria. O jazer da terra também indica a nossa própria extinção ou não-ser no mundo. Portanto, é contra essa tendência gritante que o poeta Hölderlin se ergue contra os poetas hipócritas para convocar os grandes poetas a se acordarem e se tornarem heróis do povo, fazendo com que este também seja acordado.

O lugar da meditação poética corresponde à serenidade do habitar poeticamente nesta terra, segundo o próprio Hölderlin. De certo, tanto o poeta quanto o pensador precisam se retirar para o âmbito da solidão criativa e pensante. A noção de lugar se inscreve com o *topos* da intimidade (*Innigkeit*)⁹⁷ a partir do qual o poetizar e o pensar podem fluir; esse poder como possibilidade independe do poeta e do pensador em si mesmos, de tal maneira que Heidegger nos diz que ainda não pensamos, posto que o pensamento nos vem do ser e jamais da subjetividade de um sujeito que lida com objetos e conceitos. Assim também acontece com a linguagem que não a temos, e sim ela é que nos tem, uma vez que habitamos nela⁹⁸. Desse habitar na linguagem é que o poeta aguarda os acenos divinos. Falamos acima, brevemente, do que vem a ser isso de “aceno” no sentido de caracterizar a presença do que se ausenta. Então, faz-se necessária a indagação hölderliniana na sétima estrofe da elegia *Pão e Vinho*, a saber, ‘... e para quê poetas em tempo indigente?’ (HEIDEGGER, 2014, [248], p. 309). Como podemos ver pela leitura de Heidegger, esse tempo indigente “caracteriza-se pela ausência de Deus, pela ‘falta de Deus’”. Mais adiante essa falta transparece em duas vertentes: uma primeira diz respeito à fuga dos deuses que se foram e não existem mais atuando concretamente; a segunda

⁹⁷ Cf. explicitação terminológica nas páginas 148-149 deste capítulo.

⁹⁸ A título de ilustração, o poeta trovador nordestino Patativa do Assaré (1992, p. 28) nos diz em seu poema *Cante lá que eu canto cá*: “Se as vêz andando no vale / Atrás de curá meus male / Quero repará pra serra, / Assim que eu óio pra cima, / Vejo um diluve de rima / Caindo inriba da terra”.

é considerada a pior de todas e fez com que a indigência crescesse cada vez mais, gerando uma escuridão imperiosa, de tal modo que foi chamada de “o tempo da noite do mundo”, a saber, desapareceu do mundo “o brilho do fulgor dos deuses” e isso gerou um abismo que, em alemão se diz sem fundo (*Abgrund*), ou seja, “a ausência completa de fundo” (2014, p. 310).

Interessa-nos observar que o poeta é quem consegue se aproximar do abismo para o qual foram os deuses; ele tem de ter coragem e suportar o tempo de espera que se torna longo, além de outras dificuldades. O porquê de sua ida como mortal tem a finalidade de perceber os vestígios deixados pelos deuses quando se foram, bem como trazer à tona a necessidade de preparação de uma estância⁹⁹ para que algum novo deus¹⁰⁰ possa surgir. A tarefa dos poetas é captar o brilho do fulgor dos deuses em tudo o que existe. Daí, o “Ser poeta em tempo indigente significa: cantar, tendo em atenção o vestígio dos deuses foragidos” (HEIDEGGER, 2014, [251], p. 312), segue-se disso que a tarefa precípua dos poetas é “poetar a própria essência da poesia. Onde isso acontecer, deve supor-se um poetar que se conforma com o destino da era do mundo. Nós temos de aprender a escutar a fala *destes* poetas” (p. 312-313). O poeta busca o vestígio do elemento que é o sagrado e este é o que conduz até à divindade. O poetizar de Hölderlin é marcado, sobremaneira, pelo pensar filosófico, tanto é que Heidegger destaca numa passagem o fato de ele se firmar no ser:

Na sua carta a Boehlendorf, de 2 de Dezembro de 1802, escreve Hölderlin: ‘e a luz filosófica na minha janela é agora a minha alegria. Quem me dera guardar o modo como até aqui cheguei!’

Pensando, o poeta entra na localidade, que se define a partir daquela clareira do ser, que se tem vindo a estabelecer como o domínio da metafísica ocidental em vias de se consumir. A poesia pensante de Hölderlin ajudou a cunhar este domínio do pensamento poético. O seu poetar vive nesta localidade tão familiarmente como nenhum outro poetar do seu tempo. A localidade a que chegou Hölderlin é um estar-revelado do ser que pertence ele mesmo ao destino do ser e que, a partir deste, está votado ao poeta (HEIDEGGER, 2014, [251-252], p. 313-314).

A consumação da metafísica já se deu com essa fuga dos deuses. No entanto, não ocorre uma negação dos deuses, nem se dá o desprezo pelos rituais de cultos, sejam individuais ou coletivos. O poeta Hölderlin enuncia algo de mais grave do que um mero ateísmo negativo e desprezível da divindade, a saber, o apagamento do fulgor dos deuses no mundo. Com isso, a escuridão cresce assustadoramente, embora em nossa sociedade atual ainda não nos damos

⁹⁹ A palavra “estância” significa um lugar de moradia, de habitação, de passar uma temporada, entre outras acepções. Heidegger a toma, em seu filosofar, no sentido de habitação à medida dos deuses.

¹⁰⁰ Na página 184s deste capítulo, essa noção de um “novo deus” vai convergir para o que Heidegger chama de “o último deus”, na perspectiva da viragem para o acontecer de uma nova história.

conta disso ou, quase nem sentimos a ausência de divindades, às mais das vezes que a racionalidade técnica nos concedeu a tecnologia exponencial que nos entretém. Nietzsche depois retomou aquela fuga na concepção da morte de Deus¹⁰¹, no sentido de sua crítica à moral e prognóstico da transvaloração de todos os valores. Para o poeta, não interessa o mero retorno de um deus dos que já se foram e nem de um novo deus para o mundo sem ter uma estância para isso. Para tanto, seria necessário acontecer uma viragem histórica do abismo mediante os próprios mortais, convocados pela linguagem da “poesia pensante” acerca do desvelamento do ser. O que um deus dos antigos viria a fazer nesse tempo indigente atual? Dionísio já trouxe a alegria com o vinho sagrado da vida, o Cristo já pregou sua mensagem de amor e libertação; o que mais poderia ser feito ou redimensionado diante dessa racionalidade moderna e contemporânea? No pensar poético de Hölderlin, não é salutar a vinda de um ou outro deus dos que já se foram; melhor será que eles permaneçam por lá mesmo, pois os mortais que nós mesmos somos é que devemos tomar a história em nossas próprias mãos e preparar uma estância para o surgimento de um novo deus. Segundo Heidegger, trata-se da experiência de renúncia própria do luto sagrado. Tal renúncia não condiz com ateísmo objetivável de uma coisa totalmente desaparecida, mas o manter a condição de divindade que jamais desapareceu, ou seja:

O luto sagrado está resolvido a renunciar aos deuses antigos, mas que quer o coração enlutado senão, ao abandonar os deuses, deixar intacta a sua divindade e, assim, manter-se, justamente na renúncia conservadora dos deuses longínquos, na proximidade da divindade destes. O já-não-poder-chamar os antigos deuses, este querer acatar a renúncia, que outra coisa será – e não é outra coisa – senão a disponibilidade unicamente possível e decidida para esperar a chegada do divino; é que os deuses só podem ser abandonados, como tais, na renúncia se, e quanto mais intimamente, estiverem fixados na sua condição divina. Onde o ente mais querido se foi embora, o amor permanece, visto que, de outro modo, o mais querido não poderia sequer ter-se ido embora.

O facto dos deuses terem fugido não quer dizer que também a divindade tenha desaparecido do ser-aí do Homem, mas antes quer aqui dizer que ela, justamente, vigora, mas sob uma forma já não cumprida, crepuscular e obscura, mas, apesar de tudo, poderosa (HEIDEGGER, 2004b, p. 94-95).

¹⁰¹ A temática sobre Deus é recorrente, na medida em que está em questão a diferença ontológica e a teológica. Na leitura de Otto Pöggeler (2001, p. 248s), “o Deus que a metafísica busca entender e apreender e que busca subjazer ao pensamento não é o Deus vivo da fé, não o Deus da liberdade e da história”. Ademais, Heidegger retomou a meditação acerca de Deus, que ficara em aberto em *Ser e Tempo*, para dizer em seus “*Apontamentos da Oficina*”, ‘a afirmação de Nietzsche (WW, XIII, p. 75), do ano de 1886: ‘A refutação de Deus – autenticamente, é somente refutado o Deus moral.’ Isso exprime para o pensamento meditativo: o Deus pensado como valor, mesmo que ele seja o supremo, não é um Deus. Portanto, Deus não está morto, Pois a sua divindade vive”. Podemos ver que Heidegger situou essa morte de Deus no âmbito da tradição metafísica enquanto mero valor especulativo, pois, a transformação já havia sido feita por Descartes quanto à passagem da ideia para a percepção, a saber: “O campo de visão do supra-sensível é extinto. A **idea** transmuta-se do εἶδον platônico para a **perceptio** do **ego cogito** da **res cogitans**, de acordo com a qual Descartes pensa a **substantia finita** do homem terreno” (HEIDEGGER, 2000, p. 196).

Pelo que vemos da citação, é plausível deixar que os deuses permaneçam onde estão e de lá possam com mais vigor da natureza fazer brotar o abismo capaz de fazer acontecer a viragem. O fato de os deuses terem fugido não significa que estão mortos definitivamente, no entanto, não convém tentar acordar alguém dos mortos apenas por uma saudade nostálgica. Há um receio do poeta em ver o rosto dos deuses, pois isso pode ser mortal para ele, mas, ainda assim, ele persiste em ficar corajosamente atento ao céu cheio de promessas, embora ameaçador. Todo esse enunciado hölderliniano aparece na estrofe *I* da poesia *Germânia*, conforme Heidegger (2004b, p. 18):

*Não a eles, os bem-aventurados que apareceram em tempos idos,
As imagens divinas no País antigo,
A eles já não posso invocar de forma alguma; se no entanto,
Ó águas da pátria! agora convosco
Carpe o amor do coração, que mais quer ele,
Em luto sagrado? É que pleno de esperança jaz
O País, e como em dias quentes
Rebaixado, nos ensombra hoje
Ó saudosos! um céu premonitório.
Cheio está ele de promessas e, me parece,
Ameaçador também, mas quero ater-me a ele,
E não deixar que a alma me fuja para trás
Para junto a vós, passados! que me sois caros em demasia.
É que ver o vosso rosto belo,
Como outrora, receio que seja mortal,
E dificilmente é permitido acordar os mortos.*

3.3.3 A Viragem para o Aberto da Criação Poético-filosófica e Aceno Científico

Em princípio, urge pensar tanto do ponto de vista filosófico quanto poético o processo da criação, acenando para o âmbito científico. Isso já vem ocorrendo no desenrolar da nossa temática em curso à luz de Heidegger e Hölderlin. O primeiro culmina no pensar o ser e o segundo em pensar o elemento divino da natureza. No texto sobre ‘... e para quê poetas em tempo indigente?’, Heidegger dá prosseguimento ao chamar outro grande poeta à discussão que é Rainer Maria Rilke, através do qual vem à tona a figura do poeta como sendo aquele que arrisca mais em direção ao abismo, ao perigo, cujo fito é produzir uma viragem para o aberto que assegura a verdadeira proteção. Em todo caso, não são todos os poetas que arriscam mais, vale frisar o dito de Heidegger (2014, p. 365): “Os que arriscam mais são os poetas, mas poetas

cujo canto vira o nosso desamparo para o aberto. Estes poetas cantam o são [*Heile*] no insão [*Unheile*], pois invertem a despedida contra o aberto e re-cordam na totalidade sã e salva o que há de in-cúria”. Tal viragem dista da técnica quando esta é marcada por uma imposição do elemento quantificador, isto é, quando o homem moderno e contemporâneo impõe um modo de pensar e agir reduzido aos limites da objetivação, do calculável, do mercado com suas mercadorias e se posiciona, totalmente, contra o aberto. Aqui, vale lembrar a crítica de Hölderlin aos ditos poetas hipócritas fissurados na razão fria contra a terra.

Devemos nos libertar do desamparo cuja proteção no objetivável jamais nos dá segurança. Sendo assim, nem os valores morais, nem as objetivações calculadas são suficientes para constituir a essência do homem no mundo. A perspectiva enunciada pelo poeta Rilke é a de termos que arriscar até mais do que a nossa própria vida, em prol de algo mais, em seu dizer: ‘... e por vezes também / arriscamos mais (e não por interesse próprio), / do que a própria vida, arriscamos / por um sopro mais...’ (HEIDEGGER, 2014, p. 341). Esse arriscar “por um sopro mais...”, transcende o querer particular de cada um de nós, pois não é um mero interesse subjetivo; trata-se da vontade imperante para além dos animais e das plantas, cuja força volitiva também não tem por objetivo criar nada, enquanto produção de artefatos, e sim do deixar vir à tona o que tende a surgir:

O arriscar que mais arrisca, aquele que tem um querer maior do que qualquer imposição, porque é volitivo, ‘cria’-nos um estar seguro no aberto. Criar significa: haurir. Haurir da fonte significa: absorver o que brota, e trazer o recebido. O arriscar que mais arrisca do que o querer volitivo nada produz. Recebe e dá o recebido. Traz, na medida em que faz desabrochar o recebido na sua plenitude. O arriscar que mais arrisca consoma, mas não elabora. Apenas um arriscar capaz de arriscar mais, na medida em que é volitivo, é capaz de consumir, ao receber (HEIDEGGER, 2014, p. 343).

O poeta criador é aquele que arrisca por um sopro mais. A palavra criação se inscreve no verbo latino *producere* que dá origem ao verbo produzir em português¹⁰². A preposição inicial *pro*, de origem grega, designa o que está diante de, no sentido de algo que, mesmo estando à frente de, se reporta a sua condição de proveniência, enquanto o termo *ducere*, de origem latina, significa conduzir, levar algo ou alguém adiante do lugar onde se encontrava antes, com isso, obtemos o termo *pro-ducere*, isto é, um conduzir adiante o que tem origem no

¹⁰² Todas as palavras etimológicas consultadas encontram-se no grande dicionário da língua portuguesa de Antônio Houaiss (2001).

por vir. Dizer dessa forma se diferencia de um simples produzir algo de algo, de fazer coisas, objetos, artefatos. Uma outra acepção ocorre com a palavra criação do latim *creatio* e deriva do verbo latino *creāre*, ou seja, criar, dar existência aos seres, ato esse atribuído à *criação* divina de Deus; existem outras noções derivadas em português, como é o caso de *cria*, para o ato de alimentação física dos animais e criaturas humanas. Nessa mesma condição, há uma diferença entre criar e gerar. A primeira diz respeito ao efeito de produzir algo a partir do que já existe, assim como dizemos que a mesa foi fabricada da madeira retirada da árvore; a segunda, gerar, se refere à gênese no processo de germinação cuja proveniência é própria do campo habitacional, a exemplo da fecundação humana¹⁰³ e/ou da autorreprodução celular.

Poetizar a criação como um sopro mais foi o que marcou o modo de produzir de Hölderlin, de Rilke e tantos outros poetas voltados para o aberto do abismo. O poetizar pensante deles aguarda a manifestação ou aceno do divino em meio ao que nos amedronta e até faz sofrer, no entanto, o poeta canta o que brota como gracioso diante da desgraça, como nos disse Nietzsche, juntando em “fragmento e enigma e horrendo acaso”, para trazer o vigor da natureza ou vida para doar aos viventes. Convém observar que eles não criam nada, posto que não utilizam as palavras como meros conceitos em forma de trocadilhos, mas sim na perspectiva da saga do dizer da linguagem.

Trata-se de viajar no poetizar que pensa e canta. Um poetizar cantante no destinar-se corajoso do poeta no mundo, sendo conduzido pelo inesperado que, unicamente, é capaz de nos arrancar cada vez e nos conduzir adiante tão somente por um sopro mais. Este sopro pode se inscrever através do vento quando dizemos para alguém que bons ventos o leve e traga de volta. Outrossim, o sopro pode se dimensionar no desabrochar inesperado de uma flor quaternária. Quando o poetizar poetiza céus e terra, diz algo que tende a surgir do por vir do aberto com sua força de gravidade, ou seja, a poesia diz a verdade em seu acontecer do que está latente e acena com o brotar de algo porvindouro do abismo. Aqui, também, podemos dizer “um sopro mais...”, isto é, o homem se move no entre céu e terra no curso da liberdade, para tanto, tem de abrir seu olhar ao mundo para o vigor do seu brilhar, estando sempre atento à possibilidade dos acenos

¹⁰³ Convém destacar os avanços das ciências genéticas e robóticas que podem trazer grandiosas transformações à Terra, envolvendo o Céu, Divinos e Mortais. A técnica genética já possui avanços significativos com relação à vida. Podemos citar, a título de exemplo, a fertilização in vitro feita pelo National Embryo Donation Center (NEDC), por longo período de tempo, como ocorreu recentemente no Estado do Tennessee, EUA, o caso de um embrião que havia sido mantido por 27 anos congelado e foi implantado num ventre materno e nasceu saudável, conforme Holly Honderich (2020).

do sagrado no desvelamento que se vela. Assim, pode acontecer manifestações apropriadoras da natureza, envolvendo terra e céu, os divinos e os mortais nas travessias da contenda.

Diante desse inesperado abismal, capaz de nos projetar no mundo, é que o poeta se torna a voz da saga da linguagem criativa, o poeta cria no exercício da liberdade, pois não está obrigado a nada produzir, e sim apenas receber o por vir dos acenos e doá-los aos demais mortais. Sendo assim, o poeta “Segue, pois, inerme / A vida afora”, conforme nos disse Hölderlin, sem temer a nada neste mundo; segue-se disso, o se portar desarmado porque ele é conduzido pelo inesperado que lhe reserva “um sopro mais...”, segundo Rilke.

Partir, ainda, da indagação “... e para quê poetas em tempo indigente?”, parece ser contrassenso, pois, se entendermos a noção de “indigente” com situações de carências que nos afetam, dá-nos a entender algo de inconveniente perguntar pela necessidade de poetas. Nesse caso, os poetas seriam quase inúteis, pois não produzem bens materiais de consumo, no mais, serviriam apenas para produzir poemas degustáveis, satisfazendo o entretenimento e os devaneios cotidianos. Ao contrário disso, a indigência caracteriza o tempo escasso de horizontes, tempo obscuro em plena modernidade iluminada pela luz da razão tão cheia de conhecimentos objetiváveis, mas que já não ilumina nada e nem configura segurança, e sim um desamparo crescente. É diante desse desamparo que se faz necessário o poetizar dos poetas, desde que sejam aqueles “cujo canto vira o nosso desamparo para o aberto” (HEIDEGGER, 2014, p. 365). Essa viragem exige ser pensada.

O desamparo apresenta dubiedade que lhe é peculiar. Por um lado, diz respeito à falta de proteção em que nos encontramos no mundo, disso decorre a busca desesperada por múltiplas formas de segurança. Para dar conta disso, a modernidade se firmou na racionalidade e desenvolveu as ciências por meio do recurso metodológico com ênfase na técnica. Com isso, surgiu a formação da consciência definida por Descartes como sendo a coisa pensante (*res cogitans*) e, por conseguinte, o eu pensante (*ego cogito*), de tal maneira que se criou o sujeito autoconsciente capaz de explorar a natureza como mero objeto passível de objetivação. A consciência foi constituída numa região em cujo interior atua uma esfera invisível onde os conceitos representativos dos objetos são ordenados de forma espacial e temporal. Essa interiorização conceitual fez com que o homem moderno criasse certa segurança em face do desamparo, ou seja, o homem cercado de objetos e recursos tecnológicos como segurança. Por

outro lado, o desamparo persiste e mostra o limite da segurança pelo qual tanto o homem quanto os objetos permanecem desamparados e inseguros no substituível incessante; segue-se disso o outro lado dúbio do desamparo ao indicar que existe o campo mais vasto das coisas e mais interior e invisível do que a consciência calculadora. A dubiedade do desamparo se apresenta na busca por segurança na região objetivável e, ao mesmo tempo, só pode encontrar segurança na abertura mais ampla do mundo, segue-se disso a necessidade que temos dos poetas.

A necessidade dos poetas está em que eles são os mortais que mais arriscam no sentido de arriscarem o dizer da linguagem, pois trata-se de virar a situação de desamparo para o aberto da existência mundana. Heidegger vai chamar a atenção para uma virgem da consciência. A possibilidade de acontecer essa virada da consciência se dá mediante o processo de recordação dos objetos interiorizados para se tornarem presentes dentro duma circunscrição de cordialidade; no dizer de Heidegger: “A inversão da consciência é, por conseguinte, uma re-interiorização ou recordação da imanência dos objectos do representar, trazendo essa imanência à presença dentro do espaço cordial” (2014, p. 353). Diante desse dito pensante heideggeriano, podemos arriscar dizer que as ciências têm muito a contribuir com uma possível transformação de mundo criando novos paradigmas, mas, urge observar o perigo de sua autodestruição sem saber para onde estão indo. É tanto que Heidegger jamais condenou a técnica e, muito menos, a ciência, apenas chama a nossa atenção para o ter de pensar ambas uma vez que já somos perpassados por elas, no dizer da linguagem, pois a ciência também é criativa.

Nenhum poeta diz, diretamente, essa viragem do interior da consciência para o aberto; isso é fruto do pensar heideggeriano na interpretação dos poemas de Hölderlin e Rilke. Na medida em que houve o anúncio da fuga dos deuses por Hölderlin, ficou clara a situação de desamparo pelo tempo indigente e, nessa mesma incursão, o pensar poético de Rilke aponta para o arriscar e para o que ele chamou de “um sopro mais...”. Por conseguinte, Heidegger retomou o dizer poético de ambos para pensar em que consiste os vestígios e acenos poéticos a partir da linguagem, que marcou todo o processo lógico da razão conceitual configuradora da objetividade representacional como fenômeno manifesto da modernidade, marcada pelo viés da técnica. A possibilidade de pensar essa viragem da consciência encontra respaldo no pensar de Pascal que, simultâneo ao feito de Descartes, também pensou acerca da lógica do coração. Dado tal embate, o que prevaleceu foi a lógica da razão firmada na ciência matemática, enquanto a outra foi obscurecida e desacreditada pelas imposições propositadas do homem da técnica moderna. Em todo caso, Heidegger salienta:

Pascal descobre a lógica do coração que se opõe à lógica da razão calculadora. O interior e o invisível do espaço interior do coração não só é mais interior do que o interior da representação calculadora e, por conseguinte, mais invisível, como também se estende para além dos objectos apenas elaboráveis. Somente no íntimo invisível do coração, o homem se inclina para aquilo que deve ser amado: os antepassados, os mortos, a infância, os vindouros. Isto pertence ao círculo mais vasto que agora se revela como sendo a esfera da presença da conexão completa, sã e salva (2014, p. 351).

Aqui nos deparamos com a mais difícil de todas as transformações históricas, a saber, a inversão da consciência para o aberto da nossa existência no mundo. Há muito que a modernidade se firmou na lógica da razão calculadora e cresce cada vez mais, de forma que isso caracteriza bem a vontade de vontade do conhecimento que Hölderlin em seu poema *No azul sereno...*, já havia detectado o fato de Édipo ter uma visão aguçada; podemos acompanhar tal dito conforme Heidegger (2002e, p. 259):

[...] Édipo-rei tem
um olho a mais, talvez. Os sofrimentos desse
homem aparecem indescritíveis,
indizíveis, inexprimíveis [...]
Os sofrimentos que Édipo suportou aparecem como
o lamento de um pobre a que falta algo.
Filho de Laio, estranha pobreza da Grécia!
Vida é morte, e morte é também uma vida.

O ter “um olho a mais” converge para o âmbito do conhecimento e o homem moderno se caracterizou pela avidez de saber historiográfico com vistas à certeza objetiva, própria do método científico que prima pela mensurabilidade. Édipo se arrogava o sábio que salvara os tebanos da fúria da Esfinge¹⁰⁴; a propósito disso, ele quis saber a qualquer preço da evidência do ocorrido, a fim de dirimir o problema reivindicado pela população local, na voz do coro. No entanto, a compreensão e explicação do fato dado tem de ser buscado à luz do conteúdo da verdade, que se dá no acontecimento da nossa própria existência, no que somos partícipes no sendo existencial. Convém observar a indagação condicionante de Nascimento (2015, p. 307): “se é o pensamento que tem de determinar o que aí é verdadeiro ou falso, acaba permitindo que a decisão recaia sobre o acontecimento – no sentido do acontecido. Nesse sentido, permanece a dificuldade como dificuldade”. Essa ponderação mostra que o pensamento tende a cair nas aporias dos acontecimentos por eles mesmos, enquanto o conteúdo da verdade foge das

¹⁰⁴ Na versão acerca do embate entre Édipo e a Esfinge, ele teria decifrado o enigma ao responder à pergunta feita por ela sobre o que caminharia de quatro pés pela manhã, com dois ao meio-dia e com três ao entardecer; cuja resposta dada foi o homem desde o nascer, amadurecer e envelhecer que, ainda criança engatinha, ao se tornar adulto, caminha com os dois pés e, na velhice, com três pés ao precisar de uma mula.

interlocuções. Diante dessa envergadura do pensamento, isto é, o pensamento que se flexiona para o lado da ciência dissecadora dos fatos e perde de vista a verdade em seu conteúdo, é que Nascimento (2015, p. 307) se firma na persistente indagação do saber no que se refere à pergunta pela verdade na arte, em seu indagar: “Para a indagação sobre o conteúdo da arte, então talvez a pergunta implique sempre a formulação: o que é a verdade na arte”.

A essa altura, percebe-se que o saber se relaciona com a verdade e, na medida em que ele se torna inútil, a verdade escapa sobrando apenas os dados dos fatos. Transparece que o saber é ambíguo, tanto está para a verdade como se dá ao nível do pensamento reflexivo momentâneo, tanto é que Tirésias diz que havia pensado nas implicações de suas informações sobre todo o ocorrido, mas isso fora relevado e ele partiu para o embate. É nessa hora que ele se depara com o desenrolar da sapiência ou da ciência investigativa e responde para si mesmo em meio ao desamparo do saber: “Oh! Terrível coisa é a ciência¹⁰⁵, quando o saber se torna inútil! Eu bem assim pensava; mas creio que o esqueci, pois do contrário não teria consentido em vir até aqui” (SÓFOCLES, 2001, p. 28). A verdadeira sabedoria lhe escapara há muito tempo.

O sábio é aquele que tem o gosto mais apurado, segundo Nietzsche em seu texto sobre Tales de Mileto, então o saber tende a si firmar do ponto de vista do pensamento e da filosofia. A perspectiva é pela busca da verdade, do contrário fica-se preso apenas aos dados de fatos que se esgotam nas averiguações, podendo trazer consequências terríveis. Conforme Nascimento, em seu artigo, faltou empenho da parte de Tirésias em se deter naquilo que era próprio dele. Sobre esse empenho, relembremos a exigência de Hölderlin em sua carta para a própria mãe, em janeiro de 1799: “*qualquer arte exige que se lhe dedique toda uma vida humana*”¹⁰⁶. Enfim, observemos que, no final do poema aos *Poetas Hipócritas*, Hölderlin firma o pensamento no sentido da proveniência divina pela qual se dá o acontecimento e, embora falte uma palavra grandiosa capaz de dizer a verdade do acontecido, por conseguinte, resta tão somente pensar no aberto configurador do nosso modo de estar sendo no mundo, no dizer hölderliniano: “Que em ti se pense então, Mãe Natureza”.

¹⁰⁵ Na tradução de Mário da Gama Kury, utilizada por Nascimento, o tradutor usa a palavra “sapiência”; essa dá-nos a entender o tipo de saber apreendido pela ciência quando da investigação, hoje chamamos de pesquisa científica com base nos métodos.

¹⁰⁶ Cf. acima [n. 84], p. 149.

O poetizar é capaz de dizer os dois polos – vida é morte – numa unidade a partir do que somos. No homem, ocorrem os movimentos do nascer, crescer e morrer, perfazendo o espaço-tempo integrado na duração de vida-morte, pois, como a morte estaria presente em nós, se ela também não fosse uma vida? No entanto, a presença total da morte significa a ausência do nosso corpo agindo no mundo; segue-se disso a persistente insistência em continuar a nossa jornada na terra enquanto durar no tempo, ou seja, “cura”, mesmo que sejamos todos um “ser-para-a-morte”, no dizer de Heidegger em *Ser e Tempo*, ou seja, um ser na abertura da morte como um existir na possibilidade da finitude.

Nós já passamos pela linguagem antes mesmo de pronunciarmos quaisquer palavras ou pensarmos em algo cujos nomes tenham sido dados às coisas concretas. O problema ocorre por duas situações adversas: a primeira é que a nossa mente foge do empenho em pensar a relação céu e terra, e a segunda mostra que pode nos faltar a palavra capaz de nomear verdadeiramente as coisas que aparecem, às mais das vezes que estas se manifestam de forma “indescritíveis, / indizíveis, inexprimíveis”. Diante disso, é que só nos resta pensar a amplidão do aberto do mundo onde “Vida é morte, e morte é também uma vida”, no dizer de Hölderlin.

Devemos observar nos poemas em que consiste a saga da linguagem. O dizer do poetizar do poeta deve ser buscado desde o seu mergulho no campo do aberto, no qual as coisas sejam pensadas com vistas aos acenos do abismo do ser inesperado. Trata-se, aqui, de confiar no vigor do poder desvelante da verdade, sem perder de vista as aparências dos mortais, segundo o dizer poético de Parmênides¹⁰⁷. É nessas aparências dos mortais que podem se manifestar os vestígios da verdade, no entanto, estes podem passar ligeiramente pelos nossos sentidos e também pelo pensamento. Como hoje temos recursos tecnológicos, isso até pode ajudar um pouco, contudo, é mister exercer a nossa capacidade de ausculta, de visualização e, sobretudo, de pensar. Sobre tal exercício, muitas vezes se faz necessário certo retirar-se do barulho externo e, mais ainda, do barulho interior que nos ensurdece. É preciso encontrar o lugar da serenidade do pensar na busca por si mesmo como já nos disse Heráclito, falando do lugar do solitário pensar-poetizante, isto é, de um pensar e dizer que chega a transbordar em fragmentos do poetizar.

Hölderlin tem algo a dizer a partir do ser solitário. No poema intitulado: “*NOCH EINS IST ABER ZU SAGEN...*”, traduzido por Rodrigues (1994, p. 201), a saber, “E TODAVIA

¹⁰⁷ Cf. Capítulo. 1, p. 19.

AINDA ALGO HÁ POR DIZER”. Haja vista que na parte em alemão aparece o uso da reticência e isso indica o espaço aberto do a ser dito. Tal título é repetido no início do poema: “*Noch eins ist aber / Zu sagen*” (“E todavia, ainda / Algo há por dizer”), ambos não apresentam uso de reticências, mas ponto final. De início, vamos apresentar o poema dividido em quatro partes para facilitar a nossa modesta interpretação. A primeira parte vai do verso 1-6; a segunda, de 7-9; a terceira, de 10-15 e a quarta, de 16-24. Assim, iniciemos:

E todavia, ainda
 Algo há por dizer. Se não, quase me fora
 Por demais subitamente
 O bem chegado,
 A solitude e, sem saber,
 A essência desse às sombras.

É-nos bastante sugestivo o *topos* indicado pelo poeta como fundamento primordial para a nossa pesquisa, isto é, corrobora ao que já dissemos antes acerca do lugar do poetizar e firma o ponto de partida plausível. No início do poema, ocorre a indicação de que ainda há algo para ser dito¹⁰⁸. O “ainda” caracteriza o tempo longo de algo por vir e, no dizer hölderliniano, remete aos enigmas enquanto vestígios do sagrado, cujas essências constituem algo a ser dito. Como podemos acompanhar, logo após a indicação inicial, o tradutor apresenta a expressão “Se não” poderia indicar o contrário de algo ainda a ser dito, em todo caso, o poeta mostra em seguida o que lhe acontecera e os desvios resultantes das explicações por parte dos poetas vaticinadores. A princípio, ocorreu um lapso do poeta quando foi surpreendido pelo aparecimento da solidão (“solitude”)¹⁰⁹, uma vez que o poeta, estando no limite do abismo para receber os acenos do divino, corre o risco de ser desviado da verdadeira interpretação e se virar para as sombras. O acontecer da presença do divino ao poeta se deu de maneira bastante contundente, é tanto que ele enfatiza ao dizer que tudo ocorreu “Por demais subitamente”, ou seja, o ocorrido se deu em demasia repentina. Tal advento caracteriza bem o temor de Hölderlin em lhe ser dado muito mais do que ele pudesse digerir, a saber: “*temo que ainda acabe como o velho Tântalo*”¹¹⁰, *que recebeu mais dos deuses do que pôde digerir*” (Cf. HEIDEGGER, 2004b,

¹⁰⁸ Essa fala sobre o ainda a ser dito nos faz pensar na epígrafe que Nietzsche (2016) cita na abertura do livro *Aurora*, retirada do *RIGVEDA*, a saber: “*Há tantas auroras que não brilharam ainda*”.

¹⁰⁹ Na *Teogonia*, Jaa Torrano comenta que essa expressão “a solitária” se funda na concepção de “Noite negra”; preferimos chamar de Noite escura que se coaduna com a acepção hölderliniana de escuridão, proveniente da fuga dos deuses. Assim diz Torrano: “a Noite negra (expressão do Não-ser, filha de *Kháos*, a noite circunstante e a solitária geradora de todas as forças que marcam pela privação e não-ser a vida do homem). [...] Força originária da Negação” (HESÍODO, 2015, p. 23).

¹¹⁰ Tratava-se de um rei pertencente à região da Frígia ou da Lídia; faz parte da mitologia grega. Homero (2014, [582-592], p. 351; 353) relata ter cruzado caminho com “Tântalo sofrente”. Este vivia sedento e insaciável, pois toda vez que ele se curvava para se saciar, a água se ocultava e tudo ficava ressequido; o mesmo acontecia com

p. 38). Na verdade, significa estar diante da abundância concedida em demasia e, no entanto, inalcançável. A dificuldade consiste em não conseguir agarrar de imediato algo de essencial concedido, segue-se disso o dizer “sem saber” (*unverständlich*), ou seja, o poeta se virou para o lado das sombras¹¹¹ sem conseguir receber o que lhe fora concedido como essencial.

Em princípio, o poeta se deparou com o seu ser solitário e, uma vez surpreendido pela solidão constringente, ele atribuiu a essência desse aceno à condição de sombras. Na medida em que nos encontramos na solidão de nós mesmos, decerto, muitas coisas emergem da experiência de vida no mundo. Isso nos remete àquilo que Nietzsche se refere quando fala do enfrentamento com o nosso pior inimigo que somos nós mesmos e, posteriormente, contra os sete demônios que povoam os valores morais, os preconceitos, os tabus introjetados desde o nosso sendo no mundo. Tudo isso pode perfazer as sombras designadas por Hölderlin, que já percebia a necessidade de superação. Para além disso, Heidegger nos traz a dimensão da angústia própria do sendo existencial. A angústia parece com essa experiência vivenciada por Hölderlin quando foi tomado de súbito pela solidão. Isso também nos ocorre quando do encontro com o nada e o reenvio de volta às coisas do mundo, geralmente dizemos que não houve nada e, assim, como as sombras, o nada passa despercebido. Em todo caso, essa experiência da angústia é desveladora do ser e precisaria ser retomada. Diante disso, Hölderlin fala da essência como sendo a propriedade originária do solitário, que se manifestou por um instante como algo de venturoso, muito embora tenha sido obnubilado nas sombras. Entretanto, o poeta vai trazer à tona um dado importante que caracteriza essa dificuldade de entendimento, apontando para algo de mais terrível, pois marcou o decorrer da história desde a antiguidade, ao tempo em que desvirtua toda e qualquer interpretação da essência ainda por ser dito. Eis a segunda parte:

Pois desde que tu cedeste
Aos homens indagativos
A figura dos divinos,

Aqui, Hölderlin apresenta o fundamento causador das dificuldades impeditivas de se poder dizer algo de apropriado aos divinos. O poeta percebe que o solitário concedeu “A figura dos divinos” aos mortais enquanto “homens indagativos”. Este tipo de “homens” nos remete

relação à fome, pois jamais conseguia colher as frutas do pomar, ao estender a mão para colhê-las, “o vento as arrojava em meio a umbrosa nuvem”.

¹¹¹ Isso nos reporta à Alegoria da Caverna apresentada por Platão, quando os prisioneiros só dispunham das sombras como fonte de verdade, pois eles não tinham como distingui-las das verdadeiras realidades existentes, uma vez que não tinham experiência com a luz.

aos “poetas hipócritas”, os quais foram chamados, também, de fariseus por se basearem tão somente na razão fria e por viverem falando sobre os deuses à luz dos conceitos racionais representativos, mas que apenas objetivam e separam as coisas de forma calculista. Em todo caso, ocorreu um despedir-se da terra, do céu, do mar, enfim, da mãe natureza, nos quais a alma criativa encontra sua habitação acolhedora no aberto da finitude. Assim, eles se arvoravam a falar dos deuses evasivamente. Ao que consta, eles receberam apenas a “figura” ou imagem dos divinos. Sobre isso, temos o conceito de figura (*Gestalt*) semelhante à “forma”, mas na acepção de configuração delimitadora de uma coisa ou na compleição física de alguém. Na passagem do verso “A figura dos divinos” (*Göttergestalt*), Hölderlin usa tal termo para indicar a insistência fustigadora dos homens metódicos e indagativos, na medida em que se encontram presos à razão especulativa. Destarte, as produções desses mortais resultam em representações figurativas dos divinos, sem corresponderem à essência desveladora.

A historicidade dessa *Gestalt* já fora caracterizada pela tríade em fuga, a saber: Héracles, Dionísio e Cristo; vimos isso na conferência heideggeriana que inicia com o dito poético “... e para quê poetas em tempo indigente?”. Neste caso, a figura desses deuses fora concedida há muito pela própria presença deles existindo no mundo, de modo que ficou marcante tanto para os homens da era desses deuses, como também, após terem ido embora, para os homens atuais que são herdeiros das figuras dos mesmos. Então, tais figuras foram concedidas aos mortais por força da natureza, a qual Hölderlin nomeia em seu poema *Como em dia de festa*, dizendo “que é a mais antiga do que as eras, / E que acima está dos deuses do Oriente e do Ocidente, / [...] Ela, a que do todo uma vez mais é criadora” (RODRIGUES, 1994, p. 177). Portanto, a partir desse conceder aos mortais “A figura dos divinos”, seguiu-se a dificuldade imperante em se poder ainda dizer algo que corresponda ao divino, pois ficamos presos às sombras e às figuras dos divinos como meras representações conceituais e/ou figuras ilusionistas; disso provém a grande tristeza que rouba o canto do poeta.

De que mais um verbo valeria – se a tristeza
Aos lábios meus
O canto sequestrava? E, com efeito,
Desde antanho
Os vates alardeiam por si mesmos
Que a força eles tiravam dos divinos.

O poeta se recente agora porque a palavra grandiosa perdeu seu valor, daí o canto está sendo retirado de seus lábios pela tristeza. Essa falta do “verbo” remete ao “verbo de grandeza”

que aparece no poema “Os poetas hipócritas”. Agora, o verbo perde seu valor na medida em que a tristeza se abate sobre o poetizar que canta. Por um lado, tal perda de validade pode ter similitude com a fuga dos deuses, na medida em que desapareceram da terra e adentraram o abismo. Com esse acontecimento, a figuração deles fica restrita a meras representações e as palavras decaem na expressão conceitual. Por outro lado, ocorreu uma transformação drástica que suplantou a força da palavra desde a época mitológica¹¹², quando o canto encontrava apoio nos poetas líricos chamados de *aedos*. Entretanto, o surgimento das cidades-estados, da escrita com o alfabeto e do sistema de comércio com a moeda fez decair o valor da palavra cantada, veiculada pelo poeta épico em nome dos deuses. Disso decorreu que o uso do alfabeto trouxe consequências sérias para a memória, precisamente, no exercitar a mesma, como vimos anteriormente Sócrates acusando isso no *Fedro*. Enfim, tanto num caso quanto no outro, apagou-se o brilho dos deuses e do canto, cujas palavras (musas) perderam o poder outorgado pelo divino aos poetas; a força da palavra não consegue apresentar os deuses em seu fulgor, no dizer de Hölderlin: “se a tristeza / Aos meus lábios / O canto sequestrava?”.

A consequência da perda do canto já se deu há muito tempo. No entanto, quando os poetas modernos são indagados sobre a origem da força propulsora das suas alardeadas poesias, eles alegam que retiram a força do poder divino. De certo, observamos a ação de um sujeito que diz tirar algo de algo. No entanto, se voltarmos ao poetizar de Hesíodo, precisamente na *Teogonia*, veremos que são as Musas que outorgavam o poder divino e a força das palavras (musas) na forma de o poeta cantar o canto a partir delas mesmas. Assim, o *aedo* diz: “...impeliram-me a hinear o ser dos venturosos sempre vivos / e a elas primeiro e por último sempre cantar” (HESÍODO, 2015, [33-34], p. 105); tanto é que o verso inicial do canto começa invocando à divindade delas: “Pelas Musas heliconíades começemos a cantar”¹¹³.

Distante do ponto de partida dos poetas vaticinadores, Hölderlin promove uma viragem na compreensão do poetizar; mostra o *topos* desde onde é mister partirmos com vistas à verdadeira interpretação, então ele indica desde o início: “E todavia, ainda / Algo há por dizer”.

¹¹² Jaa Torrano historiciza: “Na Grécia, os séculos VIII-VII a. C. testemunharam a germinação ou transplante de instituições sociais e culturais cujo florescimento ulterior transmutaria revolucionariamente as condições, fundamentos e pontos de referência da existência humana: a *pólis*, o alfabeto e a moeda” (HESÍODO, 2015, p. 15).

¹¹³ Há vários exemplos de cantos poéticos na Literatura de Cordel que se iniciam com uma invocação à providência divina, à divina sapiência, entre outras variações derivadas. Torrano destaca a ideia de começo a partir do princípio filosófico retomado do “subjuntivo médio-passivo *arkhómetha* (‘começemos’ / ‘sejamos dirigidos’ [...]) a noção de *arkhé* contida no verbo *arkhómetha* reúne numa unidade indiscernível o sentido de princípio-começo e o do princípio-poder-império” (HESÍODO, 2015, p. 21).

O ponto de partida primordial aparece no dizer: “Nós apenas, entretanto, só forçamos / A desdita”¹¹⁴. De antemão, aludimos ao poetizar de Nietzsche quando diz em seu *Zarathustra*: “juntar e compor em unidade o que é fragmento e enigma e horrendo acaso” (AZ, [II], p. 150). Então, na última parte do poema, Hölderlin apud Rodrigues (1994, p. 201) enuncia:

Nós apenas, entretanto, só forçamos
A desdita, e os pendões alçamos
À divindade da vitória, ao redentor. Eis por que, enfim,
Nos enviaste enigmas. Pois sagrados eles são,
Os rebrilhantes, e mesmo triviais
As divindades se afigurem, e banal
Sua maravilha, e seja mesmo como
Roubo a prenda que os Titãs tiraram
Da mãe-deusa, alguém mais alto que eles interfere.

Hölderlin propõe que a força propulsora do poetizar deve partir tão somente da desdita, jamais como simples explicação historiográfica da mesma e muito menos como justificção das adversidades possíveis. Em seguida, ele pontua sobre o que é preciso buscar para corresponder ao dizer (*sagen*), isto é, o que a divindade nos envia de fato, a saber: “Eis por que, enfim, / Nos enviaste enigmas”. Segue-se desse dizer que não são “sombras” e muito menos “figura dos divinos”. Convém ter claro que é no campo da desdita onde são dados os enigmas. É a partir daquele campo que devemos atentar para os vestígios e acenos do sagrado, ou seja, conceber as forças plausíveis que constituirão os estandartes¹¹⁵ a serem elevados “À divindade da vitória, ao redentor”. Tal proceder mostra que o poeta não deve jamais se vangloriar como se tudo fosse proveniente de méritos próprios, pois o digno de méritos e vitórias é o divino. Trata-se de observar nos enigmas o que vem a brilhar, o que pode aparecer de maravilhas ou infortúnios acenados desde o por vir. O olhar fito nos enigmas deve se manter atento aos acenos enviados pelo sagrado, mesmo se manifestando em algo trivial, isto é, ordinário ou comum, a exemplo do fogo singelo diante do qual Heráclito se aquecia; algo de maravilhoso pode aparecer com ar de banalidade e, no entanto, ser da origem divina como aparecer-desaparecer próprio da verdade dando-se ao desvelamento.

O aspecto mais trágico aparece no final do poema quando Hölderlin situa a questão do roubo da prenda que “os Titãs tiraram da mãe-deusa”. É diante desse ato de poder gigantesco e infernal desses seres titânicos que o poeta chega a enunciar que resta algo ainda por dizer, a

¹¹⁴ Desdita é sinônimo de desgraça, infortúnio, infelicidade, calamidade.

¹¹⁵ Consiste nos pendões ou bandeiras. Isso nos remete ao poetizar de Charles Baudelaire, precisamente, de suas *Flores do Mal*, de como do âmbito do que é tachado de maldito, terrível, desprezível e tantas outras situações desgraçadas, de vidas despedaçadas, se pode conceber tais flores divinas da existência em aberto.

saber: “alguém mais alto que eles interfere” (“*hilft ein Höherer ihr*”). Por fim, aqui se dá a culminância do dizer (*sagen*) desvelado no tempo marcado pelo “ainda” e também por haver esse alguém ou “Um” que tem poder supremo de interferir nos desmandos, mas também na impossibilidade do canto tragado pela tristeza. Esse que interfere se inscreve nos versos 3-4 do poema *Patmos*: “Onde, porém, anda o perigo, / Também anda um salvador” (RODRIGUES, 1994, p. 163). O que salva encontra sua proveniência na existência do homem na abertura do viver. Segundo Heidegger (2014, p. 340), “A salvação terá de vir do lugar onde se dá a viragem no interior da essência dos mortais”. Vimos acima que essa viragem designa a transformação radical da consciência para o aberto.

A compreensão que devemos ter dessas nomeações sobre “o redentor”, o que “interfere”, o “salvador” devem ser vistas nas acepções do assumir a nossa finitude na abertura de mundo, do nosso modo de estar sendo. No aberto de nosso sendo, é onde podemos nos deparar com a solidão, a qual exige que estejamos abertos para tudo o que venha ao nosso encontro, ou seja, o estar aberto para o exercício da ausculta, do diálogo, da manifestação da angústia. No discurso nietzschiano *Da redenção*, Zaratustra apresenta o homem a ser redimido apenas do espírito de vingança, jamais significa retirar o “Espírito” (*Geist*) do mesmo, tendo em vista não interferir na condição existencial que caracteriza a finitude que lhe é peculiar. A finitude como o modo de ser, do vigor da vida enquanto durar (*cura*). Neste sentido, não se pode redimir ninguém se ele já não estiver dentro do aberto da redenção e/ou, ao menos, na possibilidade desta; o mesmo se aplica à salvação, pois é preciso que a força desta esteja imperando em nossa *pre-sença*. O imperar da força de redenção ou salvação designa o estar sendo na busca constante pelo espírito existencial de vida. É justamente este espírito que deve ser confrontado com o espírito de vingança, com vistas à busca por uma superação, sabendo que tal superar nem sempre acontece por causa da própria finitude do homem. Entretanto, somos um ser jogado no mundo do aberto e temos de buscar algo mais; nisso se faz necessário o poetizar pensante. Este algo mais aparece como resposta àquele enunciado inicial de Hölderlin que dizia: “E todavia, ainda / Algo há por dizer”, a saber, “alguém mais alto que eles interfere”. Aqui é dito algo cuja designação é o “mais alto”, sendo justamente esse quem “interfere”, isto é, a solidão do aberto que, de repente, pode nos surpreender e arrancar para outra possibilidade de viragem. Portanto, faz-se necessário que estejamos abertos ao diálogo, aos acenos provenientes da desdita dos enigmas e à busca por mais vida, por mais ser, tendo em vista a nossa finitude como amplidão do aberto.

A saga do poetizar sendo voltada para a abertura de mundo pode dizer, a partir da linguagem, a verdade das coisas desde o aparecer das mesmas no entre céus e terra. Há uma força de gravidade que faz brotar na terra vestígios do sagrado, de modo inesperado. Este, por sua vez, habita no abismo de onde pode acenar; sua proveniência tende a se manifestar nos campos de nossas travessias e dos embates acontecidos no espaço-tempo, cujo aceno pode se dar numa flor da pocema ao desabrochar no cair da tarde, perfumando a noite para o dia que vem raiando; num rosto divino no cimo de uma colina; no destinar do homem no mundo pela força do poetizar que repete o pensamento projetivo; no poder dizer da saga da linguagem da arte poética capaz de acenar para o acontecer algo novo e no poder da poesia capaz de nos arrancar para outra realidade, ou melhor, para a clareira do poetizar pensante e pensar poetizante e também no poder da ciência cuja técnica se volte para o aberto e interaja no crivo do pensar filosófico, considerando o dizer poético que, às mais das vezes, é capaz de indicar a salvação em meio ao perigo crescente e, assim, as ciências se porem a caminho do nosso destinamento na quadrindade. Tudo isso mostra como a poesia, a filosofia e a ciência podem nos conduzir a pensar o colocar-se a caminho de nós mesmos. Eis aqui o indicativo formal da coragem de poeta ventilada por Hölderlin, no ter de seguir a vida afora sem temor, pois a segurança deve ser encontrada na verdade do ser mediante a abertura do existir do homem no mundo jamais assegurados nos objetos, nem nas representações conceituais.

O dizer poético da linguagem projeta, no mundo, o ser do humano para a liberdade criativa. Indagamos, aqui, sobre esse projetar, em que medida isso pode ocorrer na perspectiva da criação de algo novo. A medida é a linguagem em sua imanência recíproca com o ser. Na *Teogonia*, o poeta Hesíodo concebeu a linguagem como força múltipla e numinosa e a nomeou de *Musas*¹¹⁶, pois, segundo Jaa Torrano, trata-se do nomear o que aparece em seu próprio ser e também desaparece. Assim diz ele:

É preciso que primeiro o nome das Musas se pronuncie e as Musas se apresentem como a numinosa força que são das palavras cantadas, para que o canto se dê em seu encanto. [...] O nome das Musas é o próprio ser das Musas, porque as Musas se pronunciam quando o nome delas se apresenta em seu ser, porque quando as Musas se apresentam em seu ser, o ser-nome delas se pronuncia (HESÍODO, 2015, p. 21).

¹¹⁶ A linguagem como “força múltipla e numinosa”, que resultou na nomeação de *Musas*, chama a nossa atenção para um processo de criação, a saber: da palavra “múltipla” podemos retirar a sílaba principal “mu” e da palavra “numinosa” tiramos a final “sa” e juntando as duas construímos a palavra nomeadora “Musa”, que na transliteração do grego se diz *Musas* para se referir ao canto do nascimento dos deuses e do mundo, daí a palavra Μουσάων (*Mousáon* = Pelas Musas), dita no início do canto. Na criação da palavra grega, as *Musas* são as filhas de *Mnemosyne* (Memória).

É neste sentido que a linguagem se apresenta com o poder de dizer algo do ser em seu aparecer pela nomeação. Ora, quem se arrisca mais é o poeta que visa à nomeação dos acenos da linguagem para poder nomear a manifestação do sagrado; assim, também, o pensador há de se flexionar para a saga do dizer o ser em sua proveniência. A força da palavra diz do aparecer-desaparecer de algo em seu por vir espaço-temporal, ou seja, a noite escura perfaz o âmbito da ocultação, do esquecimento, da escuridão que traz as sombras e possibilita simulacros, enquanto o amanhecer do dia que vem raiando pode iluminar o aparecer de algo, mas é possível também que, mesmo no luminoso, se dê a possível escuridão, a exemplo da fuga dos deuses, no dizer de Hölderlin. Em todo caso, a linguagem se configura até então e, talvez mais, pelo poder de nomear o ser-aparecer. Como vimos, a poesia lírica de Hesíodo traz à tona o esforço de pensar e nomear as musas através do canto, apesar das incompreensões peculiares em sua época. Atualmente, também nos deparamos com a enorme dificuldade de compreender essa força de nomeação no sentido do surgimento de algo novo, posto que a linguagem vem sendo tratada como simples instrumento para expressar sentimentos, bem como língua-ferramenta de comunicação.

A força criativa da linguagem aparece hoje com a saga do dizer poético, desde que tal saga seja voltada para o aberto do dizer capaz de nos projetar no mundo. Uma outra possibilidade em diálogo com o poder da linguagem poética é a filosofia pelo crivo do exercício do pensar, na medida em que se firma, também, sempre pelo âmbito do aberto, ou seja, não tem a pretensão de um saber fechado em conceitos, mas na abertura do ser pela linguagem criadora de algo novo; segue-se disso o dizer com Hegel (2015, p. 70): “Com efeito, a arte foi o primeiro *mestre* dos povos”. Ora, se a arte fora esse imperioso mestre que ensinou os povos a construírem novas sociedades e mundos, por que não seria ainda hoje instauradora de mundo pelo poetizar, bem como pelo filosofar e pelo agir plausível das ciências? Hölderlin caracteriza bem o crivo poético em seu poema *Andenken*¹¹⁷, ao dizer “*O que fica, porém, instituem-no os poetas*” (HEIDEGGER, 2004b, p. 202). O que fica é justamente o dizer a essência da arte no sentido da verdade da linguagem que faz provir o ser. Este é dito de vários modos e institui o habitar do homem histórico na terra, desde que voltado para o céu e o mar. Isso compõe o campo de abertura do aparecer do inesperado que Hölderlin o chama de “um deus” no poema *Conciliador*: “... *mas se / Aparece um deus, no céu e na terra e no mar / Vem a clareza que tudo renova*”

¹¹⁷ Heidegger traduz por *Recordação*, outros tradutores como Rodrigues o traduz por “Lembrança”. Preferimos a tradução mais direta e clara de Lumir Nahodil dos **Hinos de Hölderlin** apud Heidegger, do original “*Was bleibet aber, stiften die Dichter*”, citado por Rodrigues (1994, p. 142).

(HEIDEGGER, 2004b, p. 140). Desse aparecer já falamos acima, inclusive, a partir da reflexão acerca da desdita, bem como da nossa incursão sobre o projetar do homem no mundo para a liberdade criativa. Neste horizonte, o nosso poetizar pensante deve se voltar para o campo de abertura do nosso existir, focado na interpretação dos enigmas da nossa historicidade, reservando-nos sempre a possibilidade da manifestação do inesperado ou ser que independe de nossa vontade, mas sempre nos colocando na dimensão de perene busca por algo mais.

Quando as ciências se colocam na experiência de busca, não se trata apenas da inquirição da pesquisa metódico-científica, porque é preciso que haja a virada para o aberto e a consciência seja trazida para a interação mais ampla no interior da existencialidade; a busca caracteriza a presencialidade das coisas, dos demais seres e de nós mesmos em diálogo uns com os outros, pois a busca exige que já estejamos na possibilidade¹¹⁸ de abertura da consciência e não presos aos limites da razão conceitual. Tanto é que também urge considerar a dimensão dos sonhos¹¹⁹ de onde pode provir acenos do ser mediante a linguagem, indicando o acontecer de algo para a liberdade criativa que renova a totalidade do ente como algo mais a ser dito.

A liberdade condiz com o nosso estar sendo no mundo. A existência é a região do aberto na qual nos movemos cotidianamente. O nosso mover-se acontece como *errância* que se apresenta no campo aberto do nosso existir e insistir nos entes desvelados, de modo que esquecemos de pensar a dimensão que já se dá quando tal ente aparece e logo se retira em seu desaparecer. É justamente esse encobrimento que sempre decai na dissimulação. De certo, a errância diz respeito ao nos empenharmos tão somente nos entes desvelados e nos esquecermos do velado. Com isso, persistimos no vaivém das coisas sempre buscando inovações corriqueiras.

Esta errância passa a configurar o contrário da essência da verdade, sendo chamada de antiessência da verdade. Esta, por sua vez, configura a totalidade do ser de forma que exige a validação da experiência cotidiana e também o aspecto do velamento a ser pensado. A liberdade do estar sendo configura o nosso compreender-se na “ek-sistência insistente do ser-aí” (Cf.

¹¹⁸ Vimos anteriormente que há uma diferença entre o conceito de “possível” da tradição metafísica, o qual demanda o caráter de potência de algo em vias do vir a se tornar outra coisa derivada e, à noção de possibilidade, na medida em que ela se coaduna com a noção de origem no sentido ontológico do ser. Trata-se do vigor imperante que sempre está adiante de nós e pode provocar acontecimentos apropriadores em nosso modo de existir no mundo, demandando fenômenos da *aletheia* enquanto possibilidade do *Ereignis*, segundo Heidegger.

¹¹⁹ Neste caso, tanto a Psicanálise quanto a *Daseinsanalyse*, trabalharam com a interpretação dos sonhos em suas diferenças peculiares, perfazendo o âmbito das ciências humanas com suas criações plausíveis.

HEIDEGGER, 1979c, p. 143), ou seja, como sendo a “essência da verdade”. Segue-se disso que a errância aparece como aspecto contraposto à liberdade que consiste na essência ou o “deixar-ser” da verdade. Este “deixar-ser”, já vimos anteriormente que é a coisa mais difícil¹²⁰ de pormos em prática; configura a perspectiva de deixar o velamento vir a ser pensado em simultâneo ao acontecer da manifestação dos entes e do próprio ser em sua proveniência. De certo, o “deixar-ser” corresponde ao mistério da verdade que não é apenas o desvelar, mas também o velar. Ora, se a liberdade é a essência da verdade, significa dizer que ela é o nosso modo de ser desde que aberto à compreensão do todo do ser. A liberdade condiz com o nosso transcender mundo em nosso próprio estar sendo consigo mesmo, com os entes e com os outros. Então, movemo-nos na modalidade da errância e tendo que existir e persistir na busca pela verdade da essência. Vemos, aqui, a indicação de uma viragem de compreensão, qual seja, buscarmos pensar a verdade da liberdade essencial do nosso sendo; dito de outro modo, buscarmos a verdade do “deixar-ser” mais essencial, conforme Heidegger.

Essa verdade mais essencial consiste no aparecer-desaparecer. Nisso, faz-se presente o ser e o nada, dando-se ao mesmo tempo em seu acontecer. Em todo caso, trazemos a errância para o horizonte da desdita nomeada por Hölderlin como ponto de partida para toda e qualquer averiguação e interrogação acerca dos enigmas com os quais nos deparamos; enigmas estes que devem trazer, *de per si*, uma motivação de “inquietação fundamental”, conforme nos diz Heidegger, senão os enigmas, os pontos obscuros da vida cotidiana, bem como certas coisas ainda em aberto e muitas outras duvidosas, não passariam de simples problemas transitórios e casos situados como intermediários do vaivém da vida. Aqui se inscreve uma indicação metódica do ter em vista sempre uma inquietação essencial, isto é, a verdade do ser.

Para além dos temores cotidianos, o homem é convocado a sentir afetivamente algo de mais temeroso que é “o abandono do ser”. Este caracteriza o que Heidegger denomina de “a tonalidade afetiva fundamental do *pavor*” (Cf. HEIDEGGER, 2017, p. 253), ao tempo em que ela indica o “outro início” da história, e este novo início fora concebido por Heidegger como sendo “o último deus”¹²¹, qual seja, o acontecimento do próprio ser em sua relação com o divino

¹²⁰ Sobre isso de “ser o mais difícil”, caracteriza a tendência de querermos, às mais das vezes, apreender as coisas e demais seres mediante palavras e conceitos, quando não, abstrai-los no todo ou em parte, a exemplo da flor que podemos extraí-la da planta sem uma finalidade precípua. Mesmo tendo um objetivo em foco, faz-se necessário pensar no “deixar-ser” de algo para além do conhecimento.

¹²¹ Otto Pöggeler elucida essa acepção de “último” no viés do acontecimento unificante entre o homem e o divino, precisamente na passagem temporária de Deus em que o homem o experimenta em sua ultimidade. Assim, “O Deus que aqui é mencionado como o último não é um fim como um interromper. Que ele seja experimentado na

que se encontra na abssalidade, mas também o ser que se retira e se resguarda em sua verdade como reserva para uma viragem por vir. Essa viragem como tal traria à tona o pavor do ter esquecido o ser em seu velamento e, uma vez que fosse abandonado, perceberíamos o aparecer do desamparo e da insegurança crescente, perfazendo o tempo da indigência como um crescente-pavoroso, daí a necessidade imperiosa de nos voltarmos para a verdade do ser. No entanto, deparamo-nos com a dificuldade de acontecer a viragem da consciência para o pensamento meditativo, pois o homem permanece decaído no crivo do pensar calculador e se detém nos passatempos do processo de desenvolvimentos técnicos e, outrossim, “Quase não acontece nem mesmo de a *prontidão* para uma necessidade vingar entre nós ou mesmo apenas o *aceno* para essa prontidão como o começo de uma outra via da história” (Cf. HEIDEGGER, 2015b, p. 16). Para que tal viragem venha a acontecer, é necessária uma experiência de “tresloucamento”¹²². Tratar-se-ia da transformação do homem por meio de sua retirada do empenho nos entes para a viragem de pensamento e de experiência com o que lhe dá verdadeira segurança, mas que se encontra ausente de seu campo de visualização, ou seja:

[...] o homem em sua relação com o ser, isto é, na viragem: o seer¹²³ e sua verdade em relação com o homem. A determinação da essência da verdade é acompanhada pela transformação necessária do homem. Essa transformação significa: o tresloucamento do homem, que o retira de seu posto até aqui – ou melhor, de sua ausência de posto – e o conduz para o interior do fundamento de sua essência: *tornar-se o fundador e o guardião da verdade do seer*, ser o aí como o fundamento usado pela essência do próprio seer.

O tresloucamento do ser do homem, um tresloucamento que o leva a ser esse fundamento, volta o homem da maneira mais ampla possível para além de si e para o interior da relação com o próprio seer. Mas é só a partir dessa mais distante amplitude que o homem pode verdadeiramente se reencontrar, a fim de ser ele mesmo (HEIDEGGER, 2017, p. 270-271).

sua ultimidade, isso é pelo contrário o início da história futura. O ‘último Deus’ também não é simplesmente um outro Deus perante os deuses que já se foram; ele reúne estes, pelo contrário, numa última e suprema essência do divino. De que modo ele é o ‘último’, é experimentado pelo homem antes de mais quando ele próprio está exposto ao último e extremo da morte: o último é a unificação no acontecimento, cuja inicalidade ultrapassou tudo o que é posterior, porque ele não permite qualquer contar e enumerar. O Deus experimentado como o último a partir do acontecimento só está ‘de passagem’: ele é somente para ser trazido à permanência e ser assegurado como o fundamento que tudo funda. ‘Ele tem a sua *substancialização* como aviso, o acontecimento e a exclusão, tal como também a fuga dos deuses que já foram e da sua transformação oculta... numa tal substancialização do aviso, o próprio ser (*Seyn*) alcança uma maturidade’. [...] “Ele se retira para a abissalidade; ele só se mostra sempre no destino e permanece, nesse caso, o outro para o humano” (PÖGGELER, 2001, p. 250-251).

¹²² Nas acepções gramaticais tal advérbio designaria uma experiência de desprovimento de razão ou juízo, ou seja, alguém que enlouquece e age com imprudência e desatino. Assim, os dicionaristas concebem tal palavra a partir da preposição latina *trans* que indica “além de, para lá de, depois de”; nas composições em português temos: *trans*, *tra*, *tres*, contendo várias acepções (HOUAISS, 2001, p. 2749; 2763). Entretanto, Heidegger parte da preposição *tres* no sentido de indicar uma ultrapassagem da razão, mas, sem enlouquecer e, sim, de acontecer uma transformação no ser do homem para se reencontrar consigo mesmo na medida em que venha a se relacionar com o ser.

¹²³ Cf. acima [n. 75], p. 135 sobre a explicitação do uso do termo ser com a duplicação dos dois “ee”.

A dificuldade ainda se apresenta ao homem moderno e contemporâneo como o que há de mais difícil de acontecer. A propositura dessa possibilidade de tresloucamento ao homem, por si mesma, já desencadearia uma reação pavorosa instantânea. Com isso, volta àquela menção anterior da falta de um aceno para a prontidão. O tresloucamento caracteriza o homem histórico que transcende o passado das representações historiográficas, na medida em que ele salta para a criação de uma nova história; nesta, “o último deus” por vir é o acontecimento apropriador do ser como a necessidade de se pôr em questão a verdade que “só advém de uma indigência originária” (HEIDEGGER, 2017, p. 174). É a partir desse compreender-se na indigência ou no *entre da errância/desdita* que o homem é convocado a “*tornar-se o fundador e o guardião da verdade do seer*”. Esta noção de fundar condiz com o poetizar dos poetas e o guardar com o pensar meditativo dos pensadores por virem. É nesta prospecção de um outro início ou de uma nova história a ser criada pelo homem tresloucado da razão, que o mesmo caminhará no aberto da existência que Hölderlin disse: “O que fica, porém, instituem-no os poetas”, conforme já refletimos anteriormente.

Quanto à criação de uma nova história, isso é algo que fica em aberto, na medida em que cresce o deserto da racionalidade calculista e estamos longe de fazer vigorar o pensamento meditativo – como prontidão – para o homem sentir o pavor da ausência do ser, às mais das vezes que este vem sendo abandonado de forma crescente. Aqui, indagamos se uma possível viragem acerca da visão da técnica não poderia contribuir para a “grande inversão”, ou seja, da viragem da consciência para o aberto de uma nova história do ser do homem no mundo. A possibilidade de acontecer a viragem da técnica deve passar por uma transformação do modelo de ciência que o homem ocidental desenvolveu. Trata-se de alterar a constituição da ciência hodierna, cujo processo metodológico seja integrado na circunscrição da verdade-abertura. Assim, acompanhemos a seguinte advertência:

Se, por isso, colocamos hoje a tarefa de conseguir uma transformação ‘da ciência’ no seu todo, temos de saber uma coisa primeiro: a ciência como um todo nunca pode ser transformada pela ciência, e menos ainda por medidas que apenas dizem respeito à alteração do seu ensino, mas sim, apenas, por intermédio de uma metafísica nova, isto é, de uma nova experiência fundamental do Ser. Esta inclui, em primeiro lugar, a transformação da essência da verdade, em segundo lugar, a transformação da essência do trabalho (HEIDEGGER, 2004b, p. 186).

A condição necessária para fazermos a experiência da transformação da técnica e da ciência, na prospectiva de uma nova história, fica-nos claro que só poderá acontecer mediante “a transformação da essência da verdade”. Como já vimos anteriormente, a noção de verdade

pela qual se regeu a técnica e a ciência ocidental foi centrada na adequação/correspondência¹²⁴. Todavia, é-nos proposto transformar a nossa visão para a verdade concebida em seu caráter de abertura, qual seja, desvelamento-velamento. Portanto, não só a técnica-ciência, mas também as demais instâncias de conhecimentos são interpeladas a interagirem de forma interdialogável; com efeito, deve ocorrer “a transformação da essência do trabalho”, não apenas como mero agir exploratório¹²⁵ mas também integrando aqueles quatro tipos de movimentos elencados por Aristóteles¹²⁶, considerando, também, a corporeidade da nossa existência no mundo em relação ao mundo do trabalho¹²⁷.

Na vertente de pensar a configuração de mundo atual, Heidegger se volta para o poetizar de Hölderlin; aquele diz algo que marca o modo de ser do homem ocidental como sendo “*da ordem do saber*” (HEIDEGGER, 2004b, p. 176). A partir dessa constatação, surge algo de paradigmático que vem a nos caracterizar enquanto poetas, pensadores e cientistas, conforme a seguinte ponderação:

Como o nosso ser-aí é da ordem do saber, o que não deve ser tomado por equivalente a um cálculo racional, nunca mais haverá para nós um devir *puramente poético* do ser-aí, assim como não haverá, nem um devir *puramente pensante*, nem um que seja *meramente atuante*. A nós ser-nos-á exigido não apenas que tratemos de estabelecer compensações adequadas e constantes entre os poderes que poetizam, pensam e agem, mas também levar a sério o seu isolamento oculto que se assemelha ao dos cumes das montanhas e experimentarmos nele a sua unidade primitiva e unir-mo-los de forma original numa estrutura do Ser nova e até aqui inaudita (HEIDEGGER, 2004b, p 176).

Essa questão do saber nos remete ao dito inicial de Aristóteles presente na Metafísica, a saber, Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρεγόνται φύσει. “Todos os homens, por natureza, tendem ao saber” (ARISTÓTELES, 2015, [A1, 980a], p. 2-3), como vimos anteriormente, bem como nos reenvia ao pensar do conteúdo filosófico grego do qual somos herdeiros.

¹²⁴ Cf. capítulo 2, p. 90, onde aparece a verdade interpretada pelo pensamento medieval como adequação da coisa ao intelecto [*adaequatio rei ad intellectum*] e como adequação do intelecto à coisa [*veritas est adaequatio intellectus et rei*].

¹²⁵ O uso do dispositivo da técnica precisa ser repensado, pois estamos percebendo a possível destruição do nosso habitat natural. Sobre isso, fazemos jus às contribuições de Fritjof Capra em suas obras paradigmáticas: *O Ponto de Mutação* e *O Tao da Física*, bem como a Paul Feyerabend em *Contra o Método* e *A Ciência em uma Sociedade Livre*. Desde tempos remotos que vem se desenvolvendo a corrida armamentista, bem como a corrida espacial e, esta, em busca de possíveis lugares habitáveis, principalmente, para a espécie humana, porém, como envidar esforços em vista de outros reinos a serem explorados, sem atentar para os devidos cuidados com o nosso planeta Terra habitável? O descontrole de elementos radioativos vem pondo em risco todo o nosso planeta com acentuada poluição de rios, mares, oceanos, fauna e flora. É diante disso que o chamado de atenção heideggeriano para se repensar a questão do ser, também, se faz necessário; significa a retomada do questionamento pensante, poetizante e científico.

¹²⁶ Cf. capítulo 2, p. 69.

¹²⁷ Sobre a questão do trabalho damos a indicação de leitura de *A Condição Humana* de Hannah Arendt.

Heidegger destaca duas exigências na citação acima: a primeira diz respeito a algo trivial no progresso das ciências ocidentais que se movem no horizonte de “compensações adequadas e constantes”, de tal forma que prevalece a relação de causa-efeito no exigir correspondências entre sujeito-objeto, palavra-coisa, no âmbito procedimental, como se isso fosse suficiente para unir aqueles três poderes do poetizar, pensar e atuar. Ao contrário, a segunda alternativa propõe “levar a sério o seu [dos três poderes] isolamento oculto” a fim de que possamos experimentar “nele”, ou seja, no “seu isolamento oculto” a “sua unidade primitiva”. A título de explicitação, vamos mostrar o “devir” de algo que não virá mais à tona para constituir um todo “*puramente poético*”, nem “*pensante*” e tampouco “*meramente atuante*” no mundo.

Por um lado, podemos compreender esse “devir” em sua proveniência como tendo sido os três poderes, a saber: a) do poetizar, desde os primeiros poetas micênicos, épicos e trágicos, entre outros que cantaram poeticamente os feitos divinos e heroicos, a exemplo de Píndaro, Homero, Hesíodo, Sófocles e demais. Com isso, aconteceram constituições de cidades-estados (*polis*). Entretanto, isso não será mais possível acontecer, de modo único e isolado, em nosso tempo-espço hodierno, pois é necessária outra instância de poder reflexivo; b) do poder pensante, cabe-nos destacar um leque imenso e, só para citar em linhas gerais, temos os primeiros pensadores gregos que pensaram a *physis* e inauguraram a passagem do *mithos* para o *logos*, antecedendo os filósofos Sócrates-Platão e Aristóteles com a *República*, *As Leis* e a Síntese filosófica grega aristotélica, contendo várias obras de peso, e, passando pelos pensadores medievais, a exemplo dos expoentes como Santo Agostinho com sua *Confissões* e *A Cidade de Deus*, bem como São Tomás de Aquino com a segunda síntese intitulada *Summa Theologica* e, enfim, adentrando a ultrapassagem para a modernidade e a contemporaneidade; destacamos Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche, Husserl-Heidegger e demais. No cerne desse último panorama filosófico, tivemos a constituição de tratados filosóficos, bem como o terceiro e último sistema filosófico moderno construído por Hegel com *A Ciência da Lógica* e demais obras que compõem o corpo *Enciclopédico*. No entanto, diante de tudo isso, ainda não podemos defender a proveniência de um puro poder pensante como um devir absoluto em termos de futuro, pois resta-nos considerar outro poder plausível e que se origina e perpassa todos os anteriores, sem que possa ser erigido isoladamente; c) do poder “*atuante*”, embora Heidegger se refira ao atuar político, no crivo de nosso diálogo com a ciência, vamo-nos reportar à *techné* (τέχνη) grega (que já abordamos no primeiro e segundo capítulos) que, depois, resultou na concepção moderna e contemporânea da técnica, cujo processo tecnológico é totalmente

diferente dos processos de produções e atuações que lhe antecederam. Mesmo que este último poder pragmático de atuação tenha se destacado evolutivamente e configurado várias transformações históricas, desde a teoria da gravitação universal com Isaac Newton, da teoria da relatividade com Albert Einstein e da Física Quântica e Atômica da teoria das partículas, tal poder não pode ser elevado ao devir único e modelo absoluto da história em detrimento dos outros dois poderes, senão decairíamos na metafísica do mero objetivismo do ente enquanto ente.

Por outro lado, conforme o pensamento heideggeriano, o “devir” a ser levado a sério para unificar os três poderes que poetiza pensa e age e que permanece oculto, é a “unidade primitiva”; diríamos, consoante ao pensador, que se trata do próprio ser em seu caráter de velamento, que sempre se retira na medida em que um ente é desvelado. Então, trata-se de experimentar a constituição de “sua unidade primitiva” a partir desse ser oculto. Ora, isso de experimentar nos mostra que devemos ir ao encontro dos seres presentes no mundo ou que se desvelam na abertura da nossa existência, isto é, quando o poeta Hölderlin poetizou o rio Reno, ele o experimentou através do próprio ouvir atento e resistente sem fugir, sem recorrer a imagens e nem a conceitos, mas se detendo no auscultá-lo originariamente em sua travessia (Cf. HEIDEGGER, 2004b, p. 186s); ausculta essa, em direção ao ser do rio sofrente que, por vez, ressoa solicitando ser libertado do sofrimento; isso desde o nascer gestativo do mesmo pelos deuses, no seguir seu percurso histórico como destino, a ser ouvido e dito no poema. No que respeita à possibilidade de experimentarmos o poder pensante, em princípio, significa levar em consideração os mortais que somos nós mesmos e podemos criar nossos próprios pensamentos, pondo-nos a caminho do pensar dos pensadores e filósofos, mas também das inquietudes que se apresentam como questão inesgotável; é o fato de ter de descortinar um caminho primordial para as discussões temáticas. Vale ressaltar que, nesse horizonte discursivo, cabe envidar esforços por uma interconexão cuja verdade aponte sempre para um campo de abertura. Seria o caso de uma interdiscursividade desafiadora em que a questão do ser se apresente em sua originariedade temática abrangente e construtivo-inovadora, de tal maneira que possamos desvelar a concepção do ser que não é mais algo de metafísico tradicional, mas que aponta para sua presencialidade no aberto de nossa existência corporal pensante e criativa no mundo¹²⁸.

¹²⁸ Convém destacar a explicitação plausível de Merleau-Ponty sobre a noção de mundo quando nos diz: “O mundo não é um objeto do qual possuo comigo a lei de constituição; ele é meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas. [...], não existe homem interior, o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece. [...] O mundo é não aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo; eu estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável” (2011, p. 6;14).

Enfim, convém trazer para a discussão o âmbito científico conforme o que foi dito acima acerca da transformação da ciência mediante uma nova concepção de verdade-abertura, ensejando unificar os três poderes numa “nova experiência fundamental do Ser”, segundo Heidegger.

É na circunscrição aberta de mundo que habitamos de modo singular e coletivamente. No espaço-tempo de mundo, é onde acontece a proveniência do ser e do nosso existir. Esse lugar de abertura configura o *entre* no desvelamento-velamento peculiar da noção de *aletheia*. É neste âmbito que a linguagem pode se apresentar como sendo “a casa do ser”, segundo o dizer de Heidegger. Com isso, salta a nossa compreensão a possibilidade da nomeação poética mediante a linguagem originária, bem como do exercício pensante inesgotável e da pesquisa científica criativa no horizonte da verdade-abertura. Para tanto, possuímos os sentidos corporais e também a capacidade de locomoção, fala, pensamento e ação; segue-se disso o silêncio meditativo e o ouvir atento que são originários, isto é, a dimensão da ausculta sintetiza silenciar e ouvir para o dizer, pondo-nos a caminho de nos compreendermos sendo no mundo como um existir resiliente. É neste âmbito de encontro com as coisas, com os outros seres que se nos assemelha, que podemos tecer certa intercompreensão no poder nomear poético e dizer pensante e atuante no “mundo inesgotável”, como bem assinala Merleau-Ponty. Aqui não se trata de conceber apenas o mundo como aberto, mas também de estarmos abertos ao nos compreendermos no mundo. Com efeito, na medida em que somos nós estes seres abertos no mundificar de mundo; de sermos estes seres capazes de silêncio e ausculta; de sermos capazes de fala, pensamentos e ações, então, podemos nos abrir ao diálogo, ou melhor, a interdialogicidade do poetizar, pensar e agir, ou seja, intercompreendendo poesia, filosofia e ciência. Em todo caso, fica em aberto a possibilidade de unir aqueles três poderes percebidos por Heidegger.

Tudo isso vem contribuir para evitar de cairmos em situações estanques, seja do puro poetizar ou do pensar, mas também de cairmos na mera atuação pragmática da ciência e, mesmo que ocorra um compartilhamento dos poderes que “poetizam, pensam e agem”, a exigência maior é a de que devemos levar em consideração um poder inaudito, isto é, a unidade originária do ser habitando no *entre* da existência abissal. É a partir desta que Heidegger propõe a realização do “salto para o interior da verdade do seer, de tal forma que esse seer mesmo funda o ser do homem e, em verdade, nem mesmo imediatamente, mas o ser do homem só como uma consequência do e como o estar-referido ao ser-aí” (HEIDEGGER, 2015b, p. 180). Destarte, esse salto transcende a perspectiva nietzschiana da “transvaloração de todos os valores” e se

propõe indicar a prospecção do que se chama a “*grande inversão*”, ou seja, a viragem da consciência para o aberto; tal inversão, por sua vez, diz respeito ao criar e questionar do homem, na medida em que não é ele quem funda o ente, e sim o modo de ser do homem é fundado pelo próprio ser; segue-se disso que a criação só encontra fundamento plausível a partir da verdade do ser que acontece no entre da nossa existência. Isso nos faz retomar aquela exposição anterior acerca da natureza (*physis*) que interage por si mesma fazendo fluir terra e céu, perfazendo a ação de constituir uma nova história por vir e, com efeito, conta com a participação dos mortais, em especial, são os poetas, pensadores que fundam e resguardam o nomear e dizer criador na obra de arte. Aqui, convém destacar o pensar poético capaz de nos devolver a possibilidade de acesso ao ser que fora esquecido pela tradição metafísica. Será que a ciência também não poderia se inscrever nesse âmbito de fundação ou, ao menos, resguardar algo na criatividade constitutiva de uma obra de arte da vida?¹²⁹.

Podemos assegurar, em parte, que sim, pois, uma vez que o nosso modelo de pensar ocidental se firmou na técnica e, conseqüentemente, na tecnologia, isso é fato, e a técnica e a ciência jamais devem ser obscurecidas ou negadas. No entanto, a perspectiva plausível é o caminho da verdade como abertura. Neste caminho, convém observar o “deixar-ser” dos entes virem à tona em sua própria manifestação. De certo, os conceitos já adquiridos passariam por um confronto com a verdade manifesta dos entes, desde o que já tenha sido desvelado pelas ciências, bem como do que, nos entes, se mantém velado. Neste caso, nenhuma ciência pode se arvorar ser dona da verdade e reduzir o conhecimento total dos entes apenas mediante o crivo de aspectos abstraídos, de forma que cada ciência possui seus procedimentos metódicos e deve se pautar pelo diálogo aberto, tendo em vista que alguma coisa sempre lhe escapa e demanda outros estudos e possibilidades mais amplas. É neste horizonte de abertura que ressaltamos a inflexão heideggeriana acerca do problema do tédio em *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, o qual passa por diversos crivos de investigações e, no entanto, tende a ganhar o caráter filosófico, cuja inquirição acerca de sua essência de ser converge para o tempo e a

¹²⁹ A título de exemplo, em 1993 o químico americano Kary B. Mullis recebeu o prêmio Nobel pela concepção do conceito de PCR (Reação em Cadeia da Polimerase), que depois ganhou a implementação de técnica. Segundo Paul Rabinow (1999, p. 185) “é uma técnica que possibilita a identificação de segmentos precisos de DNA e sua acurada multiplicidade num curto período de tempo”. Portanto, a Biotecnologia americana contribuiu para o desvelamento do mapeamento do DNA humano; isso ensejou a perspectiva de clonagem de órgãos para transplantes. Por conseguinte, tal descoberta consiste numa obra científica da arte da medicina. Ademais, deve-se resguardar o aspecto do velamento do ser do DNA a ser pensado, pois no ato de seu ocultamento, corre-se o risco de a ciência decair na mera utilização para fins adversos.

história, na medida em que o nosso modo de existir no mundo é temporal e somos marcados pela finitude.

Como vimos acima, não há prontidão e sequer aceno para o acontecer da nova história, por isso, indicamos o ter de deixá-la em aberto. Não depende do interesse particular do homem, nem de uma comunidade qualquer, pois a viragem, no sentido da “grande inversão”, exige uma ação ampla; segue-se disso que não adentramos ainda nesse tempo indigente, apesar dos vestígios da fuga dos deuses nomeada por Hölderlin. Se não entramos nesse tempo indigente é porque algo ainda nos impede de visualizar o abismo da falta de fundamento do mundo. É diante disso que Heidegger (2014, p. 310) supõe o seguinte: “[...] se encontra ainda reservada uma viragem para este tempo indigente, ela apenas poderá surgir se o mundo virar radicalmente, ou seja, dito de uma forma mais precisa, se ele virar a partir do abismo”. Aqui nos vem a indagação sobre a origem de algo que sustém tal reserva para a viragem acontecer. Essa reserva só pode consistir no abrigo do ser em sua verdade, ou seja, o ser por vir como viragem do mundo a partir do abismo; por conseguinte, a viragem não acontece a partir de um evento da natureza, por mais horrendo e caótico que seja, a exemplo de uma pandemia, nem da técnica com todo o progresso tecnológico e, menos ainda, por meio da vontade subjetiva do homem empenhado apenas na objetivação, mas sim, do abismo que nos lançará no tempo indigente. É diante disso que se enuncia que somente o poeta é capaz de se aproximar desse abismo, podendo experimentá-lo e suportá-lo, a fim de receber os acenos divinos para a doação ao homem histórico, desde que ele se mova no pensamento meditativo. Portanto, “o outro início” ou “o último deus” indica essa viragem do mundo como o acontecer apropriador da verdade do ser no aberto da existência histórica do homem, perfazendo a relação com o ser e este pensado como aparecimento-desaparecimento, isto é, des-velamento, conforme o pensar heideggeriano.

Fica-nos a indicação de que a desdita hölderliniana, bem como a indigência retomada por Heidegger – no sentido do pavor – em relação ao abandono do ser, deve ganhar a exigência de uma inquietude fundamental que não se limita aos enigmas, obscuridades, situações ainda não decididas em sua abrangência e muitas outras dúvidas, pois estas não possuem a amplidão do acontecimento apropriador que transformaria o homem e a história. O *topos* da inquietude acontece no *entre* da própria existência do homem no mundo. Nesta circunscrição de abertura nos deparamos com o nosso existir na errância, de maneira que o abismo pode surgir com a proveniência da verdade do ser. É na existência que nos movemos e podemos arriscar, sobretudo, “por um sopro mais...”, conforme o dizer do poeta Rilke, de forma que esse “sopro

mais...” configura algo de único capaz de assegurar o outro início como nova história, bem como o ser do homem transformado, isto é, o tresloucamento do pensamento calculista para o pensar meditativo centrado na manifestação do ser, tendo em vista a verdade-abertura (e não verdade-objeto).

A indagação que fica premente é se a natureza, na acepção da *physis*, ainda estaria agindo e fazendo acontecer algo de inesperado a partir do aberto entre terra e céu. Dispomos, entretanto, de uma característica fundamental que é a angústia constitutiva no ser do homem, esta tonalidade afetiva independe de situações adversas do cotidiano para se manifestar, mas também, não descarta essa possibilidade em definitivo. Ora, a angústia faz parte do ser do humano e pode ser provocada por uma situação singular na existência, embora tal fenômeno não seja corriqueiro no cotidiano, ou talvez não nos damos conta em virtude das nossas dissimulações nos entes. A inquietude fundamental é a de saber se no *entre* da existência que constitui a essência do homem, isto é, dessa existência compreendida como amplidão do aberto, onde o nosso sendo se move e passa ao largo do ser desvelado nos entes e velado simultaneamente neles, seria possível visualizarmos a verdade do ser. Por um lado, sim, no sentido de que o ser aparece na doação dos entes e, no instante tempo-espacial, se recolhe em si mesmo, deixando em aberto a possibilidade de o homem pensar no ser como reserva para uma viragem da história. Por outro lado, há uma distância no podermos visualizar tal verdade; não apenas porque o homem se detém nos entes, mais ainda pelo fato de que o aceno para a prontidão provém originariamente do ser como acontecimento amplo e, talvez, não tenha se manifestado ainda. Destarte, ter de esperar no tempo pela proveniência do verdadeiro como nos diz Hölderlin apud Heidegger (2014, p. 310):

... de nem tudo
são capazes os celestes. Pois são antes
os mortais que chegam ao abismo. Por isso é com estes
que se dá a viragem. Longo é
o tempo, porém, acontece
o verdadeiro.

Na retomada da linguagem poética, convém pontuar que a mesma prospecta o aceno do outro início. A linguagem enquanto poética é criativa por oferecer a possibilidade de nomeação no poetizar a partir dos poetas voltados para o aberto da existência. É no âmbito da linguagem que habita o ser e o homem numa intimidade (*Innigkeit*) que se aproxima e se distancia. Tanto é assim que o próprio homem pode divergir e se afastar da perspectiva de visualização do ser,

decaindo no esquecimento e o abandonando de modo crescente; é o que caracteriza uma errância abismal da liberdade de se perder no mundo dos entes e/ou se encontrar consigo mesmo. Contudo, para que haja tal encontro, é necessário que aconteça uma parada para a ausculta. É aqui que nos reportamos ao questionamento gadameriano sobre se temos ouvidos afinados para o dizer poético, a saber: “A questão não é a constatação de que os poetas estejam emudecendo, mas antes saber se os nossos ouvidos ainda são sutis o suficiente para ouvir” (GADAMER, 2010, p. 394). Tal questionamento segue no tom de uma crítica ao homem moderno afeito ao progresso científico idolatrado na literatura, nas reportagens, no barulho antissilêncio.

A ausculta precisa transitar pelo silêncio do dizer poético, no qual o poeta enuncia a palavra mais silenciosa e corre o risco de não ser ouvido, mas, é justamente a partir de tal dizer que ele convoca o homem ao diálogo sobre algo da inquietude fundamental. Isso fica claro no dizer de Gadamer interpretando o poema ‘A palavra homem’¹³⁰, quando destaca na conclusão o sentido da unidade principal que diz respeito ao ser do homem, assim, o enunciado acontece no dizer poético: “Onde o amor não se apresenta, / Não enuncia a palavra” (GADAMER, 2010, p. 395), pois quem “enuncia a palavra” é o amor em seu desvelamento. Este dito poético nos remete para um outro de Stefan George apud Heidegger (2004a, p. 174), intitulado “A Palavra”, cuja conclusão enuncia: “Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar”; ambas as interpretações seguem o mesmo parâmetro do enigma da linguagem que prima pelo silêncio e, por fim, apontam para a relação entre o homem e o ser, segue-se disso a possibilidade de a palavra ser posta, poeticamente, em obra no poema, isto é, a verdade que configura tanto o dizer acerca do modo de ser do homem no mundo, seja na modalidade afetiva do amor¹³¹, seja do

¹³⁰ Trata-se de um poema do poeta lírico alemão Johannes Konrad Bernhard Bobrowski. Na edição brasileira ocorreu um erro ortográfico na digitação do nome científico desse poeta, de tal maneira que o confunde com o compositor, também, alemão, “BOBOWSKI”, isto é, Johannes Bobowski, quando aquele outro é o poeta que corresponde, precisamente, à citação de Gadamer (2010, p. 393-398) em seu artigo *Verstummen die Dichter?* (Os poetas estão emudecendo? [1970]). Na tradução de Barrento que aparece na *web site* com data de “janeiro 04, 2012”, a conclusão foi traduzida assim: “Onde não há amor/ Não pronuncies essa palavra” (Cf. BARRENTO, 2020), dessa forma a noção de “amor” decai no sentido de uma palavra comum, enquanto na tradução de Marco A. Casanova, ela ganha a nuance filosófica, pois, quem enuncia a palavra é o próprio amor quando se apresenta; por isso, a palavra não configura uma simples advertência a alguém para não pronunciar o amor, e sim, deixa que este se apresente para que a palavra seja enunciada.

¹³¹ A noção de amor deve ser compreendida em seu próprio vigor de ser para além de simples sentimentalismos e comodidades. Embora esse não seja um tema trabalhado por Heidegger, encontramos passagens esporádicas e fundamentais acerca do mesmo; uma delas aparece na *Introdução à Filosofia*: “os pequenos sentimentos que são designados com esse nome [amor] estão muito afastados dele. Seria de perguntar se todo grande amor, que por si só já anuncia desde sempre algo essencial, não seria no fundo uma luta; não única e predominantemente uma luta pelo outro, mas uma luta em favor dele; e se todo grande amor não cresce na mesma medida em que a sentimentalidade e a comodidade dos sentimentos decrescem” (HEIDEGGER, 2009, p. 349).

espanto inicial ou do pavor prospectivo, desde que o dizer da palavra deixe acontecer algo a mais do que as simples manifestações comuns e particulares dos entes. Trata-se de pôr a verdade na obra de arte, segundo Heidegger.

4. CONCLUSÃO

Em princípio, vamos apresentar algumas considerações finais sobre a nossa temática na perspectiva da verdade como abertura. Trata-se de considerar o âmbito da *aletheia* que constituiu o impensado heideggeriano, concebido por desvelamento-velamento. Vale salientar que essa nomeação mostrou o entremeio desde onde impera a questão do ser. O fato de nomear o *aletheico* trouxe à tona o âmbito da linguagem como o *topos* precípua, denominado por Heidegger de “a casa do ser”, a qual nós também habitamos. Como podemos observar, aparece aqui algo de cunho filosófico, mas também podemos dizer do poético e do científico que foram, de certa forma, articulados.

A nossa incursão esteve focada no problema da criatividade, na medida em que nos propomos defender o dizer poético como sendo capaz de projetar, no mundo, o ser do humano para a liberdade criativa. Para dar conta disso, partimos da noção heideggeriana da linguagem originária em sua diferença ontológica para com a linguagem instrumental da racionalidade moderna, pois esta vem se desviando daquela de maneira crescente. O nosso propósito ganhou certa abrangência plausível com a articulação entre poesia, filosofia e ciência, no sentido de uma interdialogicidade para o aberto.

Diante disso, podemos dizer que as ciências têm muito a contribuir com uma possível transformação de mundo ao criar novos paradigmas, entretanto, faz-se necessário que elas interajam com a perspectiva da verdade como abertura e não apenas verdade-objeto. É tanto que Heidegger jamais condenou a técnica e, muito menos, a ciência, apenas chama a nossa atenção para o ter de pensar ambas uma vez que já somos perpassados por elas, no dizer da linguagem, pois a ciência também é criativa e deve se abrir ao diálogo para além do próprio corpo metódico racional, tendo em vista que existem outras dimensões autênticas que transcendem o mero ente descoberto e objetivado em suas particularidades; assim também, a filosofia apresenta suas construções de caráter discursivo-pensante e a poesia ao nomear os enigmas do sagrado.

Após a investigação encetada acerca da origem da linguagem, podemos dizer que chegamos a uma síntese em aberto, a saber, a linguagem tem de ser compreendida a partir do “originário estar-no-mundo do homem”, segundo Gadamer. Essa compreensão se diferencia do

uso da linguagem apenas pelo viés objetivo lógico, detida na causalidade instrumental da relação sujeito-objeto e que veio a dificultar o itinerário realizado por Heidegger, culminando num impasse em *Ser e Tempo* em 1927, o que resultou numa viragem de pensamento no sentido de problematizar o ser à luz da temporalidade, bem como da historicidade sob o viés da linguagem originária.

Destacamos que a palavra ‘*saga*’ (mostrar no sentido de deixar aparecer) se tornou plausível para nomear a linguagem, sendo que aquela tem por finalidade indicar a vigência que acena para “o dizer, o dito e o que deve ser dito”, conforme nos disse Heidegger, de forma que o pensador jamais pretendeu torná-la um conceito usual. Vale frisar que tal descoberta encontra aporte no exercício do pensamento, e a linguagem poética foi salutar, na medida em que o pensador viu em Hölderlin o ser vir à tona no poetizar a essência da poesia, ou seja, o poeta se detém na concepção filosófica do ser. Enfatizamos que a poesia é propícia para pensarmos o ser esquecido.

Quando Heidegger se voltou para o poetizar de Hölderlin, aquele percebeu algo que marcou o modo de ser do homem ocidental como sendo “*da ordem do saber*”. A sugestão de Heidegger seria promover a “*grande inversão*”, ou seja, de uma viragem da consciência para o aberto no sentido do pensar meditativo e de um agir que lhe corresponda. No entanto, deparamo-nos com a dificuldade de acontecer tal viragem, pois o homem permanece decaído no crivo do pensar calculador e, conseqüentemente, “Quase não acontece nem mesmo de a *prontidão* para uma necessidade vingar entre nós ou mesmo apenas o *aceno* para essa prontidão como o começo de uma outra via da história”. Em todo caso, isso ainda permanece em aberto e à espera do *Ereignis* que age a partir do abismo, bem como dos poetas voltados para o aberto em vista de dizer algo como um “sopro mais...”, segundo Rilke. Este “mais...” foi pensado por Heidegger em direção ao ser e nós o percebemos na prospecção do inesperado que nos arranca sempre na destinação histórica de mundo.

De certa forma, chegamos à compreensão de uma possível articulação entre as instâncias do poetizar, pensar e agir. Tal deve ocorrer na circunscrição aberta de mundo que habitamos de modo singular e coletivamente. No espaço-tempo de mundo, é onde acontece a proveniência do ser e do nosso existir. Esse lugar de abertura configura o *entre* no desvelamento-velamento peculiar da noção de *aletheia*. É a linguagem em sua originariedade centrada no silêncio e na ausculta que pode promover a articulação entre aqueles três poderes percebidos por Heidegger.

Trata-se de uma interlocução ampla e podemos indicar formalmente que devemos nos abrir ao diálogo, ou melhor, à interdialogacidade do poetizar, pensar e agir, intercompreendendo poesia, filosofia e ciência. Enfim, faz-se necessário que haja uma intercompreensão no âmbito do poder nomear poético e dizer pensante e atuante no “mundo inesgotável”, perfazendo o exercício da meditação, questionamento e pesquisa.

A título de consideração final, ressaltamos um caminho prospectivo para a saga do poetizar criativo, qual seja, o ter de partir da “desdita” indicada por Hölderlin como o campo salutar dos acenos da linguagem para algo a ser dito no poetizar, a fim de correspondermos ao âmbito do sagrado (a natureza), bem como pensar acerca da verdade do ser em seu caráter de aparecimento-ocultação, conforme disse Heidegger. No pensar a “desdita” é que temos de sair do pensamento calculista e observar o pensamento meditativo que supere a ausência de questionamento, isto é, observar que o ser do homem se encontra nas experiências da “errância” e, portanto, é convocado a repensar seu estar sendo no mundo, senão tende a sucumbir no risco do desgarramento, sem proteção e nem segurança.

Portanto, a verdade na arte a ser criada deve ganhar o caráter de conteúdo filosófico no sentido de indicar, no ente desvelado, a presencialidade do velamento de algo mais a ser pensado. No campo do desvelamento, pode acontecer a atuação das ciências com seus procedimentos necessários observando a verdade-abertura. A criatividade deve se inscrever no horizonte da recordação (*Andenken*) e da prospecção (*Vordenken*), indicativos de uma busca por algo mais que vigora e aguarda a *saga* do dizer poético da linguagem e, quiçá, das outras linguagens filosóficas e científicas, centradas na verdade do ser para a criatividade.

RÉSUMÉ

Cette thèse a pour thème la saga de la poésie au crible de la pensée de Martin Heidegger. La notion de saga doit être comprise comme le fait de montrer, c'est-à-dire de laisser apparaître et nommer à partir de la parole poétique de la langue originale, ce qui nécessite la différence ontologique avec le langage instrumental de la tradition métaphysique, surtout, de la rationalité moderne. La poésie est basée sur la conception grecque de la poésie (ποίησις), qui sert de leitmotiv dans le tissage de cette œuvre. De plus, l'approfondissement thématique est basé sur la pensée de Martin Heidegger, mais aussi une incursion dans la poésie de Friedrich Hölderlin qui nous aide à nous concentrer sur le thème. En effet, nous soulignons que la poésie est propice à la réflexion sur l'oubli de la tradition. En principe, nous défendons que le dicton poétique du langage projette, dans le monde, l'être de l'homme vers la liberté créatrice. La créativité prend de l'ampleur avec l'articulation entre poésie, philosophie et science. Il s'agit d'établir un dialogue dialogique entre les deux dans la perspective de la vérité comme ouverture. La vérité doit être comprise dans le sens d'aletheia comme dévoilés et voilés, selon la traduction heideggerienne. Cette traduction montre l'interaction entre l'endroit où règne la question de l'être. Certes, il constitue la circonscription de l'ouverture dans laquelle nous habitons singulièrement et collectivement. Au cœur de notre recherche, nous devons penser à l'inattendu, dont le point de départ doit être le «malheur» indiqué par Hölderlin. Il s'agit du point supérieur par lequel nous pouvons dévoiler les vestiges du sacré au sens de la nature (physis), suivi de la possibilité que ce sommet devienne plausible pour tout un chacun de nommer, de penser et de rechercher. Dans notre incursion, le besoin de tisser une approximation et une distance entre poétiser, penser et agir est apparu. Pour en rendre compte, nous utilisons la méthode phénoménologico-herméneutique, qui nous aide à penser à de telles traces provenant de l'inattendu qui nous tire et nous projette vers la liberté créative. Enfin, Heidegger nous donne une indication formelle sur la nécessité d'un passage de la conscience à l'ouverture, dans lequel le langage peut faire appel à quelque chose à créer comme étant vraiment nouveau dans le sens d'une nouvelle histoire, c'est-à-dire la force toujours présente dans tout ce qui vient et disparaît. C'est pourquoi toute création doit s'inscrire dans le mouvement de la mémoire (Andenken) et de la prospection (Vordenken), signe d'une recherche de plus qui est en vigueur et qui attend la saga de la parole poétique de la langue originale.

Mots-clés: Langue. Origine. Vérité. Inattendu. Création. Poésie.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. 2. ed. rev. Tradução: Alfredo Bosi et al. São Paulo: Mestre Jou, 1982.
- AGAMBEN, Giorgio, O que é o ato de criação? In: **O Fogo e o Relato**: Ensaio sobre criação, escrita, arte e livros. Tradução: Andreia Santurbano e Patricia Peterle, São Paulo: Boitempo, 2018.
- ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. 10. ed. Tradução: Roberto Raposo, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- ARISTÓTELES. **Política**. Tradução: Maria Aparecida Oliveira Silva, São Paulo: Edipro, 2019.
- ARISTÓTELES. **Poética**. 2. ed. Tradução: Paulo Pinheiro, São Paulo: Editora 34, 2017. (Edição bilíngue).
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. 5. ed. Vol. II. Tradução: Giovanni Reale e Marcelo Perini, São Paulo: Loyola, 2015.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução: Edson Bini, São Paulo: Edipro, 2014.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. 2. ed. Tradução: Edson Bini, São Paulo: Edipro, 2012.
- ARISTÓTELES. **Da Alma**. Tradução: Edson Bini, São Paulo: Edipro, 2011a.
- ARISTÓTELES. **Retórica**. Tradução: Edson Bini, São Paulo: Edipro, 2011b.
- ARISTÓTELES. **Órganon**: Categorias, da interpretação, analíticos anteriores, analíticos posteriores, tópicos, refutações sofísticas. 2. ed. rev. Tradução: Edson Bini, Bauru, SP: Edipro, 2010.
- ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução: Ana Maria Valente, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Vol. 2. Tradução: Marcelo Perine, São Paulo: Loyola, 2002.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução: Leonel Vallandro, Porto Alegre: Globo, 1969.
- BACH, Richard D. **Fernão Capelo Gaivota**. 6. ed. Tradução: Ruy Jungmann e Márcia Alves. Rio de Janeiro: Record, 2020.
- BACON, Francis. **Aforismos sobre a Interpretação da Natureza e o Reino do Homem**. Liv. II. Tradução: José Aluysio Reis de Andrade, São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Col. Os Pensadores).

BARRENTO, João. **A palavra homem**. Disponível em: <http://kidablogue.blogspot.com/2012/01/palavra-homem.html> Acesso em 02/04/2020.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Holocausto**. Tradução: Marcus Penchel, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BEAUFRET, Jean. **Introdução às Filosofias da Existência: De Kierkegaard a Heidegger**. Tradução: Salma Tannus Muchail, São Paulo: Duas Cidades, 1976.

BECHARA, Evanildo. **Moderna Gramática Portuguesa**. 37. ed. rev. ampl. atual. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BENJAMIN, Walter. **A Obra de Arte na Época de sua Reprodutibilidade Técnica**. Tradução: Francisco de Ambrosio Pinheiro Machado, Porto Alegre: Zouk, 2014.

BERGSON, Henri. **Matéria e Memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 4. ed. Tradução: Paulo Neves, São Paulo: Martins Fontes, 2010.

BÍBLIA, N. T. Mateus. Português. **Bíblia de Jerusalém**. rev. Tradução: École Biblique de Jérusalem. São Paulo: Paulus, 1995.

BRANDÃO, Roberto de Oliveira (org.). **A Poética Clássica**: Aristóteles, Horácio, Longino. 12. ed. Tradução: Jaime Bruna, São Paulo: Cultrix, 2005.

BOSS, Medard. **Na Noite Passada eu Sonhei...** Tradução: George Schlesinger, São Paulo: Summus, 1979.

BOUTOT, Alain. **Introdução à Filosofia de Heidegger**. Tradução: Francisco Gonçalves, Portugal: Publicações Europa-América, 1991.

CAMPESTRINI, Hildebrando. **Literatura para o 2º Grau**. São Paulo: FTD, [1984?].

CANDIDO, Marcos. **Líder indígena é escolhido para academia de ciência que já nomeou Einstein**. Disponível em: <https://www.uol.com.br/ecoa/ultimas-noticias/2020/12/18/lider-indigena-e-escolhido-para-academia-de-ciencia-que-ja-nomeou-einstein.htm>. Acesso em 27/12/2020.

CAPRA, Fritjof. **O Ponto de Mutação**: A ciência, a sociedade e a cultura emergente. 14. ed. rev. Tradução: Álvaro Cabral, São Paulo: Cultrix, 1995.

CASANOVA, Antônio Marco. **Compreender Heidegger**. Petrópolis: Vozes, 2009.

CRITELLI, Dulce Mára. **Analítica do Sentido**: Uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica. São Paulo: EDUC; Brasiliense, 1996.

DASTUR, Françoise. **Heidegger e a Questão do Tempo**. Tradução: João Paz, Lisboa: Piaget, 1990.

DELEUZE, Gilles. **Bergsonismo**. 2. ed. Tradução: Luiz B. L. Orlandi, São Paulo: Editora 34, 2012.

DERRIDA, Jacques. **A Escritura e a Diferença**. 4. ed. Tradução: Maria Beatriz Marques Nizza da Silva et. al., São Paulo: Perspectiva, 2014.

DESCARTES, René. Meditação Quarta: do Verdadeiro e do Falso. In: **Meditações**. 3. ed. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores).

DUBOIS, Christian. **Heidegger**: Introdução a uma leitura, Tradução: Bernardo Barros Coelho de Oliveira, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

ECO, Umberto. **O Nome da Rosa**. Tradução: Aurora Fornoni Bernardini e Homero Freitas de Andrade, Rio de Janeiro: Record, 1986.

FEYERABEND, Paul. **A Ciência em uma Sociedade Livre**. Tradução: Vera Joscelyne, São Paulo: Unesp, 2011.

FEYERABEND, Paul. **Contra o Método**. Tradução: Cezar Augusto Mortari, São Paulo: UNESP, 2007.

FOGEL, Gilvan. **Da Solidão Perfeita**: Escritos de filosofia. Petrópolis: Vozes, 1998.

FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**: Curso dado no Collège de France (1981-1982). 3. ed. Tradução: Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail, São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as Coisas**: Uma arqueologia das ciências humanas. Tradução: Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FREUD, Sigmund. **Primeiras Publicações Psicanalíticas**. Vol. 3. Tradução: Margarida Salomão, Rio de Janeiro: Imago, 1976.

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em Retrospectiva**. 2. ed. Tradução: Marco Antônio Casanova, Petrópolis: Vozes, 2012.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 11. ed. Vol. I. Tradução: Flávio Paulo Meurer, Petrópolis: Vozes, 2011a.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**: Complementos e índice. 6. ed. Vol. II. Tradução: Ênio Paulo Giachini, Petrópolis: Vozes, 2011b.

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica da Obra de Arte**. Tradução: Marco Antônio Casanova, São Paulo: Martins Fontes, 2010.

GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Média**. Tradução: Eduardo Brandão, São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GMEINER, Conceição Neves. **A Morada do Ser**: Uma abordagem filosófica da linguagem na leitura de Martin Heidegger. Santos, SP: Leopoldianum, 1998.

HAAR, Michel. **A Obra de Arte**: Ensaio sobre a ontologia das obras. Tradução: Maria Helena Kühner, Rio de Janeiro: DIFEL, 2000.

HAAR, Michel. **Heidegger e a Essência do Homem**. Tradução: Ana Cristina Alves, Lisboa: Piaget, 1990.

HABERMAS, Jürgen. **O Futuro da Natureza Humana**: A caminho de uma eugenia liberal? Tradução: Karina Jannini, São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Cursos de Estética**. Vol. I. 2. ed. Tradução: Marco Aurélio Werle, São Paulo: EDUSP, 2015.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Cursos de Estética**. Vol. IV. Tradução: Marco Aurélio Werle, São Paulo: EDUSP, 2014.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **A Razão na História**: Uma introdução geral a filosofia da história. 4. ed. Tradução: Beatriz Sidou, São Paulo: Centauro, 2012.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Estética**: A idéia e o ideal. Tradução: Henrique Cláudio de Lima Vaz et al. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Col. Os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. **As Questões Fundamentais da Filosofia**: ('problemas' seletos da 'lógica'). Tradução: Marco Antônio Casanova, São Paulo: Martins Fontes, 2017.

HEIDEGGER, Martin. **Sobre a Essência da Linguagem**: A metafísica da linguagem e a vigência da palavra; a respeito do tratado de Herder "Sobre a origem da linguagem". Tradução: Enio Paulo Giachini, Petrópolis: Vozes, 2015a.

HEIDEGGER, Martin. **Contribuições à Filosofia**: Do Acontecimento Apropriador. Tradução: Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Via Verita, 2015b.

HEIDEGGER, Martin. **Caminhos de Floresta**. 3. ed. Tradução: Irene Borges Duarte et al. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

HEIDEGGER, Martin. **Explicações da Poesia de Hölderlin**. Tradução: Claudia Pellegrini Drucker, Brasília: UNB, 2013.

HEIDEGGER, Martin. **Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia**. Tradução: Marco Antônio Casanova, Petrópolis: Vozes, 2012a.

HEIDEGGER, Martin. **Ontologia**: Hermenêutica da facticidade. Tradução: Renato Kirchner, Petrópolis: Vozes, 2012b.

HEIDEGGER, Martin. **Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles**: Introdução à pesquisa fenomenológica. Tradução: Enio Paulo Giachini, Petrópolis: Vozes, 2011.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**. Vol. I. Tradução: Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

HEIDEGGER, Martin. **Meditação**. Tradução: Marco Antônio Casanova, Petrópolis: Vozes, 2010b.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à Filosofia**. 2. ed. Tradução: Marco Antônio Casanova, São Paulo: Martins Fontes, 2009.

HEIDEGGER, Martin. A essência e o conceito de φύσις em Aristóteles – Física B, 1 (1939). In: **Marcas do Caminho**. rev. Tradução: Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein, Petrópolis: Vozes, 2008.

HEIDEGGER, Martin. **Parmênides**. Tradução: Sérgio Mário Wrublevski, Petrópolis: Vozes [et al.], 2008.

HEIDEGGER, Martin. **Metafísica de Aristóteles θ 1-3**: Sobre a essência e a realidade da força. Tradução: Ênio Paulo Giachini, Petrópolis: Vozes, 2007a.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Verdade**: A questão fundamental da filosofia; da essência da verdade. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão, Petrópolis: Vozes, 2007b.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**. Vol. II. Tradução: Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007c.

HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. Tübingen, Alemanha: Max Niemeyer, 2006a.

HEIDEGGER, Martin. **Arte y Poesia**. 2. ed. Tradução: Samuel Ramos, México: FCE, 2006b.

HEIDEGGER, Martin. **Achèvement de la Métaphysique et Poésie**. Tradução: Adéline Froidecourt, Paris: Galimard, 2005.

HEIDEGGER, Martin. **A Caminho da Linguagem**. 2. ed. Tradução: Márcia de Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis: Vozes, 2004a.

HEIDEGGER, Martin. **Hinos de Hölderlin**. Tradução: Lumir Nahodil, Lisboa: Instituto Piaget, 2004b.

HEIDEGGER, Martin. **Os Conceitos Fundamentais da Metafísica**: Mundo, finitude, solidão. Tradução: Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense, 2003.

HEIDEGGER, Martin. A Questão da Técnica. In: **Ensaio e Conferências**. 2. ed. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão, Petrópolis: Vozes, 2002a.

HEIDEGGER, Martin. A Coisa. In: **Ensaio e Conferências**. 2. ed. Tradução: Márcia de Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis: Vozes, 2002b.

HEIDEGGER, Martin. Moira: Parmênides VIII, 34-41. In: **Ensaio e Conferências**. 2. ed. Tradução: Márcia de Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis: Vozes, 2002c.

HEIDEGGER, Martin. A Superação da Metafísica. In: **Ensaio e Conferências**. 2. ed. Tradução: Márcia de Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis: Vozes, 2002d.

HEIDEGGER, Martin. Anexo. In: **Ensaio e Conferências**. 2. ed. Tradução: Márcia de Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis: Vozes, 2002e.

HEIDEGGER, Martin. Aletheia (Heráclito, Fragmento 16). In: **Ensaio e Conferências**. 2. ed. Tradução: Márcia de Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis: Vozes, 2002f.

HEIDEGGER, Martin. **Seminários de Zollikon**. Tradução: Gabriella Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado, São Paulo: EDUC; Petrópolis: Vozes, 2001a.

HEIDEGGER, Martin. **Poetry, Language, Thought**. Transl. by Albert Hofstadter, New York: Harper & Row, 2001b.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**: Metafísica e niilismo. Tradução: Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

HEIDEGGER, Martin. **Conceptos Fundamentales**: Curso del semestre de verano, Friburgo, 1941. Tradução: Manuel E. Vázquez García, Madrid: Alianza Editorial, 1999a.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à Metafísica**. 4. ed. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999b.

HEIDEGGER, Martin. **A Origem da Obra de Arte**. Tradução: Maria da Conceição Costa, Lisboa: Edições 70, 1999c.

HEIDEGGER, Martin. **Heráclito**: a origem do pensamento ocidental: lógica: a doutrina heraclítica do *lógos*, Tradução: Márcia de Sá Cavalcante Schuback, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998a.

HEIDEGGER, Martin. Para quê poetas? (1946). In: **Caminhos de Floresta**. Tradução: Irene Borges Duarte et al. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998b.

HEIDEGGER, Martin. **Kant y el Problema de la Metafísica**. rev. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. 5. ed. Vol. I. Tradução: Márcia de Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis: Vozes, 1995a.

HEIDEGGER, Martin. **Língua de Tradição e Língua Técnica**. Tradução: Mário Botas, Lisboa: Veja Passagens, 1995b.

HEIDEGGER, Martin. **Que é uma Coisa**: Doutrina de Kant dos princípios transcendentais. Tradução: Carlos Morujão, Lisboa: Edições 70, 1987.

HEIDEGGER, Martin. Meu Caminho para a Fenomenologia. In: **Conferências e Escritos Filosóficos**. Tradução: Ernildo Stein, São Paulo: Abril Cultural, 1979a. (Col. Os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. Sobre o Humanismo. In: **Conferências e Escritos Filosóficos**. Tradução: Ernildo Stein, São Paulo: Abril Cultural, 1979b. (Col. Os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. Sobre a Essência da Verdade. In: **Conferências e Escritos Filosóficos**. Tradução: Ernildo Stein, São Paulo: Abril Cultural, 1979c. (Col. Os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. Que é Metafísica? In: **Conferências e Escritos Filosóficos**. Tradução: Ernildo Stein, São Paulo: Abril Cultural, 1979d. (Col. Os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. **Sobre o Problema do Ser**. rev. Tradução: Ernildo Stein, São Paulo: Livraria duas Cidades, 1969a.

HEIDEGGER, Martin. **Da Experiência do Pensar**. Tradução: Maria do Carmo Tavares de Miranda, Porto Alegre: Globo, 1969b.

HEIDEGGER, Martin. **Serenidade**. Tradução: Maria Madalena Andrade e Olga Santos, Lisboa: Piaget, 1959.

HEIDEGGER, Martin. **Todos nós... Ninguém**: Um enfoque fenomenológico do social. Tradução: Dulce Mara Critelli, São Paulo: Moraes, [entre 1994-2001].

HÖLDERLIN, Friedrich. **Hipérion ou o Eremita na Grécia**. Tradução: Márcia de Sá Cavalcante Schuback, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

HÖLDERLIN, Friedrich. **A Morte de Empédocles**. Tradução: Marise Moassab Curioni, São Paulo: Iluminuras, 2008.

HONDERICH, Holly. **Embrião congelado por 27 anos**: como casal escolheu o bebê que quebrou recorde. Disponível em: <https://g1.globo.com/bemestar/noticia/2020/12/04/embriao-congelado-por-27-anos-como-casal-escolheu-o-bebe-que-quebrou-recorde.ghtml>. Acesso em 08/12/2020.

HESÍODO. **Teogonia**: A origem dos deuses. 2. ed. Tradução: Jaa Torrano, São Paulo: Iluminuras, 2015.

HESÍODO. **Os Trabalhos e os Dias**. Tradução: Mary de Camargo Neves Lafer, São Paulo: Iluminuras, 2008.

HOMERO. **Odisseia**. 3. ed. Ed. bilíngue. Tradução: Trajano Vieira, São Paulo: 34, 2014.

HOMERO. **Ilíada**. Tradução: Frederico Lourenço, São Paulo: Penguin; Companhia das Letras, 2013.

HOMERO. **Odisséia**. Tradução: Antônio Pinto de Carvalho, São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HOUAISS, Antônio. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

HÜHNE, Leda Miranda (Org.). **Fernando Pessoa e Martin Heidegger**: O poeta pensante. Rio de Janeiro: Uapê, 1994.

HÜHNE, Leda Miranda (Org.). **O Sentido Hermenêutico da Poesia**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1986.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Tradução: Luísa Buarque de Holanda, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

JAEGER, Werner Wilhelm. **Paidéia**: A formação do homem grego. 4. ed. Tradução: Artur M. Parreira, São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade de Julgar**. Tradução: Fernando Costa Mattos, Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: São Francisco, 2016.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução: Paulo Quintela, Lisboa: Edições 70, 1997.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. 2. ed. Tradução: Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger, São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores).

KIERKEGAARD, Sören Aabye. **O Conceito de Angústia**. 3. ed. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro, Petrópolis: Vozes, 2015.

KUNDERA, Milan. **A Insustentável Leveza do Ser**. Tradução: Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca, São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. **Filosofia Grega**: Uma introdução. Petrópolis: Daimon, 2010.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. **Os Pensadores Originários**: Anaximandro, Parmênides, Heráclito. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski, Petrópolis: Vozes, 1999.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. Heidegger e a Política. O caso de 1933. In: **Revista Trimestral de Cultura**: Tempo Brasileiro. [S.l.: s.n.], n. 50, p. 67-89, jul-set. 1977.

LOPARIC, Zeljko. **Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

LOPARIC, Zeljko. **Ética e Finitude**. São Paulo: EDUC, 1995.

LOPARIC, Zeljko. **Heidegger Réu**: Um ensaio sobre a periculosidade da filosofia. Campinas, SP: Papyrus, 1990.

LUZIE, Marta. **A dobra do Destino**. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999.

MAC DOWELL, João Augusto A. Amazonas. **A Gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger**: ensaio de caracterização do modo de pensar de *Sein und Zeit*. São Paulo: Loyola, 1993.

MACHADO, Roberto Cabral de Melo (Org.). **Nietzsche e a Polêmica sobre O Nascimento da Tragédia**. Tradução: Pedro Sússekkind, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

MACHADO, Roberto Cabral de Melo (Org.). **Nietzsche e a Verdade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

MANIATOGLOU, Maria da Piedade Faria. **Dicionário de Grego-Português Português-Grego**, Porto, Portugal: Porto, 2008.

MARTON, Scarlett. **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Loyola, 2016.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche e a Arte de Decifrar Enigmas**. São Paulo: Loyola, 2014, (Col. Sendas e Veredas).

MARTON, Scarlett. **Nietzsche**: Das forças cósmicas aos valores humanos. 3. ed. Belo Horizonte: EDUFMG, 2010a.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche**: Filósofo da suspeita. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2010b.

MELO NETO, João Cabral de. **Museu de Tudo e Depois**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O Olho e o Espírito**. Tradução: Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira, São Paulo: Cosac Naify, 2013.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. 4. ed. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura, São Paulo: Martins Fontes, 2011.

MICHELAZZO, José Carlos. **Do um como princípio ao dois como unidade**: Heidegger e a reconstrução ontológica do real. São Paulo: FAPESP; Annablume, 1999.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. 2. ed. Vol. II. Tradução: Maria Stela Gonçalves et al. São Paulo: Loyola, 2005.

MORA, José Ferrater. 2. ed. Vol. I, III e IV. Tradução: Maria Stela Gonçalves et al. São Paulo: Loyola, 2004.

MORIN, Edgar. A origem está diante de nós. In: **Rumo ao Abismo?**: Ensaio sobre o destino da humanidade. Tradução: Edgard de Assis Carvalho e Mariza Perassi Bosco, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

MOSÉ, Viviane. **Nietzsche e a Grande Política da Linguagem**. 6 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

NASCIMENTO, Miguel Antônio do. Sobre a motivação moderna de crítica à metafísica. In: **Aufklärung**: revista de filosofia da Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, Vol. 3, n. 1, p. 33-58, jan-jun. 2016.

NASCIMENTO, Miguel Antônio do. Arte e existência: reflexão sobre o conteúdo da arte. In: **Aufklärung**: revista de filosofia da Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, Vol. 2, n. 2, p. 289-310, out. 2015.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos**. Tradução: Mara Inês Madeira de Andrade, Lisboa: Edições 70, 2018.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Aurora**: Reflexões sobre os preconceitos morais. Tradução: Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A Gaia Ciência**. Tradução: Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da Moral**: Uma polêmica. Tradução: Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das letras, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A Vontade de Poder**. Tradução: Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes, Rio de Janeiro; Contraponto, 2008a.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral**. Tradução: Fernando de Moraes Barros, São Paulo: Hedra, 2008b.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O Nascimento da Tragédia ou o Helenismo e Pessimismo**. Tradução: J. Guinsburg, São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Humano, Demasiado Humano**: Um livro para espíritos livres. Tradução: Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Segunda Consideração Intempestiva**: Da utilidade e desvantagem da história para a vida. Tradução: Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim Falou Zaratustra**: Um livro para todos e para ninguém. 8. ed. Tradução: Mario da Silva, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Obras Incompletas**. 3. ed. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores).

NUNES, Bendito. **Passagem para o Poético**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1992.

OS PRÉ-SOCRÁTICOS: Fragmentos, doxografia e comentários. 5. ed. Tradução: José Cavalcante de Souza et al. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Col. os Pensadores).

PASQUA, Hervé. **Introdução à Leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger**. Tradução: Joana Chaves, Lisboa: Piaget, 1993.

PATATIVA DO ASSARÉ. **Cante lá que eu canto cá**: Filosofia de um trovador nordestino. 8 ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

PERELMAN, Chaïm e OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. **Tratado da Argumentação**: A nova retórica. 3. ed. Tradução: Maria de Ermantina de Almeida Prado Galvão, São Paulo: Martins Fontes, 2014.

PÍNDARO. **Epinícios e Fragmentos**. Tradução: Roosevelt Rocha, Curitiba: Kotter, 2018.

PINHEIRO, Victor Sales. **Ensaio Filosóficos de Benedito Nunes**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

PLATÃO. **Protágoras**. Tradução: Daniel R. N. Lopes, São Paulo: Perspectiva, 2017.

PLATÃO. **Górgias**. Tradução: Daniel R. N. Lopes, São Paulo: Perspectiva, 2016.

PLATÃO. **Crátilo**: Ou sobre a correção dos nomes. Tradução: Celso de Oliveira Vieira, São Paulo: Paulus, 2014.

PLATÃO. **Filebo**. 2. ed. Tradução: Fernando Muniz, Rio de Janeiro: PUC; São Paulo: Loyola, 2012.

PLATÃO. **As Leis, ou da Legislação**. 2. ed. rev. Tradução: Edson Bini, Bauru, SP: Edipro, 2010.

PLATÃO. **Carta VII**. 2. ed. Tradução: José Trindade Santos e Juvino Maia Jr., Rio de Janeiro: PUC; São Paulo: Loyola, 2008.

PLATÃO. **Parmênides**. 4. ed. Tradução: Maura Iglésias e Fernando Rodrigues, Rio de Janeiro: PUC; São Paulo: Loyola, 2003.

PLATÃO. **Mênon**. Tradução: Maura Iglésias, Rio de Janeiro: PUC, Loyola, 2001.

PLATÃO. **A República**. 3. ed. Tradução: Carlos Alberto Nunes, Belém: EDUFPA, 2000.

PLATÃO. **Diálogos**: O Banquete, Fédon, Sofista, Político. 2. ed. Tradução: José Cavalcante de Souza et al. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores).

PLATÃO. **Diálogos**: Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibíades. v. V. Tradução: Carlos Alberto Nunes, Belém: UFPA, 1975.

PÖGGELER, Otto. **A Via do Pensamento de Martin Heidegger**. Tradução: Jorge Telles de Menezes, Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

PRIGOGINE, Ilya. **O Fim das Certezas**: Tempo, caos e as leis da natureza. 2. ed. Trad. de Roberto Leal Ferreira, São Paulo: UNESP, 2011.

RABINOW, Paul. **Antropologia da Razão**: Ensaios de Paul Rabinow. Tradução: João Guilherme Biehl, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

REALE, Giovanni. **Metafísica**: Ensaio introdutório. Vol. I, 3. ed. Tradução: Marcelo Perine, São Paulo: Loyola, 2014.

REALE, Giovanni. **Para uma nova interpretação de Platão**: Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das 'Doutrinas não-escritas'. 2. ed. Tradução: Marcelo Perine, São Paulo: 2004.

RÉE, Jonathan. **Heidegger**: História e verdade em Ser e Tempo. Tradução: José Oscar de Almeida Marques e Karen Volobuef, São Paulo: UNESP, 2000.

- RODRIGUES, Antonio Medina (Org.). **Hölderlin: Canto do destino e outros cantos**, São Paulo: Iluminuras, 1994.
- RORTY, Richard. **Contingência, Ironia e Solidariedade**. Tradução: Vera Ribeiro, São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ROSA, João Guimarães. **Grande Sertões: Veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- SAFRANSKI, Rüdiger. **Schopenhauer e os anos mais Selvagens da Filosofia: Uma biografia**. Tradução: William Lagos, São Paulo: Geração Editorial, 2011.
- SAFRANSKI, Rüdiger. **Nietzsche: Biografia de uma tragédia**. Tradução: Lya Lett Luft, São Paulo: Geração Editorial, 2005.
- SAFRANSKY, Rüdiger. **Heidegger: Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal**. Tradução: Lya Lett Luft, São Paulo: Geração Editorial, 2000.
- SANTO, Agostinho. **Confissões**. 3. ed. rev. Tradução: Maria Luiza Jardim Amarante, São Paulo: Paulinas, 1984.
- SANTOS, Eder Soares. **Winnicott e Heidegger: Aproximações e distanciamentos**, São Paulo: DWW, 2010.
- SARTRE, Jean-Paul. **A Imaginação**. Tradução: Vergílio Ferreira et. al. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Col. Os Pensadores).
- SCHUBACK, Márcia de Sá Cavalcante. **Para ler os Medievais: Ensaio de hermenêutica imaginativa**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- SCHUBACK, Márcia de Sá Cavalcante (Org.). **Ensaio de Filosofia: Homenagem a Emmanuel Carneiro Leão**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- SCHUBACK, Márcia de Sá Cavalcante (Org.). **O Espaço entre Poesia e Pensamento**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1986.
- SILVA, Marco Antônio Lima da. John 1. In: **Novo Testamento em Grego**. Disponível em: <https://biblehub.com/whdc/john/1.htm>. Acessado em: 19/01/2021.
- SÓFOCLES. **Rei Édipo**. Tradução: J. B. Mello e Souza, Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- STEIN, Ernildo. **Às Voltas com a Metafísica e a Fenomenologia**. Ijuí, RS: UNIJUÍ, 2014.
- STEIN, Ernildo. **Compreensão e Finitude: Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana**. Ijuí, RS: UNIJUÍ, 2001.
- STEIN, Ernildo. **Aproximações Sobre Hermenêutica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. (Col. Filosofia).
- STEIN, Ernildo. **Seminário sobre a Verdade: Lições preliminares sobre o artigo 44 de Sein und Zeit**. Petrópolis: Vozes, 1993.

STEIN, Ernildo. **Seis Estudos sobre Ser e Tempo**: Martin Heidegger. Petrópolis: Vozes, 1988.

STEIN, Ernildo. **A Questão do Método na Filosofia**: Um estudo do modelo heideggeriano. Porto Alegre: Movimento, 1983.

VATTIMO, Gianni. **Adeus à Verdade**. Tradução: João Batista Kreuch, Petrópolis: Vozes, 2016. (Col. Textos filosóficos).

VATTIMO, Gianni. **Diálogo com Nietzsche**. Tradução: Silvana Cobucci Leite, São Paulo: Martins Fontes, 2010.

VATTIMO, Gianni. **Para além da Interpretação**: O significado da hermenêutica para a filosofia. Tradução: Raquel Paiva, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

VATTIMO, Gianni. **O Fim da Modernidade**: Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. Tradução: Eduardo Brandão, São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia Filosófica**. 7. reimp. São Paulo: Loyola, 2016.

VOLPI, Franco. **Heidegger e Aristóteles**. Tradução: José Trindade dos Santos, São Paulo: Loyola, 2013.

WERLE, Marco Aurélio. **Poesia e Pensamento em Hölderlin e Heidegger**. São Paulo: UNESP, 2005.

WIKIPÉDIA, A ENCICLOPÉDIA LIVRE. **No Princípio era o Verbo**. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/No_princ%C3%ADpio_era_o_Verbo. Acesso em 15/07/2020.

WIKIPÉDIA, A ENCICLOPÉDIA LIVRE. **Ayahuasca**. Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Ayahuasca#targetText=Ayahuasca%20\(do%20qu%C3%ADchua%20aya%2C%20que,viridis%20e%20a%20Diplopterys%20cabrerana](https://pt.wikipedia.org/wiki/Ayahuasca#targetText=Ayahuasca%20(do%20qu%C3%ADchua%20aya%2C%20que,viridis%20e%20a%20Diplopterys%20cabrerana)). Acesso em: 23/10/2019.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. 7. ed. Tradução: Marcos G. Montagnoli, Petrópolis: Vozes, 2012.

ZARADER, Marlène. **Heidegger e as Palavras da Origem**. 2. ed. Tradução: João Duarte, Lisboa: Instituto Piaget, 1990.