

A LINGUAGEM POÉTICA EM HEIDEGGER*

*Valeska Zanello***

RESUMO

Este artigo tem como fito argumentar a favor da forma da escrita presente nos últimos trabalhos de Heidegger, sobretudo em “A caminho da fala”. Busca-se refletir o quanto a forma de escrita aderida pelo autor justifica-se pela própria radicalidade de seu pensar acerca da linguagem. Ou seja, o quanto a “experiência com a fala” só pode se realizar através de uma escrita que seja ela mesma viva, poética, não-conceitual, caminhante.

Palavras-chave: Heidegger; fala; linguagem; escrita.

ABSTRACT

This article aims to argue favorably to the Heidegger's latest papers writting form, especially in his “Unterwegs zur Sprache”. It searches to think about how Heidegger's radical thoughts about language can justify Heidegger's writting form. That is to say, how the “experience with the speech” can only be realized through a writting that be itself alive, poetic, non-conceptual, walker.

Key-words: Heidegger; speech; language; writting.

* O presente artigo é uma adaptação da monografia aprovada como parte requerida para a conclusão do bacharelado em filosofia pela Universidade de Brasília (UnB), em Abril de 2002. Agradecimento especial ao professor Doutor Júlio Cabrera, por sua orientação.

** Doutoranda em Psicologia pela Universidade de Brasília - UnB.

“No meio do caminho tinha uma pedra
tinha uma pedra no meio de caminho
tinha uma pedra
no meio do caminho tinha uma pedra (...)”
(DRUMMOND DE ANDRADE, 1999:196)

Introdução

O problema do ser sempre foi para Heidegger o caminho principal de seu trabalho. Caminho este que se tornou cada vez mais tortuoso. Em *Ser e Tempo*, o filósofo anuncia sua intenção de destruição da metafísica, apontando na história da filosofia para o equívoco cada vez mais premente entre ser e ente. No entanto, no trabalho mesmo de destruição, Heidegger enfrenta o problema da linguagem: à la Drummond, esta é a pedra no seu caminho. Ou melhor, esta é a pedra no seu sapato. Pedra que deve ser entendida tanto como desafio que o autor busca utilizar a seu próprio favor, quanto como ponto exposto a mal entendidos que tantas críticas lhe rendeu. A questão fundamental é como utilizar a linguagem, com suas categorias metafísicas, para falar do ser de um modo que não seja metafísico. Neste projeto, vê-se a radicalidade, onde a própria escrita heideggeriana é interpelada de forma originária a reescrever a linguagem filosófica, ou seja, onde a proposta de inovação não se dá apenas no plano das idéias, mas na própria forma de apresentação. A inovação se dá em um outro plano que não apenas o representacional. Daí a escolha do título deste ensaio: *A linguagem poética em Heidegger*. A palavra “poética” deve ser aqui tomada em suas duas acepções: poética como forma de escrita adotada então pelo autor e poética enquanto apontando para um enfoque filosófico em que a linguagem é tomada, em um sentido *lato*, como Poesia (esta distinção será estudada mais adiante). Há relação entre ambas as acepções? Como poderia ser entendida a radicalização do papel da linguagem na filosofia de Heidegger, bem como na forma de sua escrita?

Pretendemos, neste trabalho, abordar esta questão, sobretudo questionar se há uma identidade entre a forma da escrita heideggeriana e o conteúdo fruto da transformação e do

amadurecimento de seu próprio pensamento, ou se ao contrário, é uma linguagem não filosófica, forma de ocultismo ou literatura, como nos diz Jaspers (1990). Para tanto, dividiremos nossa apresentação em três partes principais. Na primeira, visaremos dar um panorama geral sobre a questão da linguagem em *Ser e Tempo* (1993). Na segunda parte, versaremos a respeito da linguagem no Heidegger posterior, através das obras *A Origem da obra de arte* (1991), *Hölderlin e a essência da poesia* (1978) e *A caminho da fala* (1987). No terceiro tópico, pretendemos refletir a respeito da identidade, ou não, entre a forma da escrita Heideggeriana e sua proposta de experiência da fala. Apresentaremos aqui algumas críticas dirigidas a Heidegger, a partir de Jaspers.

1) A linguagem nos §§ 33/34 de *Ser e Tempo*

a) Noções gerais

Heidegger percorre um caminho intelectual que vai desde o neokantismo até a fenomenologia e ao existencialismo. Sua questão inicial é como ligar a historicidade do “espírito vivente” à validade atemporal da lógica. Neste percurso, amadurecem problemas e questões que não têm solução dentro da terminologia e problemática neokantiana (VATTIMO, 1989). Afirma-se cada vez mais, assim, a necessidade de se pensar a historicidade e a vida na sua efetividade. É em Husserl e na fenomenologia que Heidegger encontrará um porto importante, um modo de ampliar seu discurso em ambas as direções (historicidade e efetividade). A questão central é o problema do ser e a insuficiência do aparelho conceitual metafísico, cuja concepção do ser é a simples presença, para se pensar adequadamente o fenômeno da vida e da história. Ou seja, o problema de que não haveria espaço para o fenômeno da existência na sua facticidade dentro das categorias metafísicas ocidentais. E Heidegger não quer perder esta facticidade. Seu percurso é, pelo contrário, uma tentativa cada vez maior de concretização.

É neste *environment* que podemos compreender *Ser e Tempo*. Nesta obra, Heidegger propõe uma analítica existencial. Partindo

da dificuldade, que citamos acima, do fato de que a metafísica tradicional identificou o sentido do ser com presença, objetividade, com aquilo que é simplesmente dado, Heidegger apresenta a necessidade de uma reformulação do problema do ser, a partir do ser histórico do espírito. Isto porque o homem tem como seu próprio modo de ser a possibilidade e não a realidade. Ou seja, o homem existe, enquanto as coisas são. *Ex-sistere* significa etimologicamente estar fora, ultrapassar a realidade presente na direção da possibilidade. E, de fato, nem mesmo podemos dizer que as coisas simplesmente são, pois elas nos vêm ao encontro a partir de um modo determinado, numa determinada compreensão prévia na qual já se encontra o homem, numa determinada interpretação que é a instrumentalidade, o fazer-para.

Heidegger pretende elaborar uma definição positiva da existência (e não apenas negativa como o fazia a metafísica, como o sujeito sendo o oposto do objeto, o não-objeto). Lança mão, para isto, de determinados caracteres do ser do homem, como possíveis maneiras de ser. A estes modos possíveis, Heidegger os chama de "existenciais". Entre estes, destacaremos o ser-no-mundo, o ser-para-morte, a compreensão, a interpretação, a fala (*Rede*) e o encontrar-se (disposição, encontrar-se num estado de ânimo).

Como escrevemos acima, as coisas nos são doadas, dadas, desde um modo específico que é o da instrumentalidade. Ou seja, antes de serem simples-presença, realidades ditas "objetivas", as coisas nos aparecem enquanto instrumentos. Sua prestabilidade não é algo que se agrega posteriormente à sua objetividade, mas é seu modo mesmo mais originário de se apresentar à nossa experiência: "As coisas se nos apresentam, antes de mais, dotadas de certo significado relativamente à nossa vida e aos nossos fins" (VATTIMO, 1989: 28).

O mundo não é assim a soma de coisas, mas a condição para que apareçam as coisas individuais, enquanto coisas-para. O mundo é a totalidade de relações e referências, é a totalidade de significados. Na raiz do dar-se do mundo está o próprio ser-aí, pois não há mundo se não existe *Dasein*. Este tem como modo de ser mais originário a compreensão (também um existencial) e a afetividade (encontrar-se, disposição). O mundo só nos é dado na medida em que já temos certa pré-compreensão que nos guia na descoberta das coisas.

As coisas se apresentam ao ser-aí como já dotadas de significado. Assim, para o Dasein, ser-no-mundo equivale a ter originariamente intimidade com uma totalidade de significados. Os significados das coisas não são senão seus possíveis usos para nossos fins. Não há, portanto, como sair da compreensão (prévia) do mundo que originariamente nos constitui.

A articulação de uma compreensão originária em que as coisas já estão descobertas chama-se interpretação (também um existencial) e sua concretização é a fala (tal ponto será abordado adiante).

Falamos da compreensão, porém deixamos de lado outro ponto importante para Heidegger: o Dasein, enquanto ser-no-mundo não se encontra apenas numa certa compreensão de uma totalidade de significados, como também sempre tem uma certa disposição afetiva. Para Vattimo (1989: 38) "esse conceito constitui um progresso no caminho da 'concretização' do problema do ser", ou seja, "o ser-no-mundo nunca é um sujeito puro porque nunca é um espectador desinteressado das coisas e dos significados; (...) mas sempre um projeto 'qualificado', definido, poderíamos dizer 'tendencioso' " (p. 38).

Heidegger enfatiza assim a facticidade do ser-aí, por se encontrar já sempre lançado numa abertura que não lhe pertence, pois é originária. Além disto, por ser possibilidade aberta, e por ter um caráter constitutivamente temporal, o Dasein tem como marca o ser-para-morte. A morte é pensada aqui não enquanto fato biológico, mas como um modo de ser próprio que cumpre o Dasein. "A morte é a possibilidade mais peculiar do estar-aí enquanto o afeta no seu próprio *aí*, na sua própria essência de projeto como o seu modo de determinar-se" (VATTIMO, 1989:50)

A morte abre para o ser-aí sua possibilidade, em um sentido autêntico, ou seja, abre para o Dasein a aceitação das possibilidades como puras possibilidades, o que exige uma suspensão da adesão deste aos interesses intramundanos nos quais sempre se dispersa. Dito de outra maneira, "a antecipação da morte identifica-se com o reconhecimento de que nenhuma das possibilidades concretas que a vida nos oferece é definitiva" (VATTIMO, 1989:52).

b) A linguagem em *Ser e Tempo* (1)

Neste tópico, é preciso ressaltar dois aspectos essenciais que, ao nosso ver, eclodiram em muitas das características das formas de pensar e escrever do Heidegger posterior: por um lado, as questões que o autor coloca em relação à linguagem enquanto originalidade constitutiva do Dasein (a fala, como veremos adiante), por outro lado, os próprios percalços que encontrou para redigir estas idéias, ou seja, a dificuldade no uso de uma linguagem cuja sintaxe e semântica se fazem herdeiras da tradição e de suas categorias metafísicas.

Neste sentido, fez-se premente para Heidegger a questão: como falar de modo inovador sobre o ser, com uma linguagem que já pressupõe o ser enquanto ente? Em *Ser e Tempo*, Heidegger dedica especialmente dois parágrafos à discussão do problema da linguagem. Trata-se aqui de diferenciar a linguagem da simples comercialidade do conjunto das palavras à mão. Ou seja, Heidegger situa a linguagem no plano da abertura originária do Dasein relacionando-a diretamente à fala, que é um existencial, assim como a compreensão, a interpretação e a disposição.

Como vimos, enquanto compreensão o Dasein é um modo de ser enquanto poder ser, ou seja, está numa disposição e nesta condição está lançado existencialmente. Interpretar seria elaborar as possibilidades mesmas projetadas na compreensão. A interpretação expõe uma conjuntura que a compreensão prévia, constitutiva do Dasein, abriu. O “modo” como as coisas se dão, sobretudo a manualidade (instrumentalidade, estar à mão) relacionam-se à compreensão e à interpretação. A fala seria a articulação desta compreensibilidade, e é “o fundamento ontológico-existencial da linguagem” (HEIDEGGER, 1993:219). A fala, revelando-se na abertura do Dasein, de seu ser-no-mundo, aponta para a própria estrutura ontológica da mundanidade. “É no circuito da fala que as palavras brotam de significações articuladas” (NUNES, 1992:194).

A fala se encontra, portanto, na base de toda interpretação e proposição. “A linguagem é”, assim, “o pronunciamento da fala” (HEIDEGGER, 1993:219), é a fala pronunciada. A fala, por seu turno,

é a linguagem existensiva. Além disto, a fala explicita o partilhamento do ser-com.

“A fala é a articulação ‘significativa’ da compreensibilidade do ser-no-mundo, a que pertence o ser-com, e que já sempre se mantém num determinado modo de convivência ocupacional” (HEIDEGGER, 1993:201).

São constituintes da fala: o silêncio e a escuta.

“Escutar é o estar aberto existencial do Dasein enquanto ser com os outros” (HEIDEGGER, 1993:222). O Dasein só pode escutar porque compreende. Neste sentido, Heidegger exemplifica o quanto escutamos buzinas de carro, canto de pássaro, etc. e não apenas percepções de ruídos. Mesmo a fala incompreensível, por exemplo, numa língua que nos é estranha, passa pela compreensibilidade.

Porém, como ente intramundano, a linguagem, pode ser encontrada à maneira de um manual, como coisas-palavras simplesmente dadas. Com esta idéia, o autor critica toda uma gama de abordagens filosóficas e lingüísticas que trabalham com a linguagem enquanto objeto que vem à mão (linguagem como instrumento), em especial a lógica que lida com proposições. Heidegger destaca três significações à palavra “proposição”: demonstração (indicação), predicação e comunicação. Sendo a indicação anterior às outras duas, o autor nos mostra o quanto a mesma se situa em um âmbito posterior do previamente aberto e compreendido, pois parte do modo de apresentar-se das coisas como entes, na manualidade, neutralizando este “como” (modo de dar-se). Este “modo de dar-se”, como já dissemos, é próprio da abertura originária da compreensão e da interpretação. “O fato de o ‘como’ não ser pronunciado onticamente, não deve levar a desconsiderá-lo enquanto constituição existencial *a priori* da compreensão” (HEIDEGGER, 1993:206).

Ou seja, a proposição tem um caráter secundário, pois já é um modo derivado de interpretação, articulando coisas que já se encontram articuladas previamente na compreensão e na fala.

Como exemplo, Heidegger cita o martelo, cuja indicação da palavra “martelo” aponta para o modo de dar-se de algo, que fica

como um simples ente na proposição “o martelo é pesado”. Neste sentido, há o encobrimento do dar-se originário como instrumento. Em outras palavras, o autor nos diz que a compreensão exprime a estrutura prévia do Dasein, ou seja, “toda visão pré-predicativa do que está à mão já é em si mesma uma compreensão e interpretação” (HEIDEGGER, 1993:205). A proposição parte daí, do já dado (dado), desta compreensão prévia e originária.

Aqui, tanto lógica e lingüística se encontram, pois trabalham e se fundam numa ontologia do simplesmente dado, sem se perguntarem pela originaridade fundamental, ontológica, da fala, como possibilitadora mesmo da linguagem.

Vemos assim um movimento de iniciativa de radicalização da compreensão da linguagem em Heidegger, retirando-a apenas do âmbito comercial, instrumental das trocas e do uso, para instituí-la originariamente na abertura mesma do Dasein, enquanto ser-com. Tal movimento radicalizou-se cada vez mais, sobretudo nas obras tardias do autor.

Um aspecto que não pode passar despercebido, antes de finalizarmos este tópico, diz respeito não apenas ao conteúdo das idéias heideggerianas, mas ao modo de sua escrita. Apesar de *Ser e Tempo* constituir-se como um tratado, inacabado é certo, podemos perceber certas dificuldades no tratamento de determinadas palavras. Uma face deste aspecto é, como já dissemos, a limitação da linguagem, herdeira da tradição, para se falar de algo que tem como escopo romper com a própria tradição. A outra face deste aspecto diz respeito ao modo escolhido para lidar com tal questão. Anuncia-se aqui um fino fio tênue de radicalização: através da análise etimológica de algumas palavras, Heidegger procura sair da lida comercial da fala, daquilo que *se diz*. Nunes (1992: 167) ressalta que

“na escavação semântica dessas palavras, a pesquisa lingüística do étimo desempenha papel de primeira ordem, mas não é o fator etimológico que valida essas traduções de Heidegger. Ao contrário, é a tradução, utilizada como procedimento hermenêutico para explicitar o impensado subsistente no uso da língua, que autoriza e incorpora a

pesquisa do étimo”.

Ou seja,

“a interpretação do mundo latente nas palavras de uma língua autoriza o movimento recíproco de interpretação fenomenológica, redobrado pela tradução, efetuando a sondagem do estrato profundo da compreensão do ser nelas depositada por obra do discurso, e de que o étimo constitui o traço remanescente originário” (NUNES, 1992: 168).

Em outras palavras, analisando etimologicamente termos de uma língua, termos que se fizeram essenciais na tradição, Heidegger tenta desnaturalizar o seu uso, retirando-o da repetição do discurso *da gente*, do “se” (se fala, se faz), da parolagem. Isto porque a linguagem, quando tornada instrumento, ganha uma segurança estabilizada de comunicação, convertendo-se em moeda corrente de fala, e, da possibilidade originária de abertura do discurso, acaba por ceder à possibilidade de encobrimento do ser-no-mundo. Mais adiante, veremos que esta busca de “desnaturalização” das palavras, da fala, se fará cada vez mais premente não apenas na reflexão heideggeriana, mas sobretudo no seu modo de escrever. Em *Ser e Tempo*, o autor utiliza a análise etimológica com tal intento, posteriormente será sobretudo a poesia que lhe auxiliará neste percurso.

2) A radicalização do enfoque da linguagem: A linguagem no Heidegger posterior

Segundo Vattimo (1989), a viragem do pensamento heideggeriano (*Kehre*), não deve ser entendida como um abandono pelo autor de seu pensamento anterior, mas uma continuação e um aprofundamento do discurso iniciado em *Ser e Tempo*. Trata-se de, depois da reconstrução da história da metafísica, ver como é possível uma compreensão não metafísica do ser.

Em seu percurso, iniciado em *Ser e Tempo*, Heidegger depara-se

cada vez mais e de forma mais premente com a questão da linguagem. Em *Que é a metafísica?*, por exemplo, conjuga o verbo nadar, como alternativa para não entificar o nada (como dizer que o nada 'é?'). No entanto, percebemos nesta tentativa de conjugação, uma atitude ainda comportada de evitar contradições. Neste sentido, Heidegger ainda opta por "lutar contra a experiência", espremendo-a para "cabem" na linguagem. Tal atitude será abandonada em seu percurso posterior, no qual a própria contradição será incorporada e assumida, como constituinte mesmo da experiência com a fala.

Segundo Cabrera (1998: 67),

"Trata-se de um empecilho de linguagem o que impede continuar pensando na dimensão da fala (...) O inconveniente da linguagem é, ao mesmo tempo, um inconveniente de ser. Não se trata, certamente, de uma mera 'dificuldade lingüística'. A fala acerca da fala não conseguiu em *Ser e Tempo*, ser apresentada na exposição tradicional, à qual permanece ainda fortemente ligada, na sua própria forma, apesar do caráter inovador daquilo que esta obra fundamental 'diz'. Mas a partir dos seus escritos posteriores, Heidegger vai aos poucos deixando a própria linguagem da exposição ser invadida pelo caráter existencial-temporal da fala, no sentido de pretender 'abrir' essa dimensão no próprio exercício da escritura (...)"

Nunes (1992) também destaca tal radicalidade, apontando que do tempo, do mundo e do ser que não são entes, só podemos falar utilizando formas de ação verbal.

Em outras palavras, a própria linguagem é interpelada e feita viva na escrita-fala heideggeriana. Tal característica pode ser aprazível no ato de leitura dos textos desta fase, mas dificultam enormemente o ato de escrever sobre eles, pois tem-se a impressão de imprecisão, de não ter sido bem isto o que autor quis dizer. Ou de não ter compreendido, claramente, o que foi dito. A penumbra é, neste sentido, companheira inseparável destes textos, o que causa no leitor, às vezes, um certo estranhamento. Além disto, há

“o caráter exageradamente fragmentário da formulação do pensamento heideggeriano que, depois da *Introdução à metafísica (...)*, se expressa comumente na forma de ensaio, forma que não é casual, mas que revela o caráter constitutivamente tentativo desse pensamento que, querendo superar a metafísica, não pode aceitar a terminologia, a gramática, a sintaxe, a própria lógica da metafísica.” (VATTIMO, 1989:101).

Destacados tais pontos, que dificultam de algum modo nossa apresentação, passemos à tentativa de elaborar algumas idéias centrais que apareceram como florões do pensamento heideggeriano posterior, sobretudo o papel crucial que a fala adquiriu em seus escritos.

a) A linguagem em *A Origem da Obra de Arte*

Nesta conferência, publicada em 1950 como ensaio, Heidegger se preocupa com a relação da verdade com a obra de arte. Perguntando-se sobre a coisidade da coisa, ele nos aponta três perspectivas filosóficas diferentes para o entendimento da mesma, a saber: a) a coisa como suporte de suas características (substância e acidentes); b) a coisa como unidade de uma multiplicidade/soma dos dados nos sentidos; c) a coisa como matéria enformada (síntese de matéria e forma).

Quanto a esta última, Heidegger se detém em seu comentário, pois é este por excelência o esquema conceitual da estética e da teoria da arte. O autor aponta para o caráter derivado de tal perspectiva, a partir da compreensão do ser-apetrecho (instrumento).

“(...) Matéria e forma, enquanto determinações do ente, têm sua raiz na essência do apetrecho. Este termo designa o que é fabricado expressamente para ser utilizado e usado. Matéria e forma não constituem, de modo nenhum, determinações originais da coisidade da mera coisa” (HEIDEGGER, 1991: 21).

O apetrecho (instrumento) tem uma posição intermediária entre coisa e obra, pois se é determinado pela coisidade por um lado, vai além, por outro lado, na sua finalidade enquanto serventia (instrumentalidade). Ao mesmo tempo é meio obra, sem possuir, no entanto, a auto-suficiência da obra de arte. Mas que auto-suficiência é esta? E o que pode a obra de arte ensinar-nos a respeito do ente?

Heidegger inverte aqui sua pergunta inicial, e ao invés de partir da coisa para entender a obra, parte da obra de arte para entender o ente. Para tanto, utiliza-se de um famoso quadro de Van Gogh, no qual aparecem os sapatos desgastados de um camponês. Na análise desta obra, o autor nos aponta que só através da obra, e apenas nela, é que o ser apetrecho do apetrecho vem expressamente à luz. O ser apetrecho do apetrecho é propriamente sua serventia, sua instrumentalidade. Ao desvelamento do ente na obra de arte, Heidegger chama de verdade. Para ele “a essência da arte seria então o pôr-se-em-obra da verdade do ente” (HEIDEGGER, 1991:27). Em outras palavras, na obra de arte acontece o desocultar (a verdade) do ente. Ela é abertura de um mundo e ao mesmo tempo, sua reposição sobre a terra, sendo estes (terra e mundo), seus dois traços essenciais.

“A terra é isso onde o erguer alberga tudo o que se ergue e, claro está, enquanto tal. Naquilo que se ergue advém a terra como o que dá guarida. (...) Do que esta palavra aqui diz há que excluir não só a imagem de uma massa de matéria depositada, mas também a imagem puramente astronômica de um planeta (p. 33). (...) Para onde a obra se retira e o que ela faz ressaír, neste retirar-se, eis o que chamamos a terra. Ela é o que ressaír e dá guarida. A terra é o infatigável e incansável que está aí para nada. Na e sobre a terra, o homem histórico funda o seu habitar no mundo. Na medida em que a obra instala um mundo, produz a terra (...) . A obra move a própria terra para o aberto de um mundo e nele a mantém. A obra deixa que a terra seja terra” (HEIDEGGER, 1991:36)

Ou seja, a terra é aquilo que recua perante toda a exploração na

obra, se mantém fechada, só é guardada e salvaguardada como a que é essencialmente insondável.

Por outro lado, ser obra é instalar um mundo e mantê-lo aberto.

“Mundo não é a simples reunião de coisas existentes, contáveis ou incontáveis, conhecidas ou desconhecidas. Mas mundo também não é uma moldura meramente imaginada, representada em acréscimo à soma das coisas existentes. O mundo mundifica e é algo mais do que o palpável e apreensível, em que nos julgamos em casa. Mundo nunca é um objeto, que está ante nós e que pode ser intuído. O mundo é o sempre inobjectal a que estamos submetidos enquanto os caminhos da nascimento e da morte, da benção e da maldição nos mantiverem lançados no Ser. Onde se jogam as decisões essenciais da nossa história, por nós são tomadas e deixadas, onde não são reconhecidas e onde de novo são interrogadas, aí o mundo mundifica” (HEIDEGGER, 1991:35).

A relação entre terra e mundo é de combate. O mundo, no seu repousar sobre a terra, aspira a sobrepujá-la, pois como abertura, ele nada tolera de fechado. A terra, por seu turno, como a que dá guarida, tende a conter o mundo. A obra de arte é a instigação deste combate.

Com estas idéias erráticas, Heidegger pretende fugir do representacionalismo, ou seja, aponta para uma aproximação da arte na qual a mesma não é capturada e esgotada em conceitos ou definições, mas antes é resguardada na própria possibilidade de surgimento do “novo”, a partir daquilo mesmo que nela se recusa a ser “clareado” (terra).

A verdade se põe em obra na obra no combate entre terra e mundo, clareira e ocultação. A arte seria um utilizar da terra na fixação da verdade na forma. O apetrecho não realizaria o acontecimento da verdade, pois é absorvido na sua própria serventia.

Aqui ocorre uma radicalização do pensamento de Heidegger em relação a *Ser e Tempo*: não somos nós que pressupomos a desocultação do ente, mas é a desocultação do ente que nos

determina. Seu modo de desocultar-se é sempre de certos e variáveis modos e é sempre um acontecimento. Assim, é o Ser que nos tem, muito mais do que nós o temos. “O ente está no ser. Através do ser perpassa uma fatalidade velada, suspensa entre o divino e o antidivino. O homem é impotente para dominar uma larga parte do que há no ser” (HEIDEGGER, 1991:42). O ente advém assim na clareira, que confere a nós homens um acesso em direção ao ente que nós próprios somos. A essência da verdade é, portanto, a desocultação (*alethéia*). É combate (intimidade, co-pertença recíproca) entre o clareado e o oculto, é o aberto deste espaço conflitual. Neste sentido, o acontecimento da verdade é, de diversas maneiras, um acontecimento histórico.

A obra de arte abre e institui seu próprio mundo, lançando luz sobre a própria abertura prévia na qual nos encontramos. Isto é, há uma remoção, somos lançados em sua abertura, somos arrancados do habitual para “um abismo intranqüilizante”. Há algo de verdade, de desocultação, que através dela mesma acontece. Em outras palavras, no pôr-se-em-obra da obra, há o acontecimento da verdade, a abertura do ente de um outro modo que não o habitual. Este abrir é, em um sentido *lato*, poetizar. A essência da arte é assim para Heidegger a Poesia. A poesia não deve confundir-se com a Poesia, pois a primeira é apenas um modo do projeto clarificador da verdade, isto é, do Poetar no sentido *lato* (HEIDEGGER, 1991:58). No entanto, Heidegger destaca que “a obra da linguagem, a poesia em sentido estrito, tem um lugar eminente no conjunto das artes” (HEIDEGGER, 1991:58). O autor dá assim um lugar específico e originário para a própria linguagem: é ela quem traz primeiro ao aberto o ente enquanto ente.

“Só na medida em que a linguagem nomeia pela primeira vez o ente é que um tal nomear traz o ente à palavra e ao aparecer. Semelhante nomear nomeia o ente para o seu ser a partir deste. Um tal dizer é um projetar do clarificado, no qual se diz com que consistência o ente vem a aberto (...). O dizer projetante é Poesia (...) Cada língua é o acontecimento do dizer, no qual, para um povo, emerge historicamente o seu mundo e se salvaguarda a terra como

reserva. Num tal dizer é que se cunham de antemão, para um povo histórico, os conceitos de sua essência, a saber, a sua pertença à história do mundo.” (HEIDEGGER, 1991:59) (grifo nosso)

A Poesia possui, portanto, uma intimidade, uma união essencial com a linguagem. Aqui Heidegger também radicaliza: não é o homem que possui a linguagem, mas é a linguagem que possui o homem (VATTIMO, 1989). Veremos adiante, em *Hölderlin e a essência da poesia*, como Heidegger aponta para a idéia de que o habitar, o morar humano não é mérito, mas poetizar. A morada (*ethos*) do homem é, assim, a linguagem. Mas porque a linguagem é acontecimento em que, para o homem, o ente enquanto ente se abre, a poesia (sentido restrito) seria a Poesia mais original, mais essencial. Isto porque a poesia tem como matéria a linguagem que guarda ela própria a essência original da Poesia. E como a essência da Poesia é a instauração da verdade, desocultação, a linguagem adquire aqui um lugar privilegiado neste desocultar, sobretudo através das mãos finas dos artesãos das palavras: os poetas.

Passemos agora a idéias importantes presentes em outro ensaio do autor, publicado juntamente com este, na abertura do seu *Holzwege*.

b) *A linguagem em Hölderlin e a essência da poesia*

Neste ensaio, Heidegger comenta frases, como cinco palavras-guia, retiradas do poeta Hölderlin. Estas “palavras” são: 1) “Poetizar: a mais inocente de todas as ocupações”; 2) “E se há dado ao homem o mais perigoso dos bens, a linguagem... para que mostre o que é...”; 3) “O homem tem experimentado muito. Nomeado a muitos astros, desde que somos um diálogo e podemos ouvir uns dos outros”; 4) “Mas o que falta, o instauram os poetas”; 5) “Pleno de méritos, mas é poeticamente como o homem habita esta terra” (todas as citações de número 1 a 5 em HEIDEGGER, 1978:26).

Para o filósofo, Hölderlin seria o poeta dos poetas, “habitando” naquela região especial entre o homem e o divino. A poesia é uma atividade “inocente”, não fazendo (pragmaticamente) nenhuma mudança concreta no mundo, pois tem como matéria e como

domínio a própria linguagem. Porém, nela se realiza a fala como acontecer histórico.

A fala, assim, é considerada um bem, por duas razões: a) sendo propriedade do homem, permite a este comunicar-se: serve aqui como instrumento eficaz para entender; b) mas também, num sentido bem mais radical e originário, garante a possibilidade de estar o homem em meio da publicidade dos entes. Para Heidegger, só há mundo onde há fala. E só onde há mundo, há história. Assim, **“A fala não é um instrumento disponível, senão aquele acontecimento que dispõe das mais altas possibilidades de ser homem”** (HEIDEGGER, 1978:133) (grifo nosso), é ela que garante ao homem a possibilidade de ser histórico.

O mundo chega a ser na e através da palavra, daí o caráter instaurador da poesia. A poesia é instauração do ser com a palavra (HEIDEGGER, 1978:137). Ela é nomeadora, donativa. É a partir de sua instauração que é possível a fala instrumental, comercial, de troca de informações, e do fazer comum banal. Dito de outro modo, Heidegger traz a fala para a raiz mesma da abertura do homem. Como dissemos no comentário de *A Origem da Obra de Arte*, não é mais o homem que possui linguagem, mas a linguagem que o possui.

A existência humana é, assim, poética em seu fundamento, visto que o que faz do homem homem é a fala. A essência da poesia é a essência da linguagem, pois é a poesia mesma que faz possível a linguagem:

“(...) a poesia, o nomear que instaura o ser e a essência das coisas, não é um dizer caprichoso, senão aquele pelo qual se faz público tudo quanto depois falamos e tratamos na linguagem cotidiana. Portanto, a poesia não toma a linguagem como um material já existente, senão que a poesia mesma faz possível a linguagem. A poesia é a linguagem primitiva de um povo histórico (...) é preciso entender a essência da linguagem pela essência da poesia” (HEIDEGGER, 1978:140) (grifo nosso)

Façamos agora um resumo, destacando nos aspectos apresentados nos dois tópicos acima – *A origem da obra de arte* e

Hölderlin e a essência da poesia, aqueles pontos fundamentais no percurso de radicalização do pensamento de Heidegger, bem como algumas de nossas reflexões:

- 1) O ser passa a ser compreendido enquanto acontecimento e não mais apenas como relação com o nada;
- 2) Há uma radicalização da relação entre ser e homem, linguagem e ser aí: não é o homem que possui o ser, mas este que possui o homem; não é o ser aí que possui a linguagem, mas esta que o possui;
- 3) O ser do homem se funda na fala;
- 4) A poesia é realização da fala enquanto acontecer histórico, é ela que possibilita a própria linguagem;
- 5) A poesia é a instauração do ser com a palavra, ela é nomeadora, donativa;
- 6) A linguagem passa a ser compreendida como Poesia em sua essência;
- 7) A poesia (sentido restrito), ocupa um lugar privilegiado na abertura do ente, pois possui como matéria a linguagem, ou seja, se a essência da linguagem é a essência da Poesia, então a poesia cuja matéria de arte é a própria linguagem é o lugar privilegiado para se pensar a verdade enquanto desocultação do ente;
- 8) Enquanto obra de arte, porém, a poesia também deve ser compreendida como tendo dois traços essenciais: terra e mundo; isto é, ela não é apenas donativa, trazendo à luz o ente, mas ela também resguarda terra. Ou seja, há algo que nela recusa-se a ser capturado e esgotado, e é neste fundo insondável que brotam novas possibilidades de compreensão e desvelamento;
- 9) A fala não deve ser confundida com a comunicação no sentido de uma troca de informações (**ter** a fala para fazer algo), mas como garantia da própria possibilidade de acesso aos entes (**é a fala que faz algo conosco**);
- 10) A fala é acontecimento que instaura abertura, mundo.

Tais aspectos resultarão, ao nosso ver, em muitas das características da forma de escrever do próprio Heidegger em seu ensaio *A caminho da fala*. Isto ocorre tanto no conteúdo de suas meditações sobre poemas de autores como Trakl, Hölderlin e Georg,

quanto na sua forma poemática de escrever. O que o autor visa com esta radicalidade é que façamos nós mesmos a experiência originária da fala e do ser ao ler seu escrito, muito mais do que o utilizemos como compêndio de idéias e argumentos passíveis de comercialização. Neste sentido, Heidegger tenta colocar no papel sua própria experiência têmporo-espacial da fala e isto, é claro, não poderia dar-se senão através de um modo poético de dizer. Tal fato deve ser compreendido em função de pelo menos dois motivos importantes:

i- Como vimos, a poesia é para o autor o lugar privilegiado de abertura do ente, pois trabalha com a linguagem, cuja essência é a Poesia; por outro lado, a poesia enquanto obra de arte abre uma nova iluminação, acesso ao ente, mas sem querer esgotá-lo, ou seja, resguarda terra, mantendo neste combate a própria possibilidade do acontecer histórico da verdade. Heidegger precisa escrever de um modo poético, e não científico ou epistemológico, pois não haveria outra maneira de falar do ser sem que se caísse na tentação metafísica de entificá-lo.

ii- Não é possível nomear a própria experiência poética de nomeação, isto é, Heidegger só pode apontar tangencialmente, através de palavras, para a experiência têmporo-existencial da fala. Ele não pode apreendê-la numa representação ou numa definição argumentativa, sem transformar a própria fala em objeto, em ente. O que ocorre, portanto, é uma suspensão do caráter referencial da linguagem em seu texto, o que torna impossível a transformação de suas palavras em qualquer tipo de asserção ou argumento. Desta forma, é preciso falar da fala falando (experiência) e não a transformando em um assunto a ser discorrido, sob pena mesmo de se perder aquilo que nela é mais originário, qual seja, a abertura aos entes, o acontecimento do próprio ser.

Passemos agora ao comentário daquele texto que é, ao nosso ver, a realização da radicalidade do próprio autor: a identificação entre a forma e o conteúdo de seu pensamento. Ou seja, a empreitada de se falar do ser, de forma não metafísica. E isto, Heidegger faz falando na escrita.

c) *A caminho da fala*

Enquanto humanos, sempre falamos. Falamos quando conversamos, quando estamos despertos, quando dormimos, inclusive quando ouvimos ou silenciados. Para Heidegger, a fala está arraigada na vizinhança mais próxima do ser humano, é sua morada mais própria. Assim, ele nos diz: "(...) somente a fala capacita ao homem ser aquele ser vivente que, enquanto homem, é. O homem é homem enquanto falante" (HEIDEGGER, 1987:11).

Porém a fala não deve ser compreendida nem como pretensa "capacidade" do homem, nem como tradicionalmente há sido considerada como modo de expressão, atividade humana ou exposição do real e do irreal. Em todas estas acepções, a fala torna-se um objeto. Em sua perspectiva, Heidegger considera que a fala fala. Falar sobre a fala é, neste sentido,

"(...) pior que escrever sobre o silêncio. Nós não queremos assaltar a fala para capturá-la e reduzi-la a conceitos já estabelecidos. Não queremos reduzir a fala a um conceito para que este nos dê uma opinião universalmente utilizável sobre a fala que tranqüilize todo representar" (HEIDEGGER, 1987:12).

De que modo então falar da fala? O filósofo aponta que há indícios de que a essência da fala se nega a chegar à fala, isto é, a esta fala na qual fazemos declarações sobre a fala. Essa recusa lhe é própria e diz respeito à dificuldade de chegarmos até onde já estamos, ou seja, desde onde partimos a fala.

Tal empecilho leva Heidegger a buscar modos distintos de escrever seus ensaios presentes em *A caminho da fala*. Eles se constituem em sua maior parte como experiência de um caminhar pensante, meditativo, a partir de poemas de Trakl e Georg. Há também entre eles, um que é apresentado em forma de diálogo. O autor visa com isto propiciar ao leitor uma "leitura caminhante", ou seja, uma possibilidade de ele, enquanto leitor, também fazer uma experiência com a fala. Neste sentido, a experiência não é relatada, mas é o próprio texto.

Esta “troca” entre o autor e o leitor é feita pela compreensão; não, por argumentos. Aqui o filósofo defende que o verdadeiro pensamento é muito mais amplo que o reduzido raciocínio. Porém, fica para nós a dificuldade de falar desta experiência da fala de um modo tal que se faça possível a compreensão das mudanças e radicalização do pensamento heideggeriano em relação à linguagem. Ou seja, o ideal seria que nesta parte do texto pudéssemos também fazer uma experiência da fala, e não reduzi-la a idéias gerais, que facilmente poderão se transformar em representações. “O modo da representação conceitual invade com demasiada facilidade todos os gêneros de experiências humanas” (HEIDEGGER, 1987:105), incluso quando o pensamento não é conceitual - já nos adverte o próprio Heidegger.

Talvez esta seja a parte mais paradoxal de nosso trabalho: falar sobre a fala, tornando “objeto” aquilo que foi experiência em ato. Perde-se em riqueza, mas ganha-se em clareza. Por isto, aconselhamos àqueles que nos lêem a buscar tal experiência da fala nos próprios textos de Heidegger, ou na poesia. Neste sentido, criar um ambiente propício para a experiência da fala, nesta parte do trabalho, está muito além de nossa intenção.

Apresentaremos então grandes pontos que encontramos no nosso caminhar no ensaio de Heidegger, deixando desde já claro que estes nós são apenas postos provisórios e não portos seguros deste pensamento que se apresenta tão impalpável.

O que faz Heidegger escolher a poesia para a experiência com a fala? Alguns de seus motivos, já os vimos nos tópicos anteriores. Neste texto, a novidade se encontra na apresentação da poesia como vizinha do pensamento. Para ele:

“Vizinho, como a própria palavra diz, é algo que habita em proximidade e junto de outro. Este outro advém assim ele mesmo vizinho do primeiro. A vizinhança é deste modo a relação que resulta do fato de que um se estabelece na cercania de outro” (HEIDEGGER, 1987:167).

Com esta idéia, Heidegger chama a atenção para o fato de a poesia, como vizinha do pensamento, apresentar-se como a possibilidade de se fazer uma experiência pensante com a fala. O

filósofo nos diz que “o falado puro é o poema” (HEIDEGGER, 1987:15). Mas para se falar, faz-se mister escutar, pois todo falar concreto pressupõe que a linguagem já tenha aberto o mundo e que também nos tenha colocado nele. A linguagem se dá assim no falar do Dasein, porém este já encontra as próprias possibilidades e limites do falar na linguagem.

Falar é, neste sentido bem específico, um escutar. Isto é, um escutar originário do Dizer da linguagem. O poeta é aquele que com primor escuta este Dizer confiador. Além disto, ele é aquele que invoca, ao nomear, as coisas às palavras. As coisas gestam mundo, configurando-o, o mundo consente as coisas.

“A intimidade de mundo e coisa não é uma fusão donde ambos se perdem. Só reina intimidade donde o que é íntimo, mundo e coisa, vem a ser pura distinção e permanece distinto” (HEIDEGGER, 1987:22).

A diferença entre mundo e coisa não deve ser entendida apenas como distinção, nem como relação, mas sobretudo como um dimensionamento. A chamada originária que invoca à intimidade coisa e mundo é a própria fala. Na poesia se dá o falar com a fala. Assim, há a fala invocando o encomendado ao Entre da diferença (HEIDEGGER, 1987:26). É nesta diferença que se dá o silêncio: no apaziguamento da coisa no mundo e no repouso do mundo nas coisas.

Heidegger situa aqui sua idéia de quaternidade (*Geviert*): céu, terra, mortais e imortais. Para ele,

“os quatro são, em uma primordial unidade, um mútuo pertencer-se. As coisas deixam morar a Quaternidade dos Quatro perto delas. Este deixar morar reunindo é o ser coisa das coisas. À quaternidade unida de céu e terra, de mortais e imortais, que mora no ‘cosear’ das coisas, a chamamos: o mundo. Ao ser nomeadas as coisas são invocadas ao seu ser coisa” (HEIDEGGER, 1987:20).

Segundo Vattimo (1989), *Geviert* pode-se traduzir por quadratura, apontando esta idéia para o fato de que “o ser da coisa

não é nem a simples presença (metafísica), nem apenas a instrumentalidade apresentada em *Ser e Tempo*" (VATTIMO, 1989:126). O autor chama a atenção para a linguagem essencialmente poética utilizada por Heidegger, o que evita e impede, intencionalmente, uma plena clarificação conceitual. Os quatro podem assim ser entendidos como direções ou pontos cardeais: dimensões da abertura do mundo em que estão os entes intramundanos, ou seja, direções constitutivas nas quais o mundo se alarga (VATTIMO, 1987). "O ser é assim o evento que se abre nas quatro dimensões do Geviert" (p.127).

Vimos como o ser passa a ser compreendido, nesta fase, como evento/acontecimento; enquanto tal deve-se compreendê-lo como um evento lingüístico: unidade de apelo e resposta, movimento neste advir. Como escuta da linguagem, o pensamento é hermenêutica. Tal escuta não se restringe ao explicitado, mas mantém em seu próprio dimensionamento o não dito. Este último, seria a própria reserva do diálogo, fundo nutritivo onde ressoa, procede e se alimenta o que é dito. Para Heidegger, "toda verdadeira escuta retém seu próprio dizer" (HEIDEGGER, 1987:30). O dizer do poeta é especial, pois se mantém sobretudo no não-dito, que não é somente aquilo que carece de sonoridade senão que é o todavia não mostrado, o que não há chegado a aparecer (HEIDEGGER, 1987:228).

É no inominado que Heidegger aponta o caminho privilegiado para se experienciar a fala. E quem consegue fazê-lo de modo primoroso é o poeta. Não o nomeando, mas renunciando a tal nomeação. O poeta canta inclusive esta renúncia em seu hino: diz, mas não nomeia; transforma seu dizer em eco quase inaudível, "murmúrio em forma de canto de um Dizer indizível" (HEIDEGGER, 1987:208). Se a palavra dá ser às coisas, então como tratar a palavra, se ela não é coisa? Não há palavra para a palavra e é esta falta, que não é apenas lingüística, que traz à tona a própria experiência instauradora da fala enquanto invocação ao entre coisa-palavra. Ou seja, um 'é' se dá onde se rompe a palavra, pois a palavra enquanto doadora do ser às coisas, enquanto não falta, redobra com este 'é' (HEIDEGGER, 1987:194):

"Naquilo que a experiência poética com a fala diz da

palavra, entra em jogo a relação entre o 'é', que não é propriamente, e a palavra, que se acha na mesma situação, ou seja, não é nenhum ente.(...) nunca poderemos dizer da palavra: ela é, senão ela dá" (HEIDEGGER, 1987:172-173).

A palavra é assim doadora, pois é ela quem dá o ser. Porém, como doadora ela não se encontra jamais doada. E esta não doação move o poeta em sua renúncia e em seu canto. Esta ruptura da palavra constitui-se um verdadeiro passo atrás, no caminho do pensamento, pois deixa o próprio 'é' em questão. A palavra não é, deste modo, um mero fazer que confere nome ao presente já representado, não é apenas um meio de representação, mas ela outorga a vinda em presença, isto é, o ser àquilo que pode aparecer como ente. Esta experiência se encontra cantada no poema *A Palavra* de Stefan Georg, tal como Heidegger o apresenta.

É portanto na vizinhança da experiência poética com a palavra que podemos encontrar uma possibilidade para uma experiência pensante com ela. A poesia se move assim no dizer, aquele mesmo do pensamento. Isto é, quando refletimos sobre a poesia, nos achamos no mesmo elemento onde se move o pensamento. O pensamento é, antes de tudo, um deixar dizer, um escutar e não um perguntar. "Não podemos dizer aqui de maneira definitiva se a poesia é, no próprio, uma forma de pensamento, ou se o pensamento é, no próprio, uma forma de poesia" (HEIDEGGER, 1987:168).

A vizinhança entre poesia e pensamento é o próprio Dizer. Isto é, poesia e pensamento são modos de Dizer, nele residindo a fala. Dizer significa mostrar: "deixar aparecer; liberação luminosa-ocultadora; entendida como oferecimento do que chamamos mundo" (HEIDEGGER, 1987:179), é desocultação. Toda palavra falada é assim já sempre resposta, é um dizer escutante (HEIDEGGER, 1987:235), pois, como vimos, para falar é necessário escutar o dizer da linguagem. Deve-se porém diferenciar o falar do dizer: "Falar e dizer não são o mesmo. Alguém pode falar e falar sem fim e não dizer nada. Em troca, alguém guarda silêncio e não fala e, ao não falar, pode dizer muito" (HEIDEGGER, 1987:227)

Vemos aqui uma ambigüidade e uma multiplicidade de significados para as mesmas palavras. Isto ocorre repetidamente nos

ensaios heideggerianos. Segundo Vattimo (1989), esta seria uma das características do pensamento do filósofo, que acaba por caminhar em vários pensamentos inovadores, mas sem abandonar jamais por completo antigos significados. Eles co-existem. Além disto, a fala da poesia, que é a da região de vizinhança a partir da qual pretende o autor escrever seu ensaio, é essencialmente multívoca, resistindo a qualquer compreensão de um pensar unívoco, tal como ele foi reduzido a cálculo por tantos séculos de tradição metafísica. Assim, Heidegger utiliza não apenas a mesma palavra com vários significados possíveis, mas também, e como parte importante para a experiência com a fala, uma linguagem figurada:

“Crepúsculo e noite, descenso e morte, (...) vôo de ave e barca, estranho e irmão, espírito e deus, (...) assim como palavras de cor: azul e verde, branco e negro, vermelho e prata, ouro e escuro dizem cada vez sentidos múltiplos” (HEIDEGGER, 1987:69).

Para ele, a poesia fala desde uma “ambígua ambigüidade”, não por sua pluralidade de sentidos, mas pelo próprio rigor que constitui o seu “deixar estar”. Heidegger renuncia, portanto, radicalmente, ao representacionalismo. Adota uma linguagem figurada que se de um lado assume, por outro deixa “em aberto”:

“Esta indicação sobre o característico da vizinhança se move em um modo de falar figurativo. Ou acaso estamos já dizendo algo pertinente sobre a questão? Que quer dizer realmente ‘um falar figurativo’? Prontos estamos com uma resposta sem pensar que não podemos nos basear nela como forma fiável, desde que permaneça indeterminado o que é falar e o que é figurativo e em que modo a fala fala em imagens e incluso se fala assim. Conseqüentemente aqui o deixamos todo amplamente aberto” (HEIDEGGER, 1987:167)

Além deste apontamento para a possibilidade do próprio modo (figurativo) como a fala fala – e que de alguma forma diz respeito à tentativa do autor mesmo em proporcionar na sua escritura o solo

fecundo para que possamos experienciar a fala-, Heidegger coloca restrições à tentativa de compreensão desta “figuratividade” enquanto metáfora. Segundo ele, a metáfora seria uma espécie de ruptura de visão e não um doar primário (ele adota o conceito de Gottfried Benn). Para Heidegger, a palavra poética é, como vimos, a própria doação originária e fundante. Pensamos que é bastante questionável não a crítica do autor, mas a própria adoção deste conceito de metáfora. Ao nosso ver, a metáfora pode ser esclarecedora do próprio advento das coisas ao ser, sempre de algum modo determinado, através das palavras. Deixaremos para a última parte de nosso ensaio a apresentação dos argumentos e o esclarecimento desta idéia, pois toca na questão central da discussão da identidade de conteúdo e forma na escrita heideggeriana.

Temos, no apontamento da multivocidade e da ambigüidade do pensamento que “caminha” - o pensamento que experienciar a fala-, um importante distanciamento dos pressupostos da filosofia analítica e da lógica. Segundo estas, muitos problemas são gerados devido à multiplicidade de nomes para denotar o mesmo objeto. A ênfase recai sobre a referência e a biunivocidade. Para Heidegger, a questão central é o próprio limite da linguagem, sua pobreza, pois é na falta das palavras, no inominado, que podemos ter de forma originária a experiência do pensamento com a fala. Há aqui a “suspensão” do problema da referência, pois segundo ele, não há uma prioridade da coisa à palavra quando o que está em jogo é a função instauradora da palavra. Nesta, sobressai a experiência com a fala e não o conhecimento de um conteúdo referencial. As palavras e os nomes não são assim meros signos. Eles conferem ser às coisas em uma determinada configuração de mundo. Na falta da palavra ocorre uma “renúncia”, como vimos, abrindo a possibilidade do pensamento de experienciar a relação entre coisa e palavra. Neste caminhar o que se obtém não é um conhecimento, como dissemos, mas a própria “entrada” nesta relação. É a fala quem dá voz à relação hermenêutica do homem com esta duplicidade ser-coisa, através da palavra. É pela fala, portanto, enquanto experiência, que se faz possível a superação da própria metafísica, inclusive na sua vertente lógica e analítica. Tal superação firma-se de modo muito mais reativo, caminhante, do que afirmativo e acumulador de novos saberes.

3) A escrita heideggeriana: identidade entre forma e conteúdo ou ocultismo?

Jaspers critica Heidegger e sua linguagem como ocultistas. Segundo este autor, os perigos da filosofia existencial são “mescla de poesia e filosofia, magia moderna, analogia com os profetas da Antigüidade (...) sofismo e fanatismo (...) o atrativo da formulação enigmática, da obscura profundidade” (JASPER, 1990: 58-59). Ou seja, para Jaspers, Heidegger possui a magia do *pathos* sofista, criando uma nuvem enigmática e fértil para o totalitarismo:

“Os métodos, entremesclar poesia, filosofia, ciência, são métodos de justificação da confusão e a neblina, são preparações de uma criação da mentalidade disposta a cair no totalitarismo. Quem pensa assim carece de resistência interior contra o irracional. Mais ainda: perde o imprescindível sentido comum.” (JASPERS, 1990:40)

Nesta última parte do trabalho, temos a intenção de tematizar a própria escrita heideggeriana. Para iniciarmos a reflexão, abordaremos a etimologia da palavra “ocultismo”, presente em nosso subtítulo. À la Heidegger, veremos que acepções podem estar presentes na mesma, para refletirmos de que ramos inesperados podem surgir flores e falas surpreendentes. A palavra “ocultismo” deve ser tomada aqui em duas acepções. Numa primeira, presente no dicionário (HOUAISS, 2001) como: “1- crença na ação ou influência dos poderes sobrenaturais ou supranormais; 2- o estudo desses fenômenos; o conjunto das artes ou ciências ocultas, como a magia, o espiritismo, a astrologia, etc.” (p.2049).

Recorrendo à etimologia temos ainda que “ocultismo” deriva do radical “oculto” mais o sufixo “ismo”. Segundo Houaiss, “oculto” é o “1- que está escondido, encoberto; 2- que não está devassado; inexplorado, desconhecido; 3- que não se revela, recôndito, secreto, esconso; 4- que envolve mistério, misterioso, sobrenatural” (HOUAISS, 2001:2049).

Ao nosso ver, o motivo mesmo de acusação a Heidegger pode servir como argumento em sua defesa, basta que para isto sua

linguagem e modo de escrita sejam articulados e contextualizados com o seu percurso de pensamento. Em outras palavras, pensamos que é intencional esta obscuridade na escrita heideggeriana. Não porque o autor queira promover equívocos deliberadamente, como simples jogo ou como alimento para o totalitarismo. Mas, simplesmente, porque Heidegger parece não querer incorrer na criação de uma nova metafísica. Há que evitar assim a criação de terrenos colonizados, facilmente iluminados e tratados como instrumentos, como entes. É bastante difícil, quiçá impossível, transformar em argumentos os seus textos. O autor aspira a uma experiência mais originária, a experiência da fala enquanto abertura. É interessante que para isso recorra à poesia e às metáforas.

Usando a mesma terminologia que o autor aponta em *A origem da obra de arte*, a diferença entre terra x mundo, para se pensar a própria escrita heideggeriana, pensamos que sua obra propõe-se a promover novas aberturas, iluminações. Instaure, neste sentido, mundo, mas resguarda terra. É Poético, em um sentido bastante originário. Como tensão mesma a fecundar o que é dito, e de acordo com o seu modo de pensar o não-dito (em *A caminho da fala*, Heidegger ressalta que o não dito é tão importante quanto o dito), o filósofo resguarda-se de tudo dizer, ou de tudo iluminar como seria o caso de um projeto iluminista. Para tanto, é necessário usar e reutilizar a linguagem de modo criativo. A figuratividade poética é privilegiada, fazendo parte desta figuratividade o próprio uso de metáforas.

Pensamos que tal escolha não é gratuita. Apesar de não teorizar sobre as metáforas presentes em seu próprio discurso, Heidegger as utiliza de modo recorrente, por exemplo através das idéias de região e caminho. Como apontamos, no tópico anterior de *A caminho da fala*, o autor critica a compreensão da poesia a partir da metáfora, na concepção de Benn, enquanto ruptura de cosmovisão. Vejamos, *ipse literis*, sua crítica:

“De novo: ‘Palavras, como flores’. Ficariamos suspensos na metafísica se quiséssemos entender como metáfora esta expressão de Hölderlin na frase ‘Palavras, como flores’. Além disto, Gottfried Benn disse em sua curiosa conferência

Problemas da lírica (1951, p.16): 'Este COMO é sempre uma ruptura na visão, vai buscar, compara, não é um pôr primário...', 'uma diminuição da tensão verbal, uma debilidade da transformação criadora'. Esta interpretação pode ser geralmente válida para grandes e pequenos poetas. Mas não é válido para o dizer de Hölderlin (...). 'Palavras, como flores', isto não é uma ruptura na visão, senão despertar da visão mais ampla (...) Aqui não falta o 'pôr primário', porque aqui há um fazer sair da palavra desde seu início; aqui não há 'debilidade da transformação criativa' senão o suave poder da simplicidade de saber ouvir' (HEIDEGGER, 1987:186)

Heidegger aponta para o caráter metafísico da interpretação da poesia como metáfora. Porém, nos perguntamos, não poderíamos pensar em dois tipos diferentes de metáfora? Acreditamos, seguindo o caminhar do próprio pensador, que haveria um metafórico originário diferente de um metafórico ôntico.

A metáfora originária faz vir as coisas "como" entes, na palavra, resguardando este "como", não como ruptura do mundo, mas como irromper do próprio ente no mundo, caracterizado sempre a partir deste "como" e não de um "o quê". Em outras palavras, este "como" aponta para o sentido originário desde o qual a palavra batiza o ser à coisa, fazendo-a aparecer "como" ente. Sabe-se, pelo estudo da lingüística e da própria psicanálise lacaniana, que toda metáfora abrange uma metonímia, uma troca do todo pela parte, a partir de um traço. No caso da metafísica, a coisa apareceu no mundo como ente enquanto definido por sua serventia (ou seja, a passagem da coisa ao ente se fez pelo traço da instrumentalidade).

Um outro fator interessante é o desaparecimento deste "como", no momento mesmo de metaforização, isto é, ele permanece no implícito, no não dito, daí também a facilidade de no nível ôntico desaparecer o "como" originário na naturalização do 'o quê', do ente.

A metáfora originária estaria relacionada, portanto, ao dizer confiador, Poético por excelência e aos grandes poetas, aqueles que reinventam a própria linguagem, modificando a nossa experiência de mundo. A experiência da fala se passa privilegiadamente nesta

região não colonizada, nem colonizável. A metáfora originária é assim donativa, dá ser às coisas em seu modo (“como”) de aparecer os entes em um mundo.

Por outro lado, teríamos a metáfora ôntica, secundária em relação à primeira, pois que conta com o já aberto desta para fazer-se. A metáfora secundária parte do “como” do ente já aberto, como sendo o próprio ‘o quê’, (ente, presença) e a partir dele traz à tona uma nova luz, que pode ser esclarecedora da própria metáfora originária, a partir do momento que pode valorizar neste “como”, um outro traço para a metonímia que não aquele aberto pela própria metáfora originária. Ou seja, situa-se como obra de arte, e enquanto tal pode iluminar a própria abertura de linguagem e de ser na qual já nos encontramos. Neste sentido, a metáfora ôntica pode trazer à tona, sob outra luz que não a da serventia-metafísica, os entes. A poesia encontraria aqui um outro fazer, não tão originário quanto o primeiro, mas igualmente importante, visto que rompe com a cosmovisão (Heidegger não diz que a obra de arte nos descentra em um abismo do estranho?) preponderante, propiciando a possibilidade de modificação da mesma, através de sua iluminação a partir de uma perspectiva outra.

A metáfora originária, situa-se nos limites da região entre o dito e o não dito, entre o claro e o ainda não clareado/ o não aparecido, no próprio abrir e acontecer do ser na linguagem, em seu próprio mostrar (dizer confiador). A metáfora secundária, ôntica, situa-se já dentro do aberto pela própria linguagem, lançando novas luzes sobre este já aberto, modificando-o a partir daí (de “dentro”), mostrando o mostrado desde um novo mostrar, e neste sentido, evidenciando tangencialmente o próprio mostrado anterior, originário, “desnaturalizando-o”.

O modo de dar-se do “como” da metáfora originária diferencia-se do modo de dar-se do “como” da metáfora ôntica. Na primeira, há o dar-se originário da coisa enquanto ente batizado do ser na doação da palavra, que se faz acessível desde um modo aberto privilegiado, e inter-relacionando-se numa rede de fios de significações que tecem o mundo. Na segunda, o “como” dá-se enquanto comparador dos entes já doados em certa abertura pela palavra e, em certo sentido, já inseridos numa rede de significações.

Então tais entes são trazidos à tona por certo traço outro que não aquele privilegiado pela metonímia da metáfora originária, mostrando e abrindo sob nova perspectiva iluminadora o ente, tornando-o de alguma maneira "outro" (remoção do próprio "como" originário). Há aqui a estranheza da própria abertura originária.

A relação entre as duas regiões é facilitada, mas não necessária. Acreditamos que quanto mais autêntica é a metáfora ôntica, mais ela se aproxima da metáfora originária, neste apontamento do modo primário do dar-se dos entes enquanto "como". Por outro lado, as metáforas mortas, da parolagem, dela se afastam, tamponando a própria possibilidade de experiência da fala neste dar-se originário do dizer da linguagem.

Pensamos, a partir de tais idéias, que o texto heideggeriano valoriza a metáfora desde um modo originário do mostrar na poesia. Isto é, Heidegger está garimpando novos terrenos do indizível, mas sem a pretensão mercantil de colonizá-los. Por outro lado, há também a necessidade de lançar novas luzes sobre aquilo já aberto, qual seja, a própria compreensão do ser. De qualquer maneira, o filósofo traz à tona a própria possibilidade de se pensar a experiência da fala, mesmo na impossibilidade de nomeá-la. Encontra-se naquela primeira região da metáfora originária, vizinha do pensamento ainda não reduzido ao cálculo. Passeia também naquela segunda região, da metáfora ôntica, e no seu pensar poético, desordena-a, trazendo novas luzes sobre antigos problemas e modos de compreensão já abertos.

Acreditamos que o filósofo não teoriza sobre a metáfora, em seus próprios textos, para não criar um lugar ontológico privilegiado para a mesma na linguagem (já seria um ponto afirmativo, colonizado). Porém, se pensarmos nas rupturas que as metáforas, no nível ôntico, implicam no discurso, podemos compreender melhor a recorrência do autor a elas.

Em primeiro lugar, há a ruptura do representacionalismo, característica importante da filosofia, segundo Rorty (1994). A metáfora é geradora de ambigüidades, de equivocidade e tem sido evitada no discurso filosófico desde Aristóteles. Neste sentido, e em segundo lugar, pensamos que a idéia da tensão terra x mundo pode ser fértil na análise da metáfora, pois diferentemente de um

discurso científico ou filosófico que tudo tenta esclarecer, a metáfora resguarda um fundo de húmus, não clareado, reinterpretável, que coloca o discurso que a ela recorre em outro plano que não o tratado argumentativo. Em outras palavras, torna impossível a sistematização, outra característica fundamental da tradição filosófica (sistemática), segundo Rorty.

É este fundo obscuro que tanto incomoda e que cria a possibilidade de aproximarmo-nos daquela primeira região metafórica originária, Poética, donde se dá a experiência com a fala, com o próprio dizer da linguagem. Esta obscuridade, acreditamos, não era um problema para o próprio Heidegger. Pelo contrário, parece-nos que é fruto conseqüente da identidade entre o conteúdo de sua proposta e a forma de sua escrita. Ou seja, a linguagem imagética, figurada, metafórica, seria o domínio propício para a experiência da própria configuração de mundo no dar-se originário da linguagem (desta passagem da coisa a ente, através da doação do ser pela palavra). A experiência se dá em outro plano, que não o exclusivamente racional. Ela se faz em ato, daí a impossibilidade de descrevê-la em categorias representacionais ou em um texto argumentativo.

Talvez sejam estes alguns pontos que não permitam que se crie uma nova metafísica: falta chão firme e afirmativo. Como nos diz Rorty (1994), Heidegger afirma-se como um autor essencialmente reativo, edificante: seu conteúdo de pensamento quer se fazer exercício e não porto seguro ou terra colonizada; quer se fazer experiência e não raciocínio. Podemos dizer assim que para a realização de seu projeto não há caminho seguro, mas apenas o próprio caminhar...

Notas

(1) Optamos por modificar a tradução do termo “discurso” presente na obra *Ser e Tempo* traduzida para o português pela Editora Vozes, por “fala”.

(2) A presente tradução, assim como as seguintes, foram realizadas por mim.

Referências Bibliográficas

CABRERA, J. "Acerca da expressão 'Das Nichts Nichtet' (uma leitura analítica)". In *Revista Filósofos*, V.3, N.2, Goiânia, 1998, p.61-96.

DRUMMOND DE ANDRADE, C. *Antologia poética*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 1999.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Editora Vozes, 1993.

_____ *A origem da obra de arte*. Lisboa: Edições 70, 1991.

_____ "El origen de la obra de arte" em *Arte y Poesia*. México: Fondo de Cultura Mexicana, 1978, p.37-123.

_____ "Hölderlin y la esencia de la poesia" em *Arte y Poesia*. México: Fondo Cultura Mexicana, 1978, p.126-148.

_____ *De camino al habla*. Barcelona: Odós, 1987.

JASPERS, K. *Notas sobre Heidegger*. Madri: Mondadori, 1990.

HOUAISS, A. *Dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

NUNES, B. *Passagem para o poético - Filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Ática, 1992.

RORTY, R. *A filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

VATTIMO, G. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Edições 70, 1989.