



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

MIZael JOSÉ DE OLIVEIRA FILHO

**LINGUAGEM COMO ULTRAPASSAMENTO DA METAFÍSICA  
EM HEIDEGGER**

MIZAEL JOSÉ DE OLIVEIRA FILHO

**LINGUAGEM COMO ULTRAPASSAMENTO DA METAFÍSICA  
EM HEIDEGGER**

Dissertação defendida no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Volnei Edson dos Santos

Londrina  
2012

**Catálogo elaborado pela Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central da  
Universidade Estadual de Londrina**

**Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)**

O48L Oliveira Filho, Mizael José de.  
Linguagem como ultrapassamento da metafísica em Heidegger / Mizael José de  
Oliveira Filho. - Londrina, 2012.  
74 f. : il.  
Orientador: Volnei Edson dos Santos.  
Coorientador: Eder Soares Santos.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro  
de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2012.  
Inclui bibliografia.

1. Heidegger, Martin, 1889-1976 - Teses. 2. Filosofia - Teses. 3. Metafísica -  
Teses. 4. Linguagem - Teses. 5. Hermenêutica - Teses. I. Santos, Volnei Edson dos. II.  
Santos, Eder Soares. III. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e  
Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia . IV. Título.

CDU: 111

MIZAEL JOSÉ DE OLIVEIRA FILHO

**LINGUAGEM COMO ULTRAPASSAMENTO DA METAFÍSICA EM  
HEIDEGGER**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Volnei Edson dos Santos  
UEL – Londrina - PR

---

Prof. Dr. Eder Soares Santos  
UEL – Londrina - PR

---

Prof. Dr. José Fernandes Weber  
UEL – Londrina - PR

---

Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Júnior  
UNIOESTE – Foz do Iguaçu - PR

Londrina, 26 de setembro de 2012.

*A Marcy Martins:*

*"A palavra, a imagem, o conceito buscam uma expressão análoga à música e sofrem agora em si mesmos o poder da música."*

## **AGRADECIMENTOS**

A meu Coorientador Eder Soares Santos.

A meu sempre Orientador, José Fernandes Weber.

OLIVEIRA FILHO, Mizael José. **Linguagem como ultrapassamento da metafísica em Heidegger**. 2012. 74f. Dissertação (Mestrado em Filosofia Contemporânea) - Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2012.

## RESUMO

O que Heidegger quer dizer com a *linguagem é dada*? Ou, então, com a *linguagem fala*? Ou, ainda, com a *linguagem* fala? Heidegger possui uma obra primeira, baseada na estruturação hermenêutico-fenomenológica da linguagem do tratado *Ser e tempo* e outra na busca pela origem e pela essência da linguagem atrelada, *sempre*, à poesia, não só, mas principalmente de Hölderlin. Certo é, e isto é o cerne da hipótese desta dissertação, que a *Kehre* heideggeriana não pode mais ser vista tendo por ponto fulcral a *técnica*, mas sim a *linguagem*: a primeira permeia a passagem da década de 1920 e de *Ser e tempo* para o início da de 1930. Contudo, a segunda abarca o mesmo período solidificando-se e enraizando-se em sua filosofia até desembocar no ponto de maior maturação do tema, a década de 1950. O objetivo deste trabalho é analisar o modo como Heidegger trabalha com o tema da linguagem em diferentes épocas de seu pensamento, partindo do pressuposto de que há uma continuidade entre o que é apresentado no *Ser e tempo* e nos textos concebidos após a *Kehre*. Num primeiro momento será analisada a linguagem levando em consideração sua influência em termos e temas essenciais para o pensamento heideggeriano da década de 1920. Depois será feita uma breve análise da linguagem em obras após a virada e da linguagem tendo em vista o método hermenêutico. E, por último, a análise da linguagem em sua ligação com o pensar o acontecimento apropriativo e com a poesia, conduzindo ao ultrapassamento da metafísica, principalmente por intermédio da poética de Friedrich Hölderlin, considerado por Heidegger "o poeta dos poetas".

**Palavras-chave:** Heidegger. Linguagem. Ultrapassamento da metafísica; hermenêutica. Poesia.

OLIVEIRA FILHO, M.J. **Language as overcoming of metaphysics in Heidegger.** 2012. 74p. Master Program in Contemporary Philosophy. (Dissertation). - Universidade Estadual de Londrina, 2012.

### **ABSTRACT**

What Heidegger means by the language is given? Or, to speak the language? Or, to speak the language? Heidegger has a first work, based on a hermeneutic-phenomenological structure of the language of the treaty Being and Time and the other in the quest for the origin and essence of language linked, forever, to poetry, not only, but specially Hölderlin. Is right, and this is the crux of the hypothesis of this thesis that Heidegger Kehre can no longer be seen by taking a technical focal point, but the language: the first permeates the passage of the 1920 and Being and Time for early 1930s. However, the second covers the same period and is solidifying is rooted in their philosophy until ending on the longest maturity of the issue, the 1950s. The objective of this study is to examine how Heidegger works with the theme of language in different periods of this thought, assuming that there is a continuity between what is presented in Being and Time and texts designed after Kehre. At first the language will be analyzed taking into account its influence on essential terms and themes to Heidegger's thinking of the 1920s. After a brief analysis of the language will be in the works after the turn and language in view of the hermeneutical method. And, finally, the analysis of language in its connection with the appropriative event thinking and poetry, leading to the overcoming of metaphysics, mainly through poetry of Friedrich Hölderlin, Heidegger considered by "the poet of poets".

**Keywords:** Heidegger. Language. Overcoming of metaphysics. Hermeneutics. Poetry.

OLIVEIRA FILHO, M. J. *Language comme transcendance de la métaphysique chez Heidegger*. Programme de maîtrise post-graduation en philosophie contemporaine. (Dissertation). Université d'Etat de Londrina, 2011.

## RESUME

Ce que Heidegger veut dire par la *language* est donné? Ou, pour *parler* la langue? Ou, encore une fois, la *langue* parlée? Heidegger a un premier travail, basée sur l'herméneutique phénoménologique structure de la langue du traité *Être et Temps*, et l'autre à la recherche de l'origine et l'essence de la language liée, *toujours*, à la poésie, non seulement, mais surtout Hölderlin. Est sûr, et c'est le point crucial de l'hypothèse de cette thèse, la *Kehre* heideggerienne ne peut plus être vu en prenant un point focal la *technique*, mais la *language*: le premier imprègne le passage des années 1920 et *Être et temps* pour début des années 1930. Cependant, la seconde couvre la même période de solidification et se enracinement dans sa philosophie jusqu'à se terminant au point de plus grande maturité de la question, les années 1950. L'objectif de cette étude est d'examiner comment Heidegger travaille avec le thème de la langue dans les différentes périodes de sa pensée, en supposant qu'il y ait une continuité entre ce qui est présenté dans *Être et Temps* et des textes conçus après *Kehre*. Au début, la langue sera analysé en tenant compte de son influence sur les modalités et les thèmes essentiels de la pensée de Heidegger dans les années 1920. Voici une brève analyse de la langue dans les travaux après le virage et la langue en vue de la méthode herméneutique. Et enfin, l'analyse du langage dans sa relation avec le appropriative et pense que l'événement de poésie, conduisant à la transcendance de la métaphysique, principalement à travers la poésie de Friedrich Hölderlin, Heidegger considéré par «le poète des poètes».

**Mots-clés:** Heidegger. La langue. La transcendance de la métaphysique. Herméneutique. La poésie.

## LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

CL *A caminho da linguagem*

EC *Ensaaios e conferências*

HWD *Hölderlin e a essência da poesia*

QM *Que é Metafísica?*

SH *Sobre o "Humanismo"*

ST *Ser e tempo*

## SUMARIO

INTRODUÇÃO .....	10
<b>1 TEMAS QUE A LINGUAGEM HEIDEGGERIANA TOCA ANTES DA KEHRE .....</b>	<b>14</b>
1.1 INTRODUÇÃO .....	14
1.2 O <i>DASEIN</i> , SEU LUGAR, SEU TEMPO.....	18
1.3 ENTE, <i>DASEIN</i> E EXISTÊNCIA.....	23
1.4 EXISTÊNCIA, DECADÊNCIA E CUIDADO .....	29
1.5 LINGUAGEM PRÉ-METAFÍSICA .....	36
1.6 O <i>COMBATE</i> DE HERÁCLITO .....	39
<b>2 A LINGUAGEM EM HEIDEGGER .....</b>	<b>44</b>
2.1 HERMENÊUTICA, <i>ACONTECIMENTO APROPRIATIVO</i> E LINGUAGEM .....	48
2.2 QUAL O <i>SENTIDO</i> DE "A <i>LINGUAGEM FALA</i> "? .....	59
2.3 LINGUAGEM POÉTICA COMO ESSÊNCIA DO <i>DASEIN</i> .....	62
<b>CONSIDERAÇÕES CONCLUSIVAS.....</b>	<b>62</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>73</b>

## INTRODUÇÃO

A linguagem não é problema contemporâneo. Nem mesmo a forma a partir da qual se aborda tal problema manteve-se intocável com o passar do tempo. Em verdade, o pensar sobre o proferir palavras, sobre o discurso, na tradição ocidental está presente desde os escritos homéricos, isto quer dizer que, no imaginário popular, vigia há milênios, especificamente há mais de três mil e duzentos anos. Homero era o "eleito" dos deuses e musas para narrar feitos heroicos de mortais e semideuses, convenientes ou não com a vontade dos deuses. O poder de eternizar a fala em linguagem escrita só poderia ser concedido pelos deuses: o *aedo épico* era insuflado com o dom de fixar em palavras eventos divinos. Homero já não era mais um simples mortal.

Etimologicamente, *logos* é o cerne da diferenciação do "contar" enquanto narrativa mítica, por um lado, concernente aos deuses, homens e semideuses, tanto nos registros iniciais de Homero e Hesíodo, quanto dos tragediógrafos elementares, Ésquilo e Sófocles, e, por outro, do "contar" enquanto conceito lógico racionalmente constituído a partir das obras de Eurípides, as quais já grassavam do direcionamento pelo pensamento socrático modificando a estrutura da montagem cênica e criando a tragédia autoexplicativa, sem espaço para a surpresa e o espanto, com o corifeu a introduzir o resumo da peça. A linguagem igualada à perfeição escrita de um mortal superior escolhido pelos deuses perdurou na Antiguidade e reapareceu fortemente no Renascimento.

Em *A caminho da linguagem*, obra que reúne seminários e conferências a respeito do tema, da discussão sobre a origem e da essência da linguagem, bem como da ligação da linguagem com a poesia, Heidegger não normatiza a linguagem. "Não temos aqui nenhuma pretensão de apresentar uma nova concepção da linguagem" (CL, p. 26). Diferentemente do trato heideggeriano, Platão e Santo Agostinho, inseridos na prática analítica da linguagem de acordo com a tradição ocidental, discutem ou apresentam definições sobre como enquadrar a origem da linguagem em uma vertente do pensamento: Platão em seu diálogo *Crátilo* introduz a controvérsia *physis-nomos* ou *physis-thesis*. Nele, Crátilo defende: "cada coisa tem por natureza um nome apropriado, e que não se trata da denominação que alguns homens convencionaram dar-lhes" (Crat. 383a), já Hermógenes, ao contrário, considera os nomes das coisas como estabelecidos por

convenção humana. Na última década do século IV, Santo Agostinho assenta a origem da linguagem na função designativa a partir dos pressupostos estabelecidos nas *Confissões*: 1) cada palavra "possui um significado"; 2) todas as palavras são nomes, isto é, são sucedâneos de objetos; 3) o significado de uma palavra é o objeto do qual é um sucedâneo; 4) a conexão entre as palavras (nomes) e seus significados (referentes) se estabelece por uma definição ostensiva, que determina uma associação mental entre palavra e objeto; 5) as sentenças são combinações de nomes. Já as consequências daí retiradas são as seguintes: 6) a única função da linguagem é representar a realidade: as palavras referem; as sentenças descrevem; 7) a criança só é capaz de estabelecer a associação entre uma palavra e um objeto por meio do pensamento, o que deve possuir de antemão uma linguagem privada, para que possa aprender a pública.

Tanto a dualidade platônica, quanto o fisiologismo agostiniano, são consequências de suas estruturações do pensar e internas às respectivas filosofias. Platão não pode sustentar a tese de Hermógenes, pois se a linguagem é convencionalizada pelos homens o mundo das ideais ficaria enfraquecido em sua vigência sobre o mundo fenomênico. Em Santo Agostinho, a função da linguagem designativa, ostensiva, é meramente externa, como dito, representativa da realidade. A tese agostiniana sustenta implicitamente, desta forma, que a *linguagem pública* e externa está atrelada, ou é dependente, incondicionalmente, de uma anterior *linguagem privada* baseada no pensamento que, em santo Agostinho não é senão produto puro do que anima os corpos: a alma é o reduto implícito no texto agostiniano que faz da linguagem produto divino.

A questão da linguagem ultrapassa a Idade Média, a Modernidade e desemboca no século XX com a herança hermenêutica da Escola Histórica Romântica alemã, assumindo um caráter filosófico e apoiando-se no sentido de que compreender e interpretar não deve ser considerado apenas como empreendimento metodológico, e, portanto, relativo à ciência, mas como algo que diz respeito ao todo da experiência dos seres humanos no mundo, experiência esta que tem na linguagem uma dimensão fundamental.

A análise da linguagem dentro da obra de Heidegger pode ser dividida, de acordo com seus comentadores, essencialmente em duas partes: 1) análise da linguagem dentro do tratado *Ser e tempo*, obra inaugural (e única) do autor, bem como dos temas por ela tocados e do método fenomenológico que

direciona os postulados de Heidegger; e 2) análise da linguagem imediatamente posterior à *Kehre* (textos das décadas de 1930-40) e de conferências e seminários específicos sobre linguagem e estreitamente relacionados à poesia como formato característico do ultrapassamento da metafísica.

Na primeira análise tem-se um Heidegger apresentando suas "definições" sobre linguagem sempre atreladas ao movimento interpretativo fenomenológico-hermenêutico herdado de Edmund Husserl, a partir das adaptações heideggerianas feitas da fenomenologia husserliana. Ali, a linguagem está inserida nos existenciais do *Dasein* e já se mostra como preâmbulo para as noções desenvolvidas nos textos intermediários das décadas de 1930 e 1940, principalmente sobre Nietzsche, Hölderlin e os compilados no *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriativo)*, até chegar aos textos da maturidade na década de 1950.

O problema da linguagem nos textos heideggerianos nasce da divergência de leituras realizadas a partir das duas análises acima descritas: 1) as definições de linguagem dentro do tratado *Ser e tempo* são limitadas às referências terminológicas da fenomenologia, as quais cessam ao fim da década de 1920; sendo assim, após as leituras das obras de Jünger e Nietzsche a linguagem da técnica ganha espaço, apresentando Heidegger novas concepções a respeito do tema após o "movimento" da *Kehre*; e 2) em *Ser e tempo* as definições de linguagem apresentam características próprias da fenomenologia husserliana incorporada por Heidegger à sua hermenêutica; tais definições são base e esteio para os seminários e conferências intermediários (décadas de 1930-40) e da maturidade (década de 1950 principalmente os compilados em *A caminho da linguagem*), fornecendo o aparato para o ultrapassamento da metafísica.

A hipótese desta dissertação encontra-se inserida na segunda classe de interpretações promovidas sobre o tema da linguagem em Heidegger, da forma como aparece no parágrafo imediatamente acima. A hipótese limita-se a procurar estabelecer na linguagem o centro da *Kehre*, do movimento de *Virada* do pensamento heideggeriano, e não na técnica, como ocorre com a grande maioria das leituras sobre o tema, promovidas principalmente na segunda metade do século passado quando se passou a ter acesso a obras como *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriativo)*, essenciais para a análise da linguagem em Heidegger. A hipótese ainda toca o ultrapassamento da metafísica que é conseguido,

consequentemente, por intermédio da linguagem poética, mais estritamente da linguagem do "poeta dos poetas", Friedrich Hölderlin.

Esta hipótese justifica-se em três dimensões interdependentes para a análise da temática da linguagem como ultrapassamento em Heidegger: a primeira é metodológica, a segunda é histórico-conceitual e a terceira, temática.

A primeira dimensão é de caráter metodológico. A linguagem deve ser considerada a partir da hermenêutica-fenomenológica heideggeriana, não só dentro do tratado *Ser e tempo*, mas também nos textos intermediários e da maturidade, e o método que deve orientar a análise dos textos filosóficos. Desta forma, a hermenêutica apresenta-se como o modo pelo qual se pode interpretar e chegar à compreensão não só de textos importantes para a filosofia, mas também para a compreensão da essência e origem da linguagem. A segunda dimensão pretende retomar o sentido original do próprio interpretar a linguagem: esta deve ser despojada dos invólucros metafísicos e ter sempre em vista a construção filosófica dos originários, principalmente Heráclito, e levar em conta o ente historial por excelência que se constitui em sua relação com o mundo, o Dasein. A terceira, considera o tema *linguagem* como possibilitador do ultrapassamento metafísico, tomado como elemento essencial da *Kehre* em lugar da técnica, antes muito explorada em tal posição chave dentro das análises da filosofia heideggeriana.

# 1 TEMAS QUE A LINGUAGEM HEIDEGGERIANA TOCA ANTES DA *KEHRE*

## 1.1 INTRODUÇÃO

A *questão do ser*, de seu sentido (*Sinn*)<sup>1</sup>, deve ser considerada em Heidegger uma questão de linguagem, desde a análise do início da filosofia com os pensadores originários<sup>2</sup>. Óbvio que a questão no primeiro Heidegger é latente, mas após a década de 1930, a questão da linguagem conduz a questão do ser. Heidegger, ao promover tal condução, objetiva as leituras de fragmentos heraclíteos e parmenídeos, característicos de um período anterior à metafísica, posto não se vincularem às leituras socrático-platônicas, as quais instituem considerações das formas do ente, ou seja, educam os atenienses segundo a linguagem idealista das virtudes que estão dentro de todos os homens, ou de poucas escolhidas almas de ouro. A filosofia originária de Parmênides e Heráclito, grosso modo para explicar o cerne deste trabalho, constitui um distanciar-se da tarefa explicativa do fundamento da formação material da *physis* para adentrar no "jogo da *linguagem*". A filosofia de ambos mostra a lógica gramatical que confere a seus escritos o início do pensar o sentido do ser como conhecimento, mas sem metafísica.

Há diferença significativa entre dizer: "Tudo é água", como o fez Tales, e dizer: "Pois o mesmo é pensar e ser", tal qual Parmênides. As implicações do dito do filósofo de Mileto, segundo Nietzsche, residem em três pressuposições: a máxima identifica um princípio primeiro para todas as coisas, fato que não a distancia dos atributos divinos contidos nos poemas homéricos; apresenta o fundamento por intermédio de uma substância (a água), sem a presença do imaginário e da fábula, o que a faz integrar-se à análise da natureza; e, por fim, está nela contido, germinalmente, o pensamento sobre a unidade: tudo é um, pressuposto que confere a Tales a fundamentação filosófica.

---

<sup>1</sup> Heidegger não trabalha com significado (*Bedeutung*), ou significação, termos que confeririam ao enunciado um grau gramatical e semântico contemporâneos demais aos seus intentos, como no caso de uma análise linguística do *signo* saussureano (Cf.: SAUSSURE, Ferdinand de. *Cours de linguistique general*, 1910) pautada no dualismo significante/significado. *Sentido* retoma algo mais originário e que se perdeu ao longo da própria análise metafísica do ser

<sup>2</sup> Provindo do chamado em que o pensamento se mantém, esses apelos não se deixariam determinar mediante apreciações ou comparações sobre quais os pensadores que conseguiram alcançá-los. Os esforços concentram-se, ao contrário, em nos colocar mediante a conversa com um pensador originário numa maior proximidade do que nos cabe pensar." (HEIDEGGER, Martin. "Aletheia (Heráclito, fragmento 16)". In: *Ensaaios e conferências*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008, p. 230)

A análise heideggeriana do escrito supracitado de Parmênides deixa de lado a passagem da consideração mítica para a filosófica. Tampouco a partir da linguagem parmenídea tem-se o questionamento sobre a *physis*: a filosofia está entregue à análise discursiva do sentido do ser. Na conferência *Moira*<sup>3</sup>, Heidegger mostra três interpretações do pensar igualado ao ser promovidas ao longo da história da filosofia metafísica. A primeira interpretação, superficial, coloca o pensar ao lado de todos os outros entes existentes e, pois, quando em unidade, formam "algo" que não exclui um único ente, a saber, o ser. Segundo Heidegger, esse constitui um modo de pensar pré-filosófico.

A segunda interpretação apresenta a leitura promovida pela filosofia moderna ao relacionar ser e pensar, sendo que pensar, após Descartes, é ideia. *Res cogitans* que ao relacionar-se com ser transforma este em realidade. A metafísica moderna apresenta a percepção do sujeito como primaz à constituição filosófica, porém, percepção externa ao sujeito mesmo, posta no objeto: a representação iguala-se ao ser em Descartes e a partir daqui tem-se uma explicação que justifica o pendor da linguagem científica moderna para apresentar "a verdade", definitiva, com clareza e distinção. Representação igualada ao ser exige uma nova compreensão do pensar como conhecimento epistemológico e científico isentando-se plenamente da possibilidade de falseamento. Por outro lado, *ser igual repraesentatio* torna o sujeito representado, objeto. A representação representa-se a si mesma como num jogo de espelhos e o Dasein, neste caso, torna-se equiparável a todos os outros entes explicáveis pelas ciências, fazendo da percepção o *mesmo* que representação e deflagrando o vazio da subjetividade.

O *percipiti* (percebido) como *repraesentatio* erige a subjetividade moderna cartesiana e também, em contrapartida, torna-se o causador da supressão da compreensão que o sujeito poderia formar de si mesmo: desaparece o que funda a pura representação da subjetividade - o sujeito é elidido. Porém, a modernidade prosseguiu sustentando a Subjetividade como inteireza do sujeito cognoscente, como ponto nodal da ligação com o objeto, um ente externo qualquer, sem aperceber-se que o método científico de Descartes havia já transformado o sujeito em objeto ao enfatizar sua duplicação representacional mediante a dúvida metódica:

---

<sup>3</sup> Cf. "Moira", pp. 205-226, tradução de Marcia de Sá Cavalcante Schuback. In. Heidegger, M. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2008

o *cogito* iguala-se ao ser, lega existência à *res extensa* alheando-a do pensamento e transformando-a em objeto do conhecimento.

Em Hegel a relação entre pensar e ser não é diversa da cartesiana já que também não exige a presença do ente para a realização do pensamento, assim como em toda a modernidade. O pensamento é anterior a todos os outros entes, e mesmo ao ser, e tudo é atribuído ao pensar. A filosofia moderna é a realidade que se constitui no pensar ao re-flectir-se, ou seja, dobrar-se sobre si e pensar-se a si mesmo. Enquanto a primeira perspectiva concebe o pensamento como simplesmente dado, a segunda "concebe modernamente o ser, no sentido da representabilidade dos objetos enquanto objetividade para o eu da subjetividade" (EC, p. 211). Nesta passagem, Heidegger se esquece de afirmar que a representação que garante a subjetivação dos objetos para o eu da subjetividade também objetifica o sujeito transformando-o em objeto do conhecimento pela reduplicação ideativa. Ser, na modernidade, é o objeto do conhecimento apreendido pelo pensar sob a forma de *ideia*.

A terceira perspectiva retoma a determinação da filosofia idealista platônica com as bases da metafísica a partir da Antiguidade. Todo o pensamento ocidental posterior a Platão analisa a sentença de Parmênides do interior da linguagem metafísica. Ao retomar o dito anterior, o pensamento ocidental representa-o de dentro da linguagem metafísica. Para Heidegger o problema não está em igualar pensar ao ser, mas no descuido com que as "opiniões doutrinárias posteriores" (EC, p. 212) geram interpretações concernentes à sentença originária relevante a pensar e a ser. O pensar é a compreensão alcançada pelo questionamento interpretativo filosófico promovido pelo Dasein; compreensão de que, sem metafísica, pode-se somente perguntar, interpretando, pelo sentido do ser. O ser em geral, segundo Heidegger, é definível somente na metafísica tradicional. Logo, o intuito heideggeriano não é definir, dizer o que é, mas dizer *o como*, o sentido. O conceito de metafísica heideggeriano, portanto, funda-se na linguagem que extrapola os limites do ente e fazem-no ser confundido, após Platão, com o próprio ser. Tudo o que irá referir-se ao ser a partir de então remeterá ao pensar e às ideias, ao supra-sensível. Nesta pressuposição, a sentença de Parmênides toca somente o pensamento e nunca o sensível.

O recair do sentido linguístico que, por gerar ideia, se dá somente no pensamento como leituras metafísicas posteriores sem buscar o sentido da

linguagem própria parmenídea, seja pela leitura platônica, de Plotino por intermédio de Platão ou a hegeliana: antes de interpretar, a representação mostra todos os entes, deflagrando todos os entes possíveis do ser ao mostrarse que o ser (dos entes) não é apenas igual à totalidade do ser mas, como o igual e também como o que se unifica, é até mesmo o ente máximo. *Para a representação, tudo se torna um ente* (EC, p. 213). Estas são leituras direcionadas tendenciosamente por um dado momento e adequações a sistemas filosóficos. A hermenêutica heideggeriana tende a fazer a interpretação que remete à origem da filosofia: "A discussão a seguir limita-se a examinar o texto citado, seguindo explicitações isoladas. Essas explicitações pretendem constituir um auxílio, um preparo para a tradução pensante da sentença grega anterior, com vistas ao advento de um pensamento despertado para o começo." (EC, p. 212). A hermenêutica posta em prática por Heidegger e aqui anunciada será vista no segundo capítulo, linguagem não somente como enunciação discursiva mas como processo filosófico crítico.

O destino da filosofia da modernidade, antes do ultrapassamento metafísico promovido por Heidegger, é representado pelo crepúsculo da metafísica ocidental e sua tentativa de transvaloração de todos os valores nas linhas da filosofia nietzscheana. Ultrapassamento visa o uso de uma linguagem que distinga o Dasein dentro de um âmbito diferenciado, ou rebuscado, a saber, o poético.

A modificação das ideias acerca do encaminhamento que se dá ao pensar sem metafísica inicia-se com uma sentença analisada, por muito tempo, linguisticamente de maneira errônea, posto apresentar um conteúdo semântico vastíssimo: *Deus está morto*.

O anúncio da 'morte de Deus' está necessariamente associado à pretensão suprema de ter superado a metafísica, pois, como afirma Heidegger, antes de se referir a Deus em sentido religioso e cristão, "Deus é o nome para o âmbito das idéias (sic) e dos ideais. Esse âmbito do supra-sensível (sic) vale como mundo verdadeiro e autenticamente real desde Platão ou, dito mais exatamente, desde a interpretação grega tardia e cristã da filosofia platônica. Diferenciando-se dele, o mundo sensível é apenas o mundo do aquém, o mundo mutável e, por isso, o mundo meramente aparente, não real. O mundo do aquém é o vale de lágrimas, diferenciando-se do monte da felicidade eterna no além. Se, tal como acontece ainda em Kant, chamamos mundo sensível ao mundo físico em sentido lato, o mundo supra-sensível é o mundo metafísico." (GIACIOIA JÚNIOR, Apud IMAGUIRE, 2007, p. 13)

A percepção heideggeriana desvela o intento de Nietzsche, a saber, transformar uma simples oração na primeira tentativa de derrocada do ideário metafísico. Após as interpretações do Nietzsche destruidor da religião e não um seu crítico, um questionador; após deixar de lado o Nietzsche antissemita, nazista como o fez perdurar a apresentação de sua obra por Elisabeth Nietzsche, são derribadas a rigidez e a busca por certezas definitivas e o afã cartesiano por legar clareza e distinção às ideias, possibilitando a construção de ciências que trazem a segurança de verdades indubitáveis, fato que conduziu ao apogeu do idealismo, de maneira primária, ou, secundariamente como no caso dos empiristas, e da representação do próprio homem, não se atendo unicamente ao dualismo sujeito-objeto, mas considerando o homem como objeto de si mesmo para a representação: a subjetividade, ou o sujeito cognoscente, como outra marca cartesiana.

O castelo que realmente, como visto, é posto no chão, de maneira ampla, é o cartesiano, já que mesmo o criticismo kantiano mantém suas bases dentro da hermenêutica por intermédio da exegese que aparece como, por exemplo, em *A religião nos limites da simples razão* e *O único argumento possível para a demonstração de Deus*, pertencente ao assim chamado período pré-crítico. A subjetividade começa a esfacelar-se com o perspectivismo genealógico de Nietzsche e é enterrada com a Virada (*Kehre*) no âmago do discurso ontológico de Heidegger, que neste trabalho será considerada como uma virada linguística. Nas ciências, a teoria kuhniana do paradigma científico envolvendo, por muitas vezes, elementos aleatórios e completamente exteriores ao próprio fazer do cientista implode o restante do castelo da modernidade essencialmente cartesiana. Este primeiro capítulo abordará alguns conceitos essenciais, de forma geral, anteriores à virada ocorrida na passagem da década de 1920 para a de 1930 no pensamento heideggeriano.

## 1.2 O *DASEIN*, SEU LUGAR, SEU TEMPO

No parágrafo inicial do primeiro capítulo do tratado *Ser e tempo*, Heidegger diz: "Embora nosso tempo se arrogue o progresso de afirmar novamente a 'metafísica', a questão aqui evocada caiu no esquecimento" (ST, 2006, p. 37). Reafirmar a "metafísica" seria dar voz a uma pergunta pela história da ontologia que se pretende destruir em *Ser e tempo*, propalada de Platão a Hegel. A leitura de

Heidegger dos grandes nomes da história da filosofia metafísica demonstra encontrar em Nietzsche uma diferenciação, a saber: a tentativa de *ultrapassamento* da metafísica, mas que não passa de tentativa na visão heideggeriana por conta de, em linhas gerais, a *transvaloração de todos os valores* promovida por Nietzsche ter bases fincadas na metafísica de sua *vontade de poder*.

Encontrar aquele *perguntado* por excelência, sem metafísica, torna-se o único debruçar-se autêntico da filosofia, lançando todo seu esforço na direção do *questionar* essencial. Porém, segundo Heidegger, houve um erro de linguagem que redundou na formação de uma troca essencial do limite entre ser em geral e ente. A tradição não impostou a pergunta com a devida precisão, pois não podia chegar a tal questão e, por isso, formulou sempre a pergunta errada. Fê-lo dizendo sobre o ser, mas mascarando-o sob outros nomes, formatos e perspectivas, desviando de seu foco próprio e, pois, olvidando o cerne mesmo: o sentido do ser em direção ao ente. Mas o erro da metafísica não foi falar do ente. Foi dar-lhe primazia. A *compreensão*, uma das formas de conhecimento (além do *esclarecimento*), discrimina o ente acontecente, a saber, o homem, posto como *Dasein* ao estabelecer sua relação filosófica com o ser em geral não a promovendo diretamente para com o ente:

O "para que" o saber filosófico se relaciona, isto é, o ser, está previamente entendido em toda a relação (tecno-prática e teórica) para com o ente (Natureza e História). Nesse sentido, Heidegger apreende o compreender originário como aquele, através do qual está aberto ao ser-o-aí o ser em geral (SANTOS, 2006, p. 153).

Ao tratar o pensar como o compreender originário e parte do ser em geral disponibilizada ao *Dasein*, ente diverso de todos os outros, pode-se depreender como Heidegger lidará com o ser. Ao fazer a pergunta pelo ser, conforme a tradição<sup>4</sup>, Heidegger não inquire pelo *que é o ser*, fato que também levaria à resposta pelo ente, posto que afirmar que algo "é" algo deve admitir uma compreensão prévia disto pelo qual se inquire, mas sim por *qual o sentido do ser*, tendo em vista a *temporalidade* e a *finitude*<sup>5</sup>, além da *linguagem*, inerentes à

<sup>4</sup> Obviamente a tradição pergunta pelo "ser" mas pensa e responde concernentemente ao ente.

<sup>5</sup> "A teoria da acontecência humana de Heidegger nos apresenta esse homem, ser-o-aí, nos seus diferentes modos de ser, apontando, sobretudo, que somos temporais e finitos." SANTOS, Eder Soares. "Winnicott e Heidegger: indicações para um estudo sobre a teoria do amadurecimento pessoal e a acontecência humana". In: Natureza Humana 9(1): 29-49, jan.-jun., 2007, p. 33.

concepção humana de sua própria existência e das possibilidades de tal ente em direção ao ser.

A questão sobre o sentido do ser é primado ôntico-ontológico heideggeriano para a composição de sua pergunta inicial: "Deve-se *colocar* a questão do sentido do ser." (ST, § 2, p. 40). Ao destacar a palavra *colocar*, Heidegger enfatiza a negligência da tradição filosófico-metafísica, a qual não questionou o sentido do ser e, pior, disse tê-lo feito e simplesmente tratou do ente: "Temos hoje uma resposta à questão do que significa a palavra ente? De modo nenhum. É pois justificável que se coloque de novo a questão do sentido do ser"<sup>6</sup>. Em *Ser e tempo* e em *Que é Metafísica?*, texto da época de publicação do tratado sobre o sentido do ser, Heidegger apresenta uma característica inerente à inquirição metafísica, ou seja, a própria problematização coloca em posição de interrogado o perguntador: "Como ser constitui o questionado e ser diz ser de um ente, o que resulta como *interrogado* na questão do ser é o próprio ente." (ST, p. 42). E ainda: "[...] toda questão metafísica somente pode ser formulada de tal modo que aquele que interroga, enquanto tal, esteja implicado na questão, isto é, seja problematizado" (QM, p. 35). Quando Heidegger problematiza o *nada* como exemplificação do mesmo que ocorre com a pergunta pelo - *que é metafísica?* -, mostra que, ao tentar ir para além, transpassar o ente e chegar ao ser em geral, simplesmente aponta para as caracterizações do ser do ente, do Dasein.

Ao se tratar do sentido do ser, por intermédio da analítica do Dasein, passando pelo conhecimento do mundo, pode-se estabelecer os seguintes questionamentos: *quem* pergunta por qual seja o sentido do ser? *Quem* questiona? *Quem* questiona sobre si próprio? Este *único ente* que pensa e pergunta-se pelo seu ser é o homem, mais especificamente, o Dasein. Em Heidegger, então, Dasein torna-se conceito e diferencia o ente homem, objeto natural, mas que pensa a si mesmo: é o único dentre os seres vivos que existe e pauta sua existência em tempo e finitude. E é por isso mesmo que é ele aberto e lançado ao ser, algo vedado aos outros entes. Há uma passagem da carta *Sobre o humanismo* que cabe aqui fazer menção:

---

<sup>6</sup> HEIDEGGER, Martin. *Sein und zeit*. APUD: NUNES, Benedito. *Heidegger & Ser e tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004, p. 11.

O homem é e é homem enquanto é o ec-sistente. Ele está postado, num processo de ultrapassagem, na abertura do ser, que é o modo como o próprio ser é; este jogou a essência do homem, como um lance no "cuidado" de si. Jogado desta maneira, o homem está postado "na" abertura do ser. "Mundo" é a clareira do ser na qual o homem penetrou a partir da condição de ser-jogado de sua essência. (SH, p. 366).

A existência<sup>7</sup> do homem é a única possível, pois é este existir lançado, jogado, aberto ao mundo que o constitui como Dasein; por ser o homem aberto encontra-se em contato direto com o ser. A "clareira" não é um lugar preciso: "Da indica, antes de tudo, uma denominação espacial: um ponto em torno do qual se estende um espaço; trata-se de um lugar impensável sem a subsistência de um mundo ao redor e sem o dar-se de um horizonte"<sup>8</sup>. Esta existência do Dasein "é o ek-sistir, ou seja, o projetar-se em suas possibilidades, lançar-se para fora [ek] de si"<sup>9</sup>. O homem encontra-se absorto na constante luta com os desafios de manutenção de sua existência nos limites de sua cotidianidade, desafios estes divergentes em cada Dasein e também em relação à pré-compreensão pelo Dasein do homem do ser em geral. No mundo o homem surge e posta-se de pé. Mas tal postar-se num lugar (Da) aberto, não demarcado, lança-o ao incerto e a uma gama infindável de possibilidades.

Heidegger apresenta o "ser-no-mundo" em sequência à supracitação da *Carta*: "O 'ser-no-mundo' nomeia a essência da ek-sistência na perspectiva da dimensão iluminada, a partir da qual vige o 'ek-' da ek-sistência" (SH, pp. 3623). O homem em sua existência jogada pode parecer sob uma certa perspectiva como que a mercê de sua própria existência. No entanto, é em sua ek-sistência, como Heidegger a constitui, que o homem ilumina-se lançado na clareira do e requerido pelo ser em geral. Esta dimensão reporta-se diametralmente à do tempo que se

<sup>7</sup> "Chamamos *existência* ao próprio ser com o qual a presença pode relacionar-se dessa ou daquela maneira e com a qual ela sempre se relaciona de alguma maneira. Como a determinação essencial desse ente não pode ser efetuada mediante a indicação de um conteúdo quidativo [sic], já que sua essência reside, ao contrário, em sempre ter de possuir o próprio ser como seu, escolheu-se o termo presença para designá-lo enquanto pura expressão de ser." (ST, p. 48). Por *presença* leia-se Dasein. Em Descartes, Deus garante a existência do eu à Terceira das *Meditações*: o *eu* sozinho não existe sem Deus. O homem não é oniperfeito, como Deus, posto que *finito*. No entanto, para Descartes, o homem é *perfeito*, pois se assim não o fosse, a falha seria de quem o gerou, ou seja, Deus. Nas questões relativas a *o que é o ser?* (perspectiva ontológica) e *como é possível conhecer o ser?* (perspectiva epistemológica), a preponderância cartesiana recai sobre a segunda ao assegurar a existência de Deus para que se possa ligar o *eu* ao *mundo* e tornar possível a criação de ciência. Como Heidegger se refere no § 6 da Introdução de *Ser e tempo*, a perspectiva ontológica de Descartes é "um retorno destruidor à história da ontologia" (ST, p. 63), a saber, retorno à ontologia medieval.

<sup>8</sup> ARAÚJO, Paulo Afonso de. "Nada, angústia e morte em *Ser e tempo*, de Martin Heidegger". In: Revista ética e Filosofia Política: Revista do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora. Vol. 10, nº 2, Dez. 2007, p. 4.

<sup>9</sup> PEREIRA, Newton Gomes. "O ser da política e a política do ser: o confronto entre Hannah Arendt e Martin Heidegger em *Ser e tempo*. 2008. 141 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências

imbrica tanto na relação do ser do Dasein como do ser em geral que o reivindica. O tempo aparece sempre como formado a partir do porvir do *Da*, lugar do Dasein, do homem em sua existência entre seu ser e seu espaço.

Tempo e finitude possibilitam a propagação do pensamento do Dasein sob a forma da palavra expressa em linguagem, concretizando-se enquanto destino, ou seja, é a linguagem que fixa e apresenta o homem no mundo, demarcando-o em sua existência finita.

Gianni Vattimo, ao falar da "concepção da diferença ontológica" em *Ser e tempo*, sustenta que "lembrar o ser (para tentar sair da metafísica) significa somente lembrá-lo como já sempre tendo ido embora"<sup>10</sup> referindo-se ao esquecimento que é "próprio" do desvelamento. Para Vattimo, o ser é mostrado na compreensão fenomênica que o desvela no compreender fático do Dasein, no conhecimento que o Dasein possui de seu ser adquirido por intermédio dos vários modos de ser reconhecidos ao longo do tempo. Heidegger no sexto parágrafo de *Ser e tempo* diz:

Em seu ser fático, [...] [o Dasein] é sempre como e "o que" [...] [ele] já foi. Explicitamente ou não, [...] [o Dasein] é sempre o seu passado e não apenas no sentido do passado que sempre arrasta "atrás" de si e, desse modo, possui, como propriedades simplesmente dadas, as experiências passadas que, às vezes, agem e influem sobre [...] [o Dasein]. Não. [...] [O Dasein] "é" o seu passado no modo de *seu* ser, o que significa, a grosso modo, que [...] [ele] sempre "acontece" a partir de seu futuro. (ST, pp. 57-8).

Enfatiza-se "[...] [o Dasein] 'é' o seu passado no modo de seu ser, o que significa, a grosso modo, que [ele] sempre 'acontece' a partir de seu futuro." O Dasein liga-se ao ser, nesta citação de *Ser e tempo*, pelo seu *modo de ser*. Dasein expresso no "é" do ser sempre tomado por tempo ido, mas que não perde de vista a essencialidade mesma da existência do Dasein: o fato de ser finito. A existência do Dasein exige que se diferencie historicidade (*Historicität*) de acontecimento<sup>11</sup> (*Geschichtlichkeit*), ou seja, que se abandone o "simples" rastro da tradição metafísica em nome do ser compreendido sob outro formato: "Sendo esse ser entendido como finito e estendido entre dois fins, nascimento e morte. Isto é, sendo

---

Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008, p. 23.

<sup>10</sup> VATTIMO, Gianni. "o nazismo e o 'erro' filosófico de Heidegger". Entrevista. In: Revista UNISINOS on-line: Revista do Instituto Humanitas Unisinos. N° 187, 3 de Julho de 2006, pp. 4-7. São Leopoldo, RS, p. 5.

<sup>11</sup> Apresenta-se "o conceito de *Geschichtlichkeit* de Heidegger. Já de saída, nos vemos diante de um problema de tradução. Em português, esse termo fora traduzido por *historicidade* (tradução que não deixa de estar correta). Todavia, em alemão, esse termo também guarda o sentido de acontecer (*Geschehen*). Traduzido por *historicidade*, esse sentido de acontecer desaparece. Deve-se fazer notar ainda que Heidegger também usa o termo *Historicität* que, em sentido estrito, também quer dizer *historicidade*." (SANTOS, 2006, p. 137).

esse ser compreendido como um acontecer (*Geschehen*) num *entre* (*Zwischen*) da existência." (SANTOS, 2006, p. 137). Heidegger observa com relação ao sentido do ser, sua questão e a acontecência:

Por outro lado, se [...] [o Dasein] tiver apreendido sua possibilidade de não só tornar transparente para si [...] [mesmo] sua existência, mas também de questionar o sentido de ser em geral e, nessa investigação, alertar-se para a **historicidade** essencial da presença, então será inevitável perceber que a questão do ser, apontada em sua necessidade ôntico-ontológica, caracteriza-se em si mesma pela **historicidade** (ST, pp. 58-9) [grifo meu].

Sem se promover a diferenciação entre historicidade e acontecência não se entende o propósito do parágrafo heideggeriano: tornar a existência algo reconhecidamente sem entraves para o Dasein e, para além, a existencialidade mesma, ou o sentido do ser em geral, caracterizam o processo da acontecência.

Pelo fato de que a acontecência caracteriza-se segundo o reconhecimento da temporalidade (*Zeitlichkeit*) e da finitude da existência do Dasein lançado no mundo e desobstruído da tradição, o empreendimento de uma ontologia do Dasein kantiano intermediado por Descartes foi inviabilizado: "a *conexão* decisiva entre o '*tempo*' e o '*eu penso*' permaneceu envolta na mais completa escuridão, não chegando sequer uma vez a ser problematizada." (ST, p. 62).

### 1.3 ENTE, DASEIN E EXISTÊNCIA

No fundamento inconcusso de Descartes não fica claro exatamente o sentido do ser do "existir". Mostra-se aqui um retorno à história, não antiga, mas medieval, da ontologia: a explicação ontológica expressa no *cogito sum* basta ao filósofo como fundamento. Descartes omitiu, na visão de Heidegger, tanto a questão do ser quanto a questão sobre o sentido do ser vendo-se desobrigado delas pela certeza advinda de seu *cogito*.

Descartes, no entanto, não pára [sic] nessa omissão e, conseqüentemente [sic], na completa indeterminação ontológica da *res cogitans sive mens sive animus*. Nas *Meditationes*, Descartes desenvolve suas investigações fundamentais no sentido de aplicar a ontologia medieval ao ente que ele estabelece como *fundamentum inconcussum*. A *res cogitans* é determinada, ontologicamente, como *ens* e o sentido do ser deste *ens* é estabelecido pela ontologia medieval na compreensão do *ens* como *ens creatum*. (ST, p. 63).

Mas este ente criado tomado da ontologia medieval não se desenvolve para além da necessidade da vigência de um ente superior que o autorize. Sua "existência", a partir do cogito, não garante a consideração de uma vivência autônoma que justifique por si só seu acontecer vital. A partir deste existir, como fundamentado cartesianamente, não se garante a correspondência do homem pensante de si mesmo, na ligação do ser em geral com o Dasein e na concomitância da abertura espacial em que está lançado com a temporalidade, ou seja, a existência e seus diversos modos de ser. Disto a necessidade da instauração do sentido do ser:

Por isso, o modo de determinação do ente, legítimo dentro de certos limites, como a definição da lógica tradicional, que tem seus fundamentos na antiga ontologia, não pode ser aplicado ao ser. A indefinibilidade de ser não dispensa a questão de seu sentido; ao contrário, justamente por isso a exige (ST, p. 39).

Em Heidegger, a vinculação direta do ser em geral para com o ente é deixada para a ciência. "[A ciência] Em tão objetiva maneira de perguntar, determinar e fundar o ente, se realiza uma submissão peculiarmente limitada ao próprio ente, para que este realmente se manifeste." (QM, p. 36) Há um "afastamento" de Heidegger em relação ao "ente" enquanto questão filosófica como pensado outrora pela tradição ontológica metafísica. Trata como fundamentação de sua ontologia a questão do sentido do ser, questão esta esquecida, e o modo como ele a tem em conta, a qual motiva seu tratado *Ser e tempo*, é tomada por essencial e com aparência inatingível pois lida com o "mais universal e mais vazio" (ST, p. 37) dos conceitos, ao que diz a tradição: "[...], toda ontologia permanece, no fundo, cega e uma distorção de seu propósito mais autêntico se, previamente, não houver esclarecido, de maneira suficiente, o sentido de ser e não tiver compreendido esse esclarecimento como sua tarefa fundamental." (ST, p. 47) [grifo do autor].

De acordo com Heidegger, a *ontologia*, (tarefa) *fundamental*, apresenta por propósito mais autêntico o sentido de ser. O que o filósofo intenciona é retomar a *pergunta* que passou a ter por foco o ente a partir de Platão, utilizando-se de seu método hermenêutico na investigação da história do homem e da filosofia<sup>12</sup>, revolvendo o passado, algo mutável a partir de então.

<sup>12</sup> No que se refere à inseparabilidade da história do homem em relação à existência do pensamento filosófico: "somente na filosofia - à diferença de qualquer ciência - se edificam sempre as referências essenciais com o ente, por isso essa referência pode, até deve ser para nós hoje uma referência originariamente Histórica". HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Metafísica*. Tradução e notas E. C. Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro,

Todo o projeto da ontologia fundamental toma forma, tendo por base uma nova visão de teoria. Ao escolher a saída hermenêutica para sua concepção global de filosofia, o filósofo revela os veios da escola histórica, sobretudo Dilthey, trazendo-lhe as questões do mundo da vida, da historicidade, que, radicalizadas, lhe serviriam de apoio para a crítica da teoria tradicional (STEIN, 2005, p. 21).

O questionamento epistemológico hermenêutico das ciências humanas<sup>13</sup>, principalmente da história, tem em Dilthey um começo diferente se comparado com o das ciências da natureza. O que sustenta a construção do mundo histórico não são fatos extraídos da experiência e em seguida incluídos numa referência valorativa, assim como o apresentaram os neo-kantianos, mas o fato de que a sua base é, antes, a historicidade interna, própria da experiência. As ciências históricas continuam o pensamento começado na experiência da vida. Não precisam começar pelo fundamento da possibilidade de que nossos conceitos coincidam com o "mundo exterior", porque o mundo histórico de cujo conhecimento se trata em Dilthey é sempre um mundo formado e conformado pelo espírito humano.

No início da metafísica o "espírito humano" desmembrou-se dentro da filosofia platônica, pela voz de Sócrates, em Belo, Bem, Justiça, e tantos outros temas, não só como indagações prementes do homem de seu tempo, mas como questões do ser em geral<sup>14</sup> e embasando o conhecimento da vida, porém, alheando a prática de tais conceitos das experiências vividas em nome do suprassensível. No entanto, Dilthey, ao retomar o sentido da história para o aprimoramento da hermenêutica nas bases dos estudos de Schleiermacher, busca analisar as ciências humanas sob um ponto de vista que remonta a Vico que já havia afirmado o primado epistemológico do mundo da história feito pelo homem, ou seja, para o escritor *d'A Ciência Nova* em inícios do XVIII, primeiramente, as ideias claras e distintas não podem ser critério inicial para se atingir verdades indubitáveis, muito menos um princípio universal e necessário, apresentando-se somente como critérios psicológico-subjetivos. Em segundo, Vico não aceita a primazia da ciência matemática em detrimento das outras ciências, posto existirem outros âmbitos de indagação dos quais partir para a análise da verdade, sendo, o principal deles, a

---

1978. APUD: RIBEIRO, Caroline Vasconcelos. "Heidegger e o legado pré-socrático: o passado como 'algo' que *guarda e aguarda* um sentido". In: POLITEIA: Hist. e Soc., Vitória da Conquista, v. 3, n. 1, p. 189-209, 2003, p. 194-5.

<sup>13</sup> Esta questão é de suma importância, pois será desenvolvido ao início do segundo capítulo um resumo histórico da hermenêutica até se chegar à hermenêutica da facticidade heideggeriana.

<sup>14</sup> Cf., por exemplo, *Sofista*, 236d-264b

história humana, o qual não poderia ser reduzido às evidências da razão abstrata das formulações exatas.

Na origem do pensamento viconiano está a correspondência entre *verdade* e *feito*: somente quem fez pode compreender verdadeiramente, ou seja, a compreensão científica advém do estudo "interior" do feito. Os homens só compreendem a verdade do que eles mesmos fazem ou fizeram. Por outro lado, em Vico também há uma correspondência entre o *certo* e o *fato*. O fato é aquilo que não é feito pelos homens, mas que já está dado. Sobre os fatos os homens estabelecem conhecimentos certos, mas não verdadeiros; sobre os fatos há uma consciência, mas não uma ciência. O conhecimento consciente advém do estudo "exterior" dos fatos.

Para Dilthey, a questão a ser colocada seria mais propriamente: como se pode elevar a experiência do indivíduo e seu conhecimento à experiência histórica? Dilthey procura desenvolver o modo como o indivíduo adquire um contexto vital e, a partir daí, quais os conceitos constitutivos que podem sustentar, também, o contexto histórico e seu conhecimento.

[...] o homem não deu a si mesmo o ser, nem as situações últimas, nem as estruturas e os modos que o caracterizam e o determinam; no entanto, seu ser, que é facticidade e destino, e, como tal, de qualquer forma alteridade, lhe é confiado, dado em consignação; assim, este outro de si é ele em uma identidade que é apelo e possibilidade de identificação. A força desta identidade é tal que o homem se distingue não apenas das coisas inanimadas, mas do próprio animal como o ente que "em seu ser está em jogo o próprio ser". A *Existenz* [existência] sublinha o ser do Dasein como poder-ser (*Seinkönnen*), como possibilidade de "ser ou não ser-si-mesmo", de "conquistar-se ou perder-se", como chamado à autenticidade (*Eigentlichkeit*). A *Existenz* é nomeada a substância do homem (ARAÚJO, 2007, pp. 4-5).

O homem tem única e simplesmente em seu poder seu futuro, o qual pode findar-se agora e *neste instante*: esta é a marca de sua finitude. No bojo deste futuro, possibilidades. Como visto anteriormente, o homem é um ente diverso de todos os outros: o ser chama-o para guardá-lo auscultado pelo ser mesmo deste ente. Este já não pode conceber-se mais mero ente. O ente em que se constitui o Dasein tem por modo de ser a existência, e esta garante-lhe o destino, o qual lhe é duplamente concedido e escolhido. O ser é entregue ao ente na pré-condicionalidade do *cuidado*. Há sempre a possibilidade do ser e do não-ser, da

conquista de si e da perda, mas a consciência<sup>15</sup> da finitude o difere da pedra, da árvore e dos outros animais, ao mesmo tempo que o aproxima de seus iguais: o Dasein concebido em sua existência reflete os diversos modos de seu ser e de seu aparecer, sendo a chegada a sua facticidade e destino a concretização de sua essência, a saber, a linguagem.

[...] o *Da* indica o lugar último do homem: o homem se encontra inserido em um ponto da realidade, sujeito à sua lei que para si significa morte ou finitude; se encontra aí em um determinado instante não por um plano ou uma decisão sua, mas misteriosamente. Sua proveniência e sua destinação permanecem veladas. O que não se encontra velada, mas evidente, é precisamente a realidade deste velamento. (ARAÚJO, 2007, pp. 5-6).

Apesar de a angústia cortar a linguagem do Dasein e lançá-lo ao nada que o distancia de sua essência, tanto a morte quanto a finitude são expressas não como possibilidade, mas como certeza única e legítima do Dasein a partir da compreensão de seu ser lançado em um lugar indeterminado e sem fronteiras, expresso na *decadência*. Quando disso se apercebe, a *angústia*, a partir de então sua definidora, posteriormente demonstrar-se-á como o afeto que tende a direcionar o Dasein na busca pela saída do estado de *decadência característico*. Todavia, ao início, a angústia deflagra a incapacidade discursiva e potencializa o *falatório*.

O falatório (*Gerede*) é o modo do discurso no qual o pólo (sic) da comunicação torna-se preponderante, desenraizando, falseando os demais. A comunicação própria é a partilha de um ser em comum para a manifestação de uma mesma coisa. Mas a comunicação pode se limitar a redizer o que é dito a propósito do que se fala, a perder o real estar junto-ao-ente do qual se fala. Diz e rediz, retoma, o que é dito se torna a própria evidência, a grande e ruidosa rede da repetição, à qual cada um se abandona (DUBOIS, 2004, p. 40).

*Dasein* e *existência* legam ao homem a palavra, o discurso, a *linguagem*; "a angústia nos corta a palavra" (QM, p. 40), veda-nos a palavra. Ao se ter a palavra cortada já se tem instaurada a angústia. Não há saber por que se angustia. Tampouco há saber, parafraseando Heidegger (QM, p. 39), que esta própria angústia deflagra o nada e é a manifestação do nada. Sabe-se tão somente que o ente angustiado torna-se "outro" (QM, 41) completamente diverso quando em "fuga" por conta do nada. Entretanto, o nadificar do nada põe o *Dasein* diante do ente mesmo: "Somente na clara noite do nada da angústia surge a originária

<sup>15</sup> Não no sentido de como Heidegger a opõe ao *Dasein*, mas no de ciente, inteirado, sabedor

abertura do ente enquanto tal: o fato de que é ente - e não nada." Tudo clarifica-se para o Dasein quando, "suspenso" no nada, posta-se para além do ente: isto é a transcendência, ou seu exercício. A fenomenologia garantiu a Heidegger a possibilidade de perscrutar os meandros cotidianos do comportamento humano, os quais deste são facilmente ocultados<sup>16</sup>. A pré-compreensão do ser pelo Dasein do homem aparece não em um fundamento transcendental, como em Descartes e Kant, mas na cotidianidade mediana, como com o nada sobrevivendo da angústia. A essência<sup>17</sup> do Dasein nunca entraria em contato com o ente ou com si próprio se não "estivesse suspenso previamente dentro do nada". Mas não se vive sempre angustiado e imerso no nada para que se possa relacionar com o ente e "ser-si-mesmo".

A possibilidade do nada orienta o Dasein no distanciamento deste círculo nadificante e o movimento mesmo que levaria à nadificação do Dasein torna-se o princípio gerador da compreensão do ser e, logo, a tudo o que conduz à tentativa de saída da condição de *decadência*. O Dasein ao compreender o mundo, compreende-se a si mesmo. O mundo possui uma relação de copertencimento com o ser, estando eles postados em um único ente, o Dasein. Não há divisão entre ser e mundo: a dicotomia inexistente e a ligação entre eu e mundo resulta em uma unidade de apresentação estrutural do ser-no-mundo, o *cuidado*, ser do *Dasein*.

A existência do homem no mundo é garantida exatamente por ser, este *ser*, homem, e por estar jogado, lançado no mundo, independentemente de sua escolha por tomar, ou não, sua própria existência entre as mãos, mas retomando, mesmo que inconscientemente, a todo instante, a essencialização de seu ser homem na *linguagem*, seja expressando-se ou em silêncio absoluto: "O ser, *que está em jogo* no ser deste ente, é sempre meu" (ST, p. 86). Parafraseando Heidegger ao promover a junção de sua analítica ôntica à ontológica, o Dasein é, de si, "o mais próximo" onticamente e o mais distante ontologicamente; o primado ôntico-ontológico estabelece-se deveras junto àquele ente com o qual se relaciona diretamente, o mundo, ente que mostra o Dasein "*antes de tudo e na maioria das vezes, em sua cotidianidade mediana*" (ST, p. 54). Desta cotidianidade tomam-se

---

<sup>16</sup> Cf. a Nota do Tradutor (pp. 225-229), escrita por Ernildo Stein em 1969, a qual prefacia o texto *Que é Metafísica?* da Coleção *Os pensadores* de 1973, Vol. XLV.

<sup>17</sup> A *existência*. A *linguagem* é tomada por Heidegger como o que essencializa o homem, como se verá logo abaixo.

somente estruturas existenciais, essenciais e gerais ao ser, e não existenciárias, singulares e restritas a dada época específica de consideração.

[...], de acordo com um modo de ser que lhe é constitutivo, [...] [o *Dasein*] tem a tendência de compreender seu próprio ser a partir *daquele* ente com quem [...] [ele] se relaciona e se comporta de modo essencial, primeira e constantemente, a saber, a partir do "mundo". [...] [No próprio *Dasein*] e, assim, em sua compreensão de ser, reside o que ainda demonstraremos como reflexo ontológico da compreensão de mundo sobre a interpretação [...] [do *Dasein*] (ST, p. 53).

A existência é o modo de ser específico do *Dasein*, e o cuidado, como *cura* (*Sorge*), o ser do *Dasein*. Quando se trata daquilo que essencializa o ser humano e o faz saber-se humano, tem-se a linguagem.

#### 1.4 EXISTÊNCIA, DECADÊNCIA E CUIDADO

O conceito heideggeriano de existência restringe-se somente a um ente específico: o homem. Tal conceito no *Ser e tempo* torna-se tão imbricado e difuso que Marcos Fanton, no texto "O conceito - A existência", apresenta três formas distintas para o conceito de existência dentro de *Ser e tempo*:

[1] existência como o todo do ser do *Dasein*; [2] existência como um dos momentos constitutivos do ser do *Dasein*, o cuidado, ao lado da faticidade e da decaída, e [3] existência como *ex-sistência*, no qual o caráter transcendente do *Dasein* é destacado. A outra hipótese elaborada, que, no entanto, ficará apenas minimamente demonstrada, é a de que esta multiplicidade de conceitos não precisa, necessariamente, ser considerada uma imprecisão, caso estivermos abertos às particularidades do método fenomenológico-hermenêutico (FANTON, 2011, p. 224).

De acordo exatamente com o método fenomenológico-hermenêutico de Heidegger não se pode considerar imprecisão nesta tríade, a qual elenca "momentos" distintos da acontecência do *Dasein*, já que este não existe desde sempre, mas sim conquista a existência. A existência garantir-se-á tão somente àquele ente que pode compreender seu ser lançado, jogado no mundo, o *Dasein*, para que se conheça, relacione-se consigo e tome conhecimento dos outros entes a ele equivalentes. Ou seja, a relação dar-se-á apenas entre "o ente que nós mesmos somos e com os demais entes ao compreendermos o nosso próprio ser e o ser dos entes que vão ao nosso encontro no mundo" (FANTON, 2011, p. 224), embora o

mundo seja o ente primeiro com o qual o *Dasein* se relaciona. "O ser mesmo com relação ao qual o *Dasein* pode se relacionar desta ou daquela maneira e com relação ao qual sempre se relaciona de uma determinada maneira, o chamamos de *existência*" (*Ser y tiempo*, p. 35. Apud FANTON, p. 234). O *Dasein* é o ente que compreende não estar *simplesmente* no mundo; mais: o *Dasein* tem a compreensão de sua existência, a qual está plenamente a seu encargo, podendo levá-la à consecução ou denegando-a, seja "tomando-a entre as mãos seja deixando-a perder-se" (*Ibidem*). Não pode o *Dasein* ausentar-se de sua existência; não pode deixar de decidir-se por sua existência. Heidegger enfatiza que, por ser uma atitude própria e dependente única e exclusivamente do *Dasein*, pode *ele* olvidar-se *dela* e tomá-la como *simplesmente* lhe aparece: algo *corriqueiro*, *banal* e *cotidiano*, afastado e desapegado e não em busca de sua própria essência.

Essas características do impessoal formam o que Heidegger denomina a decadência (*Verfallen*) do *Dasein*. O que é essa decadência? Não é uma "degradação do ser" desde um estatuto superior. O *Dasein* é originalmente decaído, afastado de si mesmo. Lançado no mundo, ele se compreende a partir do que faz, de seu ser junto às coisas, como impessoalmente se compreende, a partir do ser-explicitado-público, que o antecede e ultrapassa. Assim é a caverna heideggeriana: tentadora e tranquilizante, uma vez que se apresenta ao *Dasein* como a própria norma, indiscutida, da verdadeira vida; alienante e aprisionante, na medida em que afasta o *Dasein* de si mesmo, de tal modo que, alienado, ele não está na dependência de um outro, mas sim é de algum modo "ele mesmo" sob o modo da impropriedade (ele não pode se valer de atribuir essa alienação à responsabilidade de um outro), amarrado a si mesmo. Tudo isso constitui o movimento da existência enquanto lançada e que a relança na impropriedade, e aí se precipita e redemoinha. Decadência, ritmo de uma vida despojada: seria esta, portanto, a minha vida? (DUBOIS, 2004, p. 41).

O ser do *Dasein* não se torna "degradado" ao longo do tempo. Ao encontrar-se como lançado e entregue às possibilidades do mundo, as quais não são outras senão aquelas inerentes ao *Dasein*, é ele mesmo, e desde sempre, o *dcaído*, o ente ausente de si. O *Dasein* apega-se àquilo tudo que perfaz seu hábito: torna-se perdido, pois imerso não em suas idiossincrasias, o que seria o mais próprio de seu ser, mas sim, em seus afazeres corriqueiros, *cotidianidade* segundo Heidegger, a saber, em questões denominadas pelo comum das pessoas que o percebem somente como "ser-explicitado-público" (DUBOIS, 2004, p. 99). Pode o *Dasein* cair na mera impessoalidade, ou seja, na autocaracterização intermediada por aquilo que está no mundo e o perpassa, "a partir do que faz" e não do si mesmo. O "ser-explicitado-público" aliena-se de si num estado "cômodo" de estagnação, mas

que não o ausenta da responsabilidade por toda e qualquer atitude ou postura. A "caverna heideggeriana" não se refere à saída das *sombras* e contato com a *luminosidade* solar platônica, metáfora para a saída da ignorância involuntária<sup>18</sup> e entrada no conhecimento e na sabedoria. A *decadência* é a vivência de todos. Sair disso depende das idiossincrasias de cada Dasein.

[...] o *Dasein* encontra-se inteiramente absorto no mundo cotidiano, compreendendo suas possibilidades de ser como um ente disponível ou um ente simplesmente dado ou como os outros dizem [Das *Man*]. Este modo impróprio [possibilidade imprópria] de ser no mundo é denominado por Heidegger *decaída* (conforme exposto no Capítulo Quarto da Primeira Seção de *Ser e Tempo*). Já a autocompreensão própria [possibilidade própria] do *Dasein* dá-se mediante sentimentos de situação específicos (como a angústia ou o tédio, por exemplo), nos quais é revelado ao *Dasein* "seu *ser livre para* a liberdade de se escolher e tomar-se a si mesmo entre as mãos" (HEIDEGGER, 1998, p. 210, Apud FANTON, 2011, p. 235). Ou seja, é o modo de ser no mundo no qual o *Dasein* "é-si-mesmo" [*Selbstheit*], isto é, compreende sua existência (suas possibilidades de ser) desde si mesmo e por si mesmo [...] (FANTON, 2011, p. 235, n. 9).

Opondo-se à Metafísica Tradicional, "a existência é a 'essência' ou 'substância' do homem, isto é, o modo de ser específico do *Dasein*" (FANTON, 2011, 236), a qual estrutura-se sobre o *cuidado*: o cuidado é o ser do ente consciente de seu modo de ser lançado num espaço não delimitado. Tal estrutura não é uniforme, tampouco unívoca, o que faz da "essência" do Dasein, ou seja, sua existência aliada da linguagem, sua forma e modo de velar-se e desvelar-se no mundo, levando à essencialização do homem, a busca constante pela *fuga* da decadência que lhe é inerente. Neste processo, óbvio, retoma-se a *angústia* supradita não como o algo malfazejo consistente com a derrocada do Dasein frente ao ente que ele próprio é.

Onde somos? Numa multiplicidade de estruturas de ser. Mundanidade como significância, compreensão, disposição, discurso, modalidade da decadência como identificação de si a partir do ser-explicitado-público: tudo isso "pertence" ao ser do Dasein enquanto existindo no mundo. Ou ainda: o Dasein existe, existe facticamente, e o que é mais importante, decandente. Como integrar todas essas características de ser? Foi dito que o ser-no-mundo devia ser encarado como uno. mas essa unidade é a de uma estrutura complexa e modulada, estrutura-em-movimento (DUBOIS, 2004, p. 41).

"Mundanidade como significância, compreensão, disposição, discurso". Heidegger deixa explícito que a interrupção de *Ser e tempo* deu-se por

<sup>18</sup> Ao menos plenamente somente em Sócrates.

insuficiência linguística ou apego demasiado à linguagem da metafísica tradicional. Onticamente, o Dasein toca o encontrar-se, mas perde-se por conta desta limitação; ontologicamente, o ser em geral é inapreensível e completamente desconhecido do Dasein, pois o Dasein pode somente tentar chegar ao ser em geral por intermédio da linguagem metafísica reconhecida no conceito de existência.

Aquilo que o homem é, o que na linguagem tradicional da Metafísica chama-se a 'essência' do homem, reside em sua ec-sistência. Mas a ec-sistência, assim pensada, não é idêntica ao conceito tradicional de *existentia*, que significa realidade efetiva, à diferença com a *essentia* enquanto possibilidade (SH, 1973, p. 353).

O conceito de *existentia* da filosofia medieval, proveniente do pensamento de Santo Agostinho, funda-se na factualidade de os seres "estarem no mundo". Os seres humanos têm sua existência garantida, como qualquer outro ente, por Deus, possuindo, no entanto, sua natureza, parte da essência divina, pois criado à Sua imagem, o que o singulariza entre os entes. Desta forma, as características que diferenciam pedras, plantas, animais e seres humanos são consideradas de duas maneiras, segundo a leitura agostiniana: as duas primeiras não possuem *anima*; os terceiros possuem *anima* mortal e os quartos, imortal. Nos últimos dois grupos, os animais não possuem nela o sopro divino do espírito de Deus que aos homens anima. Na filosofia agostiniana a alma humana é a *essentia* que garante a *existentia* própria somente dos seres humanos. O filósofo de Hypona altera a linguagem e restringe o conceito de *anima* platônico, posto na teoria desta os animais também possuem *anima* imortal. A *existentia* acordada ao pensamento medieval não terminou com a modernidade, segundo Heidegger, apenas renovou-se e tomou outros ares a partir da *res cogitans* cartesiana.

E não porque lhes falta a linguagem, estão eles suspensos sem mundo em seu ambiente. Mas nesta palavra "ambiente" concentra-se toda dimensão enigmática do ser vivo. Por isso, ela também não pode ser pensada em harmonia com sua essência, nem a partir de caráter semasiológico, e talvez nem mesmo a partir de seu caráter semântico. Linguagem é advento iluminador-velador do próprio ser (SH, 1973, p.354).

O ambiente de plantas e animais não possui mundo, pois este conceito em Heidegger refere-se à construção própria de um determinado ente, à *Kultur*, dimensão criada somente pelo Dasein. Tudo acontece no *Da*. O *Da* é aquele espaço não delimitado onde tudo que se refere ao Dasein vela-se e desvela-se. Mas

é exatamente esta palavra, ambiente, "fundamental" para a compreensão da constituição do Dasein, caracterizada por não comportar a criação de um "fundamento" sob a forma da metafísica. Não há formação linguístico-conceitual que abarque sua definição. É a partir da linguagem que o Dasein pode compreender-se a si mesmo na mediação com o mundo. Mas não da linguagem filosófica tradicional e sim de uma desvencilhada completamente da terminologia milenarmente estabelecida.

A *Virada* do pensamento de Heidegger inicia-se em seu cerne léxico-semântico. A *Kehre* heideggeriana não se iniciou com a leitura do artigo "A Mobilização Total" e do livro *O Trabalhador*, de Ernst Jünger, em 1930 e 1932, respectivamente. A hipótese de uma mudança paradigmática após o término de *Ser e tempo* evidencia a guinada promovida por Heidegger no interior de seu pensamento. Pode-se dividir a obra heideggeriana em três momentos principais: o Tratado *Ser e tempo*, de 1927; os textos de transição, os quais conformam os escritos e conferências da chamada "época da *Virada*", principalmente *Que é Metafísica?* (1927), *Sobre a essência do fundamento* (1929) e *Sobre a essência da verdade* (1930) e os textos da maturidade que integram o pensamento em torno da concretização do ultrapassamento da metafísica por intermédio da Linguagem, essencialmente do discurso poético. Neste último grupo estão contidos os textos provenientes de conferências e cursos de meados da década de 1940 e da década de 1960, entre eles *A caminho da linguagem* (1950 a 1959); *Poeticamente o homem habita* (1951), *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento* (1966) e *A poesia* (1968).

Contudo, a obra heideggeriana possui subtemas que orbitam seu núcleo, a saber, a busca pelo sentido do ser em geral através de uma linguagem renovada, externa à metafísica. A *Virada* ocorreu de modo paulatino, fato que evidencia ser qualquer divisão da obra filosófica de Heidegger simples necessidade formal para melhor apreensão dos temas que caracterizam cada momento. Colocar a técnica em lugar privilegiado e ponto nodal do "abandono" da problemática contida em *Ser e tempo* é um erro, visto ser ela uma preocupação também tocada no Tratado dentre tantas outras ali apresentadas. O inacabamento de *Ser e tempo* torna claro, ainda em 1927, a postura de Heidegger não conseguir sustentar uma ontologia fundamental a partir de uma linguagem eminentemente metafísica. Para a desconstrução da metafísica, a linguagem filosófica deve ausentar-se da própria

filosofia, já que o afastamento do sentido do ser deu-se pela metafísica, e aliar-se a outros saberes e disciplinas, as quais, neste texto, resumir-se-ão à poética.

Christian Dubois (DUBOIS, 2004) aponta para o inacabamento de *Ser e tempo* e, no Brasil, Alexandre de Oliveira Ferreira complementa Zeljko Loparic na sua Tese de Doutorado. Segundo Dubois:

[...] o elan de *Ser e tempo* [...] persistia nos textos de 1929 como uma certa reapropriação da metafísica. Mas essa reapropriação logo se modifica: não se trata de pensar metafisicamente, mas de pensar a essência da metafísica. O pensamento torna-se cada vez mais "histórico", sofre uma virada, e o projeto de uma ontologia fundamental, a partir da qual somente se poderia desenvolver uma ontologia, o projeto de fazer, segundo uma experiência kantiana, "a metafísica da metafísica", é deixado de lado em benefício de uma enigmática "história do ser", [...]. Convém agora, tendo tudo isso em mente, pensá-lo mais rigorosamente: interrogar-nos sobre a virada do pensamento de Heidegger. E, para isso, retomar a partir de *Ser e tempo*, [...]. Onde retomá-lo? Precisamente aí onde ele nos abandona: a partir de seu inacabamento (DUBOIS, 2004, p. 99).

Os pressupostos internos a todos os âmbitos do discurso metafísico, sua essência, são investigados e esmiuçados à exaustão por Heidegger. Retornar à origem da linguagem filosófica dentro daquilo que Dubois chama de "história do ser" torna-se a incessante busca heideggeriana acarretando o inacabamento linguístico-discursivo, o qual se evidenciou como amostra concreta da guinada no pensamento do autor ainda em *Ser e tempo*.

Entretanto, não me parece que tenha sido apenas através do problema da técnica que surgiu a necessidade de remeter a abertura de mundo a uma origem outra que às êxtases temporais do *Dasein*. Essa preocupação já se deve, como procurei mostrar, a dificuldades internas à ontologia fundamental, as quais surgem antes do contato com a problemática da técnica. Foi visto também que já em "da Essência da Verdade" fica clara a necessidade da busca de uma nova origem e de um novo poder possibilitador do acontecer da verdade. Não podemos esquecer de que a interrupção do plano inicial da obra *Ser e Tempo* acontece antes de 1930. Isso indica que as dificuldades em se levar adiante o projeto da ontologia fundamental já se anunciam antes de a técnica se constituir como um problema central para a pergunta pelo ser.

A meu ver, a percepção do alcance planetário da técnica acentua e põe à luz de forma mais intensa o sentimento de impotência diante do acontecer historial, do qual o *Dasein* faz parte e diante das interpretações do ser que lhe foram historialmente transmitidas. (FERREIRA, 2007, pp. 89-90).

Tanto Dubois (2004) quanto Ferreira (2007) mencionam a dimensão "histórica" ou "historial" referente às caracterizações do *Dasein* e às interpretações do ser ainda durante a produção de *Ser e tempo*, a qual demonstrou não o fracasso mas a guinada completa da empreitada heideggeriana, pondo, então, a *Kehre* em

movimento pelo fato mesmo da "interrupção" ou "inacabamento" do tratado. Há uma controvérsia se a terceira seção da primeira parte de *Ser e tempo* realmente não foi escrita ou tão só não veio à luz<sup>19</sup>. Certo é que, segundo o plano original de *Ser e tempo*, é na terceira seção que tudo degradingola:

Na *Carta sobre o humanismo*, Heidegger escreve: "E neste ponto [a terceira seção da primeira parte de *Ser e tempo*] que tudo revira [*Hier kehrt sich das Ganze um*]. Essa seção não foi publicada porque o pensamento não chegou a expressar de modo suficiente tal virada [*diese Kehre*] e não veio a cabo com a ajuda da linguagem metafísica" (DUBOIS, 2004, p. 99).

Dubois evidencia o grande problema heideggeriano na tentativa do ultrapassamento da metafísica, problema apontado por Heidegger dentro da obra nietzscheana<sup>20</sup>: a limitação da linguagem, o risco inevitável, se desse prosseguimento a *Ser e tempo*, de erigir postulados conceituais necessários à metafísica - os ditos *fundamentos inconcussos* que marcaram inclusive toda a metafísica moderna, de Descartes, com a *res cogitans*, a Nietzsche e sua *Wille zur Macht*. Inevitável prosseguir o Tratado utilizando os parâmetros linguísticos metafísicos.

Inacabamento não é fracasso, nem impasse, e a "virada" em questão deve também ser compreendida como ziguezague de vereda de montanha, onde a direção só se inverte para melhor chegar ao cume, numa adaptação ao terreno. O pensamento de Heidegger, após ter de certo modo percorrido em todos os sentidos o terreno da questão de *Ser e tempo*, nos cursos do fim dos anos 1920, efetuou uma "virada" decisiva, encontrou de certo modo o meio de manter sua promessa. "*Kehre*", virada, é assim que Heidegger denominará o movimento mais profundo de seu pensamento, que o leva de *Ser e tempo* a seu trabalho posterior: o pensamento da *Ereignis* (DUBOIS, 2004, p. 100).

A *Kehre* assumida já em *Ser e tempo* é decisão impreterível, a qual levará Heidegger ao *acontecimento apropriativo (Ereignis)* e, por fim, ao ultrapassamento da metafísica que, insistentemente, ainda tanto instigou o pensar no século XX.

<sup>19</sup> Cf.: DUBOIS, 2004, p. 99.

<sup>20</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I e II*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

## 1.5 LINGUAGEM PRÉ-METAFÍSICA

O regresso à origem da linguagem filosófica deve ser considerado o reencontro com os diálogos platônicos e o início das elucubrações em torno da metafísica. É exatamente posterior à instauração da filosofia da interioridade, do racionalismo por Sócrates, e a primazia do idealismo consequente tomado por Platão que, segundo Heidegger, se dá o esquecimento do ser e começa-se a utilizar o ente em seu lugar. No *Sofista* de Platão, Diálogo com trecho do qual se epigrafa *Ser e tempo*, tem-se, ao início (*Sofista*, 219b, p. 144)<sup>21</sup>, a passagem do "não-ser" para o "ser" caracterizada tão somente pela produção: o "não-ser" é amorfo e o "ser" passa, por uma transformação da matéria, a ter *forma*.

Logo em seguida é mencionado o fato de ser isto (passagem do amorfo para a forma) característico das artes em geral, ou seja, ter *forma*, neste ponto do texto platônico, equivale a ter *utilidade* e, ser útil, é não só característica do ser, mas o que torna não-ser, ser. Após, tratar o falso como real acaba mostrando-se, ao desfecho da análise, a característica preponderante do sofista: tratar o "não-ser" como "ser" (*Sofista*, 236e-237a, p. 162). Ainda no *Sofista* (238a, p. 164) enuncia-se "o número em sua totalidade" como o ser. Para Heidegger, um tal enunciado ficaria relegado à ciência e ao ente.

A ciência [...] se caracteriza pelo fato de dar, de um modo que lhe é próprio, expressa e unicamente, à própria coisa a primeira e a última palavra. Em tão objetiva maneira de perguntar, determinar e fundar o ente se realiza uma submissão peculiarmente limitada ao próprio ente, para que este realmente se manifeste (QM, p. 36).

Mas o "não-ser" platônico, impossibilitado de se unir ao ser, torna-se "impensável, inefável, impronunciável e inexprimível" (*Sofista*, 238c, p. 164), o qual, no entanto, pensando na argumentação sofística, torna o não-ser, ser (*Sofista*, 240c, p. 167). Quando se chega ao trecho que serviu de epígrafe ao Tratado de Heidegger percebe-se que se fala do "ser" como número relativo aos corpos: "múltiplo, uno (Todo) ou duplo" (*Sofista*, 243b, p. 170); e como estados físicos: "quente e frio" (PLATÃO, *Sofista*, 242d, p. 170). Mas a "perplexidade" (a aporia) em que se cai referente ao "ser" (*Sofista*, 244a, p. 171) propalado pelo *Estrangeiro* não passa de referência ao "ente".

Inserido na tentativa de explicitação do intento ou cerne da metafísica criada a partir de Platão, Heidegger diz e sustenta não tratar em *Que é Metafísica?* (1927) daquilo que seria propriamente a metafísica, e sim de uma questão pertinente a ela, mas que à própria metafísica fundamenta e esmiúça. Está entregue irremediavelmente o Dasein ao nada. Mas ainda assim de maneira incólume, numa vigência dormente, latente do nada posto que a angústia "dorme" (QM, p. 42), não vige efetivamente. Dorme mas pode recobrar sua vida de vigília e propagar-se pelo Dasein de forma inesperada, basta que este se suspenda e que tal suspensão referencie sua relação com o nada. Por conta da ciência temporal da finitude do Dasein, este não se põe de espontâneo querer diante do nada. Heidegger segue e demonstra que a questão acerca do nada "é uma questão que compreende a totalidade da metafísica" (QM, p. 43). E, mais adiante, esclarece ser o Dasein o ente que resguarda essencialmente a metafísica e o trabalho todo que pode, a partir dela, ser desenvolvido.

Somente porque o nada está manifesto nas raízes do [...] [*Dasein*] pode sobrevir-nos a absoluta estranheza do ente. Somente quando a estranheza do ente nos acossa, desperta e atrai ele a admiração. Somente baseado na admiração - quer dizer, fundado na revelação do nada - surge o "porquê". Somente porque é possível o "porquê" enquanto tal, podemos nós perguntar, de maneira determinada, pelas razões e fundamentar. Somente porque podemos perguntar e fundamentar foi entregue à nossa existência o destino do pesquisador (QM, p. 242)<sup>22</sup>.

A questão acerca do nada põe o próprio perguntador em questão: o nada destina-nos à perquirição e à fundamentação. O abandono do rastro da tradição metafísica deverá ser promovido para que se dê vazão à possibilidade de o Dasein postar-se na abertura do espaço no qual se insere, posto que é ente caracterizado pela impessoalidade da decadência (*Verfallen*), tanto por intermédio do mundo quanto da tradição. Heidegger e Nietzsche retomaram não só Heráclito, mas outros pensadores da origem. Entretanto, a tradição cerra as portas para o regresso à "originalidade" do pensar anterior à metafísica.

<sup>21</sup> PLATÃO. *Sofista*. São Paulo: Abril Cultural, 1972, p. 140. Para esta obra, a partir de agora, será utilizado o título do Diálogo platônico, seguido da paginação padrão e aquela da obra referenciada logo acima.

<sup>22</sup> HEIDEGGER, M. *Que é Metafísica*. São Paulo: Abril Cultural, 1973

A tradição assim predominante tende a tornar tão pouco acessível o que ela "lega" que, na maioria das vezes e numa primeira aproximação, ela o encobre e esconde. Entrega o que é legado à responsabilidade da evidência, obstruindo, assim, a passagem para as "fontes" originais, de onde as categorias e os conceitos tradicionais foram hauridos, e parte de maneira autêntica e legítima. A tradição até faz esquecer essa proveniência. Cria a convicção de que é inútil compreender simplesmente a necessidade do retorno às origens. (ST, p. 59).

Quando Heidegger menciona a "tradição" e o "retorno às origens" está discriminando as obras, respectivamente, inseridas no rastro metafísico inicialmente platônico, daquelas dos *pensadores originários* ou anteriores a Platão, conhecidos vulgarmente por pré-socráticos. Dentro de uma História da Filosofia tal retorno deveria ser essencial. Em lugar disso a metafísica, ou a *tradição*, mostra a sua "inutilidade". Não só a mostra como vai inserindo-se no ser do Dasein e fazendo com que ele reproduza sempre algo em conformidade com o esperado: o *Da* fica bloqueado e o mundo distante, abstrato e abstraído do homem em si mesmo.

O Dasein sendo "seu passado no modo de *seu* ser" (ST, p. 58) requer para si constantemente esse rebuscamento das origens, das fontes primevas do pensamento para que possa postar-se na abertura do mundo, não ficando à mercê da tradição. Dasein, por outro lado, também "sempre 'acontece' a partir de seu futuro" (ST, p. 58); da mesma forma que necessita ir ter às origens, o Dasein sabe-se temporal e age a partir da ciência de sua finitude. O futuro heideggeriano não é um *dever* ou *vir-a-ser* heraclíteo; é um *advir* constituidor do Dasein neste momento presente que é, a cada instante, seu futuro presentificado.

[...] o Dasein era essencialmente determinado por um "apelo". O apelo era o da consciência, voz silenciosa retirando-me do falatório do Impessoal para me chamar a ser eu mesmo de modo próprio. No apelo, e na "resposta" a ele, está em causa um *advir* à propriedade de mim mesmo. Este *vir a si* não significa um isolamento egóico, retração na interioridade - mas apelo a ser propriamente como ser-no-mundo, a me interpretar propriamente a partir de mim mesmo, suportando minha finitude, de todos os meus possíveis (DUBOIS, 2004, pp. 108-9).

O apelo que conduz o Dasein a si mesmo coloca-o no mundo, mostra-lhe as possibilidades, os *modos possíveis* segundo Heidegger, quando tem a posse sobre si mesmo, ausentando-se da impessoalidade do falatório (*Gerede*) e apresentando sua finitude expressa nestas mesmas possibilidades. A efetivação de tais possibilidades presentifica-se no abandono do falatório e entrada no âmbito da

linguagem: linguagem como *origem*, *essência* e não como discussão acerca de sua criação, se herdada de um *ente superior* ou criada pelo homem.

Quanto à compreensão heideggeriana do termo "origem", cf. o ensaio "A origem da obra de arte", em *Caminhos da floresta (Holzwege)*. Heidegger afirma, logo na abertura do texto: "Origem significa aqui aquilo, desde onde e através de que uma coisa é o que é e como é". Quanto ao termo "essência", cf. o ensaio "A essência da verdade", em *Marcas do caminho (Wegmarken)*. Heidegger diz-nos aí: "'Essência' é aí compreendida como o fundamento da possibilidade interna do que inicialmente e de maneira universal é assumido como conhecido" (CASANOVA, 2002).

O chamamento inicial do ser advém do Dasein. Por esta postura o Dasein retira-se do tranquilo comodismo inerente às "identificações intramundanas". "O apelo da consciência: apelo a ser. Ser, para o Dasein, não é possível sem esse ato de chamamento que apropria para si mesmo seu ter-de-ser. Seja: mas justamente, em *Ser e tempo* esse apelo a ser, silencioso, quase não poderia ser chamado 'apelo do ser', ou 'voz do ser!'" (DUBOIS, 2004, p. 109). Deve-se denominar, pois, chamamento *pelo* ser. Tal chamado aponta a necessidade expressa pelo Dasein de entrar na esfera de seus modos possíveis. A partir de um determinado momento do pensamento heideggeriano, pós *Kehre*, o ultrapassamento da metafísica está, peremptoriamente, atrelado a uma mudança completa da linguagem. Isto se clarifica ao deparar-se com o estudo póstumo *Beiträge zur Philosophie - Vom Ereignis (Contribuições à Filosofia - Do acontecimento apropriativo -1936/1946)*, no qual Heidegger associa *linguagem*, *seer* e *acontecimento apropriativo*<sup>23</sup>.

## 1.6 O COMBATE DE HERÁCLITO

A linguagem na obra heideggeriana aparece em preleções como *Da essência da verdade*, ministrada no semestre de inverno dos anos de 1933/34. O ponto relevante a esta dissertação leva em consideração o fragmento 53 de Heráclito<sup>24</sup> o qual está inserido num momento em que a *Kehre* está em curso pleno. Como supramencionado, a *Kehre* fazia-se presente mesmo ao "inacabamento" ou "interrupção" de *Ser e tempo*, ganhando maior impulso pela leitura do artigo "A

<sup>23</sup> Relação que será desenvolvida no terceiro capítulo desta dissertação, intermediada pela leitura de Marco Casanova (2002).

<sup>24</sup> Será tomada como referência para tal a obra da Coleção Os pensadores: HERÁCLITO. *Os pré-socráticos I*. Trad. de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 90.

Mobilização Total" (*Die Totale Mobilmachung*), publicado em 1930, e, posteriormente, do livro *O Trabalhador (Der Arbeiter)*, de 1932, ambos de Ernst Jünger. A questão avassaladora da técnica proposta por Jünger, o niilismo, a *Wille zur Macht* e o eterno retorno do mesmo teorizados por Nietzsche, foram inseridos na discussão heideggeriana acerca da questão sobre o sentido do ser.

Heidegger cita a aporia na qual cai e mantém-se a filosofia no que diz respeito ao conhecimento acerca do ser em *Ser e tempo* (1927), quase trinta anos antes da apresentação e análise do fragmento 16 de Heráclito intitulada *Aletheia* (1954). Nesta, a "dimensão iluminada", a clareira faz aparecer o estar lançado do Dasein em sua dimensão existencial, ou seja, de suas possibilidades: o *desencobrimiento* ao domínio do pensamento grego coloca-se como uma definição originária para verdade e não correlato ao sentido de *correção* expresso pela tradição histórica da ontologia. "'Desvelar' e 'medir' são feitos e fatos inteiramente diferentes"<sup>25</sup>. Pensar Heráclito nestes termos é regressar aos primórdios perdidos (ou esquecidos) após as postulações platônicas. O dito "obscurantismo" heraclíteo em verdade assim é tornado pelo racionalismo filosófico que se fecha à riqueza da iluminação léxico-semântica nascedoura não de uma negação, mas acarretando o desvelamento a partir do incipiente velar:

Heráclito é chamado "o obscuro". Mas ele é o iluminado, o claro. Pois pronuncia o iluminador e esclarecedor, convocando o seu aparecer à linguagem do pensamento. O iluminador e esclarecedor sustenta e faz perdurar à medida que ilumina. Chamamos de clareira o seu iluminar. Pensar o que a ela pertence, como e onde ela acontece constitui uma tarefa. "Luz" significa: resplandecente, radiante, brilhante. O iluminar dá suporte ao aparecer, libera o que aparece em seu aparecer. O livre é o âmbito da revelação. Este é regido pelo descobrir. Permanece uma tarefa investigar o que pertence a esse âmbito, se e em que medida desocultamento e clareira são o mesmo. (EC, p. 228).

Pode-se afirmar, neste momento, a *necessidade* do regresso para que se vislumbre a destruição da história da ontologia, segundo a inversão promovida pelo modelo de análise da metafísica ocidental, quando se exige a instauração de uma "tarefa": equivalência entre desocultamento e clareira. Mas é este trabalho heideggeriano unido a outros sobre os fragmentos de Heráclito que

---

<sup>25</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e verdade: a questão fundamental da filosofia; da essência da verdade*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão; revisão da tradução Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista Editora Universitária São Francisco, 2007, p. 111.

irão orientar não só a procura pela compreensão como a análise do pretense fim da metafísica dentro das leituras da obra de Nietzsche e a tentativa de ultrapassamento da metafísica nos "caminhos" de seus textos da maturidade. Com tal arcabouço de ensaios, conferências e preleções pós-*Kehre* está-se num campo de devir mesmo que não nomeado explicitamente por Heidegger mas já intentado a partir das leituras de Jünger, primeiramente, e Nietzsche por fecho decisivo à década de 1930. O uso da metáfora heideggeriana para suas produções como não sendo obras (*Werke*) e sim caminhos (*Wege*) pode ser utilizado nesta dissertação para mostrar as idas e vindas da leitura aqui contidas, um *percurso* que carrega dentro de si a própria *Kehre*.

No regresso à linguagem do pensamento originário heraclíteo dá-se, inicialmente, o encontro de Heidegger com Jünger, perpassado pela leitura revolucionária e, muitas vezes para alguns críticos, controvertida de Nietzsche por Heidegger. Expor-se-á primeiramente um fragmento heraclíteo e, após, serão feitas as considerações concernentes à análise de Heidegger.

"O combate é de todas as coisas pai, de todas rei, e uns ele revelou deuses, outros, homens; de uns fez escravos, de outros livres." (HERÁCLITO, 1973, p. 90). Primeira ressalva a ser feita: em lugar de combate, ou mesmo de "guerra", Heidegger<sup>26</sup> opta por "luta". A luta, por ser pai, educa e rege, ordena por reinar soberana sobre todas as outras coisas. O *Dasein* só se encontra em sua obstinação, e vige, quando posto sob a égide da luta.

Nestas circunstâncias, como é sabido, a luta escraviza e degrada; por outro lado é ela mesma que constitui e conserva. Sem a luta haveria o *aniquilamento*:

Não é preciso dizer que onde não há nem reina luta instala-se, por si mesmo, paralisia, nivelamento, equivalência, mediania, inocuidade, estiolamento, fragmentação e capricho, decadência e derrocada, breve: o desaparecimento. (EV, p. 105).

Estes caracteres todos, ou estas *qualidades* de construção e destruição estão no *Dasein*. A luta faz com que elas sejam deflagradas: "somente na luta e pela luta é que tais poderes são dominados e controlados. E mesmo assim, esses poderes são ainda tomados de modo demasiado negativo e não em sentido

---

<sup>26</sup> HEIDEGGER, Martin. *Da essência da verdade*. In: HEIDEGGER, Martin. *Ser e verdade*. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora universitária São Francisco, 2007, p. 104. <sup>27</sup>"senhores", segundo a tradução de Emmanuel Carneiro Leão para *Da essência da verdade*, 2007, p.107.

dos gregos." (EV, pp. 105-6). O ser revela-se no Dasein pela luta, segundo os gregos. O ser aglutinado na luta solidifica e estabiliza o Dasein, o qual é referenciado e subdividido: deuses e homens; dentro destes últimos, escravos e livres<sup>27</sup>. Não são entes quaisquer estes apresentados por Heráclito, são modos próprios e que fundamentam o ser. Escolhas não fundam estes modos: a luta é que o faz. O deslocamento da luta para o ser faz com que o fracasso e a pujança, a covardia e a valentia, por exemplo, sempre nesta dualidade de forças que, ao imperar uma não poderá fazer-se presente a outra, sejam simplesmente maneiras superficiais de se mostrar o que realmente é característico do ser.

Como visto em *Que é metafísica?* onde "o próprio nada nadaifica" (p. 40), em *Da essência da verdade* "a essência essencializa" (p. 109). A saber, quando se pensa na essência de um termo afim, como *valentia*, esta mostra-se em seu modo de ser expresso na ação daquele que a detém e põe em realce e sobrepujança o seu detentor diante daqueles que a tem em menor grau ou em grau algum. Ao se pensar na essência da valentia o que entra em questão é sua própria fundamentação no ser ligando-se no Dasein. No caso dos gregos, como aparece à sentença de Heráclito, a essência da essência é a *luta*. Todas as outras qualidades são provenientes dela, exacerbantes ou depreciativas, do *Dasein*.

Se a luta torna-se essência do ser sendo pressuposto de movimentação ou solidificação dos estamentos e o Dasein mostra seus modos de ser a partir da luta, pode-se dizer que há luta em vários *graus*: ao pensar-se no inimigo, nunca no amigo, há luta externa e interna à polis; há luta entre os estamentos e dentro de um mesmo estamento; há luta dentro do ente existente, dentro do Dasein: "Nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos."<sup>28</sup> O vir-a-ser de Heráclito está amalgamado à permanência de nada e ao retorno de tudo. Se analisar-se a finitude e a infinitude, sendo que para esta última concepção os gregos antigos concebiam uma temporalidade, uma vigência na qual os deuses não eram infinitos, eram *imortais*, diferenciada da leitura judaico-cristã, resta também uma luta intrínseca ao ente que existe, ao Dasein que é e não é dentro de sua própria finitude.

---

<sup>28</sup> HERÁCLITO. *Alegorias*. Fragmento 24. In: HERÁCLITO. *Os pré-socráticos I*. Trad. de José Cavalcante de Souza. Col. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, frag. 49a, p. 90.

Promovendo a essência e a "*origem do ser*" (EV, p. 107), a luta não pode encontrar-se fora do próprio homem: "somos e não somos", agregação e desagregação. O segundo fragmento de Heráclito exposto logo acima e não suscitado por Heidegger força a leitura de uma luta interna ao homem na insurgência de forças que o faz crescer e degenerar, concomitantemente. Há um querer magnânimo na luta que acarreta e alavanca o sim e o não, a vontade de sobrepujança e o desafio pela conquista ou manutenção do melhor para si. Como em *Que é metafísica?*, lá referenciando aos *audazes*, aqui aos grandes e heróis (EV, p. 108, n. 69), tem-se a partir da luta como essência do ser à época de Heráclito a *angústia* como definidora última do modo de ser do

Dasein. Algumas das palavras utilizadas por Heidegger para definir este estado derradeiro e grandioso da angústia: "júbilo e vontade de vitória", "receio de uma avalanche incontrolada (resistência)", "elevação e fúria" (EV, p. 108).

Estas são expressões que trazem consigo toda a dinamicidade da luta proferida à sentença de Heráclito; mais, pode-se confirmar o fato de existir luta intrínseca ao homem heraclíteo por reportar-se a qualidades inerentes suas, as quais o predispõe a uma ratificação da *força* primeiramente dentro de si próprio; por fim, abre a leitura, a partir do desencoberto da luta e o ímpeto propalado pela angústia, para a busca da questão do sentido do ser, em seu início, pelo *desvelamento (alétheia)*, ou seja, a verdade. O pensamento de Heidegger retoma Heráclito e a ele se identifica ao mostrar que a semasiologia não mais deve ser fundamento para o pensar filosófico: a linguagem léxico-semântica não só comporta, é a essência da verdade.

## 2 A LINGUAGEM EM HEIDEGGER

Como visto ao longo do primeiro capítulo, a linguagem toca ou embasa vários conceitos capitais para se compreender a estrutura do pensamento do primeiro Heidegger. Pode-se dividir a relação de Heidegger com a linguagem em duas hipóteses proeminentes: em uma perspectiva o lidar com o tema no Heidegger do tratado *Ser e tempo* limita-se à crítica da linguagem enquanto fundadora da racionalidade esteada no *logos* da metafísica tradicional e instaura na analítica existencial do e modificando-se somente após a "Carta sobre o humanismo" (1946). Esta hipótese é sustentada, por exemplo, por Jean Beaufret e Beda Allemann<sup>29</sup>, muito provavelmente por não conhecerem os *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, que são de 1936-1938, mas publicados postumamente. Neste sentido, a terminologia fenomenológico-hermenêutica lida com a linguagem, principalmente a linguagem poética, de maneira abstraída do pensamento, visto que a intenção de Heidegger seria dar à fenomenologia o lugar de método que garante o acesso à questão do sentido do ser em geral.

Outra perspectiva de compreensão considera que a linguagem dentro de *Ser e tempo*, mesmo abordada superficialmente, já conteria em germen e prenunciariam as noções desenvolvidas na "Carta sobre o humanismo". Certo é que a fenomenologia-hermenêutica continuou sendo a orientação metodológica heideggeriana, ainda após a década de 1930, embora a terminologia específica tenha sido abandonada em nome de uma linguagem que então passou a investigar sua própria essência a partir da busca da origem, não só da filosofia, mas do pensamento humano originário, encontrando-o na poesia, principalmente na poética hölderliniana.

Ao se complementar esta segunda hipótese, sem, no entanto, engendrar uma terceira, poder-se-ia sustentar que o inacabamento de *Ser e tempo* anuncia o início da *Kehre* do pensamento heideggeriano antes de 1930 e se consolida com as análises de Hölderlin, Herder e Nietzsche no decorrer desta década, e não apenas nas obras de Jünger e na temática da técnica.

Tendo por base a continuidade do pensamento de Heidegger dentro da temática aqui abordada, pode-se relacionar *Ser e tempo* com os seminários e

---

<sup>29</sup> Cf. BEAUFRET, Jean. *Dialogue avec Heidegger*. Paris: De Minuit, 1974; e ALLEMANN, Beda. *Hölderlin e Heidegger - Recherche et la relation entre poésie et pensée*. Trad. François Fédier. Paris: PUF, 1959.

conferências bem posteriores ministrados por ele. No § 34 do tratado, intitulado "Presença e fala. A linguagem", encontram-se várias formulações que serão retomadas posteriormente por Heidegger no que diz respeito ao tema da linguagem.

Que *somente agora* se tematize a linguagem, isso deve indicar que este fenômeno se radica na constituição existencial da abertura da presença. O *fundamento ontológico-existencial da linguagem é a fala*. Embora tenhamos excluído esse fenômeno de uma análise temática, dele nos servimos constantemente nas interpretações feitas até aqui da disposição, do compreender, da interpretação e do enunciado (ST, p. 223).

Pode-se dizer que esta passagem do tratado reverbera em registros da maturidade isento da terminologia fenomenológica, a qual buscava a fundamentação de uma ontologia existencial. A *abertura* como âmbito constitutivo do Dasein tornar-se-á o grande tema de Heidegger após a "Carta sobre o humanismo", pois este ente diferenciado de qualquer outro aí se desvela e vela-se em seu silêncio. Em *A linguagem*, conferência de 1950, Heidegger assevera, aparentemente de modo simplório e despretensioso: "A linguagem fala" (CL, p. 11).

Heidegger não reconhece na linguagem a mera expressão da interioridade humana, ou seja, a partir dela não se dá somente a diferenciação entre um dentro e um fora do homem. Por expressão subentende-se aquilo que se pode depreender logicamente de um enunciado qualquer. Sob esta forma o discurso encontra-se no campo da lógica enunciativa, da qual se afere conteúdos verdadeiros racionalmente. Isto constitui certo âmbito da filosofia da linguagem e da lógica. Expressar algo, externalizar um enunciado como expressão encobre a necessidade de se analisar a linguagem em si mesma e tão somente por si. Por isso Heidegger diz ser a frase "a linguagem fala" o norteador de sua reflexão no início da conferência *A linguagem* (1950). Heidegger não quer negar o fato de que o homem fala, mas sim apresentar a essencialidade da linguagem não mais reconhecida como apenas uma das esferas que conformam o homem, e sim agora tida por cerne da constituição do humano e determinadora da destinação do homem garantida por sua história. "Para que a história seja possível, foi dada ao homem a linguagem. Ela é um bem para o homem" (EHD, p. 36). A linguagem é criada e desenvolvida necessariamente. Dentro de uma obra eminentemente ateísta como a de Heidegger não se pode conceber a forma verbal "dada" como ato da bonomia divina direcionada aos homens. A linguagem *dada* deve ser compreendida como desenvolvida e entregue do homem (existencial) para o Homem (historial).

Com isso, a linguagem no início da obra heideggeriana deve ser entendida como o preâmbulo para a construção do Dasein, do ponto de vista histórico-existencial, ao retomar o estudo do ente e da história do sentido do ser em busca da origem daquilo que o Dasein pode compreender e da compreensão da própria essência do Dasein, a qual é a busca de si mesmo.

*Do ponto de vista existencial, a fala é igualmente originária à disposição e ao compreender. A compreensibilidade já está sempre articulada, antes mesmo de qualquer interpretação apropriadora. A fala é a articulação da compreensibilidade. Por isso, a fala se acha à base de toda interpretação e enunciado. Chamamos de sentido o que pode ser articulado na interpretação e, por conseguinte, mais originariamente ainda já na fala. Chamamos de totalidade significativa aquilo que, como tal, se estrutura na articulação da fala. Esta pode desmembrar-se em significações (ST, p. 223)*

Enquanto, posteriormente, as conferências e seminários reunidos na obra *A caminho da linguagem* irão ligar intimamente a linguagem à fala, a saber, não é o homem que se expressa colocando para fora sua interioridade, mas sim a linguagem que se dá ao homem como necessidade intrínseca de sua existência, no *Ser e tempo* a linguagem amalgama-se à fala e à compreensão como possibilidade de realização do Dasein enquanto facticidade. A compreensão desta "concretização" do Dasein será denominada por Heidegger como "hermenêutica da facticidade", a qual será vista no próximo item.

Portanto, quando se trata de tematizar as condições de possibilidade da linguagem humana, entram necessariamente em jogo a existência, a fala e, conseqüentemente, o silêncio e a escuta. Silêncio não significa privação de fala. "A escuta e o *silêncio* pertencem à linguagem falada como possibilidades intrínsecas". Ontologicamente, o silêncio é anterior à fala. O silenciar pode ser tomado como tendência ou inclinação para a capacidade de falar.

Uma outra possibilidade constitutiva da fala, o *silêncio*, possui o mesmo fundamento existencial. Quem silencia na fala da convivência pode "dar a entender" com maior propriedade, isto significa, pode elaborar a compreensão por oposição àquele que não perde a palavra. Falar muito sobre alguma coisa não assegura em nada uma compreensão maior. Ao contrário, as falas prolixas encobrem e emprestam ao que se compreendeu uma clareza aparente, ou seja, a incompreensão da trivialidade. Silenciar, no entanto, não significa ficar mudo. Ao contrário, o mudo é a tendência "para dizer". O mudo não apenas não provou que pode silenciar, como lhe falta até a possibilidade de prová-lo (ST, 2278).

Porém, mais do que isso, silenciar, e, decorrentemente, escutar, aprofundado pelo *ouvir* originário, são necessários para o empreendimento da fala, visto que em Heidegger falar não se configura pela simples emissão de um conjunto de palavras ordenadas e compreendidas pelo interlocutor. Mesmo assim, caracteriza-se este processo, denominado por Heidegger *fatatório (Gerede)*, como compreensibilidade cotidiana do ser pelo Dasein.

O nexo da fala com o compreender e a sua compreensibilidade torna-se claro a partir de uma possibilidade existencial inerente à própria fala, que é a escuta. Não dizemos por acaso que não "compreendemos" quando não escutamos "bem". A escuta é constitutiva da fala. E, assim como a articulação verbal está fundada na fala, assim também a percepção acústica funda-se na escuta (ST, 226).

*Gerede* é exposta no *Ser e tempo* como possibilidade de compreensão, algo muda na *Carta sobre o humanismo*. Nesta, a escuta do ser como lugar de constituição do espaço do Dasein

No estudo "A linguagem em *Ser e tempo*", Rui Sampaio da Silva considera: "Desse modo, é na compreensão que se funda a já mencionada significatividade do mundo. Os entes, com efeito, manifestam-se com base numa determinada compreensão do mundo, interpretados *como* isto ou *como* aquilo, ou seja, postos em relação com outros entes, num determinado contexto prático. A interpretação, segundo Heidegger, encontra-se determinada pela estrutura do 'como' (*Als*), e é justamente nesta interpretação de algo *como* algo que os entes adquirem significado. Heidegger distingue, assim, entre o 'como' hermenêutico e o 'como' apofântico, com o intuito de diferenciar o modo como o ente se revela no seio das práticas quotidianas ('como' hermenêutico) do modo como ele é apreendido através do enunciado teórico ('como' apofântico)" (cf. Rui Sampaio da Silva, "A linguagem em *Ser e tempo*", em Irene Borges-Duarte, Fernanda Henriques, Isabel Matos Dias (org.), *Heidegger, linguagem e tradução*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2004, p. 38l).

Como se pode ver já é presente em *Ser e tempo* - mas recorrentes na "Carta sobre o humanismo" - a tematização da linguagem passa a fazer parte de muitas preleções e seminários que Heidegger ministrou durante a década de trinta, sobre Nietzsche, Herder e Hölderlin. Nas preleções do semestre de inverno de 1933/34, publicadas sob o título "Da essência da verdade", podem ser extraídos pensamentos como estes: "O calar-se é um modo de poder e saber falar"; "É o que se mostra já no fato de, muitas vezes, o silêncio poder dizer coisas muito mais determinadas e precisas do que a fala mais prolixa"; "O poder calar como silêncio, é a origem e fundamento da linguagem".

Assim, poderíamos formular as questões: Não seria a essência da poesia também o silêncio? Não é cada criação poética uma cristalização criativa do ser humano à espera de alguém que se disponha a ouvir o não-dito no dito e assim lhe dar um novo sentido? A partir dessas questões talvez seja possível entender e compreender propriamente o que seja a essência da linguagem e, mais estritamente, da poesia.

## 2.1 HERMENÊUTICA, ACONTECIMENTO APROPRIATIVO E LINGUAGEM

A linguagem possui um lugar essencial dentro da filosofia heideggeriana e em seu modo de compreender a destinação do homem e do ser de maneira fugaz no Tratado *Ser e tempo*, referida sempre à analítica existencial. A poesia é posta num âmbito correlacionado à linguagem, porém separado completamente do pensamento. A poesia tomará corpo teórico como parte integrante da linguagem e do pensamento de modo fundamental, como cerne da *Kehre*, já em textos da década de 1930.

Para entender a importância da linguagem na obra heideggeriana deve-se compreender o processo que tornou a *interpretação* conhecida como *hermenêutica* e reconhecida como procedimento metodológico fundamental do pensamento filosófico sendo, por conseguinte, do pensamento em geral. A ideia de uma hermenêutica universal, a qual ficará conhecida como

"hermenêutica da facticidade" em Heidegger, apresenta-se como a interpretação global capaz de abranger metodologicamente o conjunto dos problemas relevantes do pensamento filosófico.

O uso do termo hermenêutica remonta ao século XVII e está associado inicialmente a uma perspectiva civilizacional dos problemas relativos à compreensão e interpretação dos significados de textos, sinais, símbolos, práticas sociais, ações históricas e formas de arte. Mas, enquanto disciplina autônoma, a hermenêutica tem suas origens no século XIX com os esforços, sobretudo de Schleiermacher e, posteriormente, de Dilthey, no que respeita à formulação de uma teoria da interpretação, ampliando o alcance da compreensão hermenêutica do campo teológico, dos textos clássicos, para a compreensão objetiva de qualquer tipo de texto ou expressão humana. Sob uma perspectiva diltheyana, a teoria

hermenêutica poderia ser considerada a base para as ciências humanas, um modo de acesso privilegiado ao significado em geral.

Em sua obra *Verdade e Método*, Gadamer distingue dois caminhos diversos nos quais se desenvolveu, inicialmente, a doutrina da arte da compreensão e da interpretação: o teológico e o filológico. No primeiro, ligado ao contexto teológico, a hermenêutica designava a arte de se compreender o conteúdo verdadeiro da Bíblia e se alicerçava no sentido unívoco que deveria ser interpretado por ela mesma, numa relação cíclica entre o todo e as partes. No segundo, a partir dos fins do século XVIII, a hermenêutica libertou-se dos enquadramentos dogmáticos e passou a ser também utilizada pela filologia, como a arte de se compreender a literatura clássica e, pela jurisprudência, como a arte de se compreender as leis do direito. Assim, já não existia qualquer diferença entre a interpretação dos textos sagrados e profanos e, portanto, só haveria uma hermenêutica que acabaria sendo não só uma arte de interpretação correta das fontes escritas como também uma atividade da historiografia.

Durante o século XIX, os teóricos alemães da chamada Escola Histórica estenderam a ideia de compreensão para o domínio da história: a hermenêutica passou a designar o método da interpretação dos produtos históricos tornando-se, assim, um método relativo ao que hoje se conhece por ciências sociais. Esta fase da hermenêutica é normalmente denominada hermenêutica romântica. Já no século XX, a hermenêutica assume um caráter filosófico, no sentido de que compreender e interpretar não devem ser considerados apenas como empreendimentos metodológicos, e, portanto, relativo à ciência, mas como algo que diz respeito ao todo da experiência dos seres humanos no mundo, experiência esta que tem na linguagem uma dimensão fundamental. Ver-se-á na última parte deste capítulo que a experiência global do ser humano baseada em uma dimensão fundamental e original da linguagem é revelada pela poesia, principalmente de Hölderlin, considerado "o poeta dos poetas" por Heidegger.

A busca da hermenêutica moderna foi sempre deixar para trás o criticismo kantiano e aumentar mais ainda a distância existente entre a exegese bíblica e a pura interpretação filosófica. No entanto, Dilthey, em sua biografia sobre Schleiermacher, registra Kant como base, de maneira indireta, da hermenêutica moderna, principalmente a partir do texto *A religião nos limites da simples razão*. A interpretação filosófica da facticidade que desponta no século XX com os escritos

heideggerianos é a culminância de todo trabalho de lidar de maneira crítica com o pensamento, a qual apresenta por intuito primeiro a predisposição do pensar metafísico de ir em busca de um fundamento epistemológico, idealista, fenomênico ou moral, estabelecendo, em contrapartida o pensar sobre o pensar como o cerne mesmo do procedimento filosófico, ou seja, a repetição da busca pelo sentido do ser, esquecido pela tradição metafísica.

Ao desenvolver seu pensamento crítico, Kant demonstrou inicialmente, na *Crítica da razão pura*, a possibilidade das ciências matemáticas e naturais e acabou chegando à negação de uma metafísica que se apoia na mesma objetividade e universalidade dessas ciências. A razão teórica ficaria limitada ao âmbito da experiência. Pode-se somente conhecer os fenômenos que nos são acessíveis pelos sentidos; liberdade, imortalidade da alma e Deus, temas da metafísica, não são objetos de conhecimento. O progresso humano no campo especulativo não significa o progresso moral do homem. A partir da impossibilidade da metafísica enquanto conhecimento, Kant constrói uma crítica para conhecer as possibilidades que a razão dispõe para elaborar uma metafísica.

Tal como ocorre em Dilthey, também Heidegger retoma o projeto da crítica kantiana no domínio teórico, superando sem dúvida a estreiteza da interpretação neokantiana, mas sem abandonar a limitação da análise a um âmbito que não permite ainda situar o que Kant dizia a propósito da interpretação. Parafraseando Beckenkamp (2010), a filosofia transcendental kantiana pode aparecer, assim, como precursora em certa medida daquilo que Heidegger pretende realizar em termos de conteúdo, a saber, recuperar a questão central de uma ontologia fundamental acerca do ser do ente, ficando inteiramente esquecido o lugar que as teses hermenêuticas de Kant ocupam na história daquele desenvolvimento da consciência do problema metodológico colocado pelo saber histórico, no fim do qual a hermenêutica pode adquirir o *status* de procedimento metodológico fundamental. A contribuição da crítica kantiana na constituição de uma hermenêutica moderna que culminaria no projeto heideggeriano de uma hermenêutica da facticidade permanece, assim, inteiramente encoberta e esquecida.

Representantes tardios da nova hermenêutica, como Gadamer e Ricoeur, apenas repetem, no que é concernente ao tópico aqui abordado, a linha de leitura introduzida por Dilthey e Heidegger, podendo ser constatado que na historiografia da hermenêutica moderna os textos em que Kant apresenta suas teses

propriamente hermenêuticas e mostra como podem ser aplicadas são ignorados, voltando-se sempre à ideia de Dilthey de que Kant realizou uma revolução na compreensão das ciências naturais que deve ser complementada por uma revolução semelhante na compreensão das ciências históricas e do espírito, para a qual, entretanto, Kant não teria contribuído em nada.

O resgate das teses hermenêuticas de Kant e sua colocação no contexto constitutivo da nova hermenêutica levam, contudo, à conclusão oposta, tratando-se em seguida de apontar para este cenário em que se descortina uma outra versão da história da hermenêutica moderna.

A preservação do jargão fenomenológico na primeira fase da obra de Heidegger dificulta a percepção de que ele constitui o ponto culminante do desenvolvimento da hermenêutica moderna. Já em *Ser e tempo* a hermenêutica é anunciada como o procedimento metodológico característico da filosofia:

Ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas distintas da filosofia ao lado de outras. Ambas caracterizam a própria filosofia em seu objeto e em seu modo de tratar. A filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica da presença, a qual, enquanto analítica da *existência*, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele *brot*a e para onde *retorna* (ST, p. 78).

Por meio da comprovação de que o pensamento heideggeriano é herdeiro da tradição hermenêutica que se inicia explicitamente com Friedrich Schleiermacher (1768-1834), possuindo como eventuais precedentes Johann Georg Hamann (1730-1788) e Johann Gottfried von Herder (1744-1803), passa por Wilhelm Von Humboldt (1767-1835) e chega finalmente em Wilhelm Dilthey (1833-1911) e Edmund Husserl (1859-1938), é notório constatar que também para Heidegger os temas da fala e do silêncio sejam relacionados diretamente ao tema da linguagem.

No último parágrafo da seção final de seu ensaio póstumo *Beiträge zur Philosophie - Vom Ereignis* (*Contribuições à Filosofia - Do acontecimento apropriativo* - 1936/1946), vislumbra-se a articulação entre *linguagem* e *acontecimento apropriativo*. Esta articulação revela seu sentido próprio. Esta dissertação deter-se-á somente na leitura desse último parágrafo das *Contribuições* e procurar-se-á uma visualização clara da posição paradigmática do livro para a construção de alguns elementos centrais do pensamento heideggeriano posterior à "virada" (*die Kehre*). No que concerne a esse intuito, o título mesmo do parágrafo

fornece-nos um primeiro horizonte de tematização. O parágrafo intitula-se "A linguagem (sua origem)".

O que Heidegger compreende por *origem* da linguagem não se inscreve no interior da discussão, anteriormente apresentada, sobre a proveniência humana ou divina da linguagem, levada a cabo através. A questão não é, absolutamente, determinar o modo de ser da linguagem através de uma investigação prévia do caráter intrínseco à sua constituição originária e de uma análise correlata de suas propriedades simplesmente dadas. Ao contrário, tudo aponta para a *essência da linguagem*, entendida como condição de sua possibilidade efetiva. O discurso heideggeriano trata, em outras palavras, do que funda a linguagem e a torna possível. Em que medida a essência da linguagem mostra-se em relação direta com um certo *acontecimento apropriativo* pode-se começar a considerar agora através de uma leitura atenta do texto mencionado.

Quando os deuses clamam pela terra e no clamor ressoa um mundo; quando o clamor se deixa assim evocar como ser-aí do homem, então a linguagem se mostra como palavra histórica, fundadora de história. *Linguagem e acontecimento apropriativo (Ereignis)*. Evocação da terra, ressonância do mundo. *Contenda*, o encobrimento originário do esfacelamento porque a *fenda* mais intrínseca. A *posição aberta*. *Linguagem, quer falada, quer silenciada*, a primeira e mais ampla antropomorfização do ente. Assim o parece. Mas *ela* é justamente a desantropomorfização mais originária do homem enquanto *ser vivo simplesmente dado*, "sujeito" e todas as outras coisas até aqui. Com isto, fundação do ser-aí e da possibilidade da desantropomorfização do ente. A linguagem funda-se no silêncio. O silêncio é a mais velada contenção em uma medida. Ele *retém* a medida, conquanto instaure pela primeira vez os critérios de avaliação. Desta feita, a linguagem é instauração de medida no que há de mais interno e amplo, instauração de medida como essencialização da junção e do acolhimento do que se junta (acontecimento apropriativo). Uma vez que a linguagem é o fundamento do ser-aí, reside no ser-aí a assunção plena de uma medida; e, em verdade, como o fundamento da contenda entre mundo e terra (1998, p. 510).

Os elementos contidos nesta passagem<sup>30</sup> das *Contribuições* condicionam a compreensão heideggeriana da origem da linguagem e carecem, conseqüentemente, de uma consideração atenta. Antes de explicitarmos cada um deles, porém, não é difícil percebermos a presença de uma tensão entre duas concepções de linguagem concorrentes no texto. Por um lado, temos a linguagem associada com o *acontecimento apropriativo* e com a "desantropomorfização mais

<sup>30</sup> Esta leitura é sugerida por Marco Casanova em seu artigo "A linguagem do acontecimento apropriativo". *Natureza humana*, v. 4, n.2. São Paulo, dez. 2002

originária do homem enquanto *ser vivo simplesmente dado*"; por outro, vemos a suposição de que ela aponta, inversamente, para a mais primeva e ampla antropomorfização do ente.

Desde o começo da filosofia, a linguagem é assumida como um ente simplesmente dado. Essa assunção aponta para a compreensão da linguagem como uma dimensão a princípio já constituída, no interior da qual várias palavras se dão simplesmente em conjunto. As palavras e as combinações de palavras estão aí presentes como entes simplesmente dados. No entanto, a presença da linguagem não se perfaz em total isolamento e sem nenhum ponto de conexão com os outros entes em geral. Ao contrário, a própria unidade deste conjunto está fundada em uma ligação entre a linguagem e os entes, entre as palavras e as coisas. Toda *fala é fala sobre algo*. Desta forma, a linguagem enraíza-se na possibilidade mesma de alcançar, através das palavras e combinações de palavras, os entes em questão. De início, os entes aqui em questão não são outros senão os entes que se oferecem à percepção e determinação do Dasein enquanto entes simplesmente dados.

A partir da suposição do caráter originário do conhecimento para a explicitação das relações entre os homens e o mundo, toma-se a ligação entre a percepção e o ser, o sujeito e o objeto, como estrutura primária para a concepção da linguagem. A linguagem tende a ser pensada como um *instrumento* de ligação entre estas duas instâncias, como uma ponte entre percepções ou representações internas e a realidade exterior. Com isto, ela passa a funcionar, desde o princípio, como uma espécie de aparato de tradução da realidade em termos do ente simplesmente dado que o homem agora pensa ser, a entregar uma roupagem antropomórfica ao ente (CASANOVA, 2002).

Concepções tradicionais da linguagem como a contradição *physis-nomos* ou *physis-thesis*, apresentada por Platão no *Crátilo*, ou a linguagem designativa, ostensiva agostiniana, apresentam o molde da pressuposição dos entes na exterioridade como a origem do processo de constituição dos signos linguísticos. O mundo exterior é pensado aí como produzindo o surgimento de afecções nas almas dos homens, à medida que sua fenomenalidade atua sobre essas almas e as mobiliza na formação de seus arranjos específicos. Esses arranjos não são da mesma natureza dos objetos exteriores, pois as afecções da alma não são idênticas aos entes que provocam seu aparecimento. Pode-se analisar junto com Heidegger:

Com a linguagem habitual que hoje é usada e esgarçada até o desgaste, a verdade do ser não se deixa dizer. Essa verdade pode ser afinal imediatamente dita, se toda linguagem é linguagem do ente? Ou pode ser inventada uma nova linguagem para o ser? Não. E mesmo se isto acontecesse e até sem a cunhagem de palavras artificiais, essa linguagem não seria uma que diz. Todo dizer precisa deixar surgir conjuntamente a possibilidade da escuta. Ambos precisam ter a mesma origem. Assim, só resta uma coisa: dizer a linguagem que cresceu maximamente nobre em sua unidade e força essencial, a linguagem do ente enquanto linguagem do ser (Heidegger 1998, p. 78).

Vê-se a superação do pressuposto corrente de que a "linguagem é a primeira e mais ampla antropomorfização do ente". O texto inicia-se com a menção ao solo de enraizamento dessa superação: o fato de a verdade do ser não se deixar dizer pela linguagem habitual em sua ligação unilateral com os entes. A razão de ser desse fato repousa sobre um limite constitutivo da linguagem enquanto tal. A linguagem só está realmente em condições de dizer o ente porque ela só pode dizer *o que de algum modo é*. Como o ser não se confunde com um ente entre outros, nem se diferencia, tampouco, dos entes apenas em função de seu caráter supremo, a linguagem não pode dizer o ser.

Não apenas a linguagem habitual em seu esmaecimento particular, mas toda e qualquer possibilidade de concretização da linguagem. Desta forma, a impossibilidade de a linguagem habitual hoje usada e "esgarçada" até o desgaste dizer o ser não pode implicar a criação de uma nova linguagem. Não é possível pensar em nenhuma linguagem que pudesse efetivamente dizer o ser, uma vez que essa linguagem o transformaria imediatamente em um ente entre outros. Mas isto não significa que precisamos nos contentar com a linguagem habitual e cair sem travas no âmbito da linguagem corrente, a saber, na *decaência* e no *fatalório* (*Gerede*). O que se tem não é nem a contraposição extrínseca entre uma linguagem decaída da qual precisamos escapar e uma outra, autêntica, que precisamos buscar, nem a mera constatação fatalista da unicidade da linguagem habitual. Tem lugar, muito mais, uma mudança que acontece em um outro âmbito e envolve elementos constitutivos de toda linguagem. Heidegger elucida isto: "Todo *dizer* precisa deixar surgir conjuntamente a possibilidade da *escuta*. Ambos precisam ter a mesma origem. Assim, só resta uma coisa: dizer a linguagem que cresceu maximamente nobre em sua unidade e força essencial, a linguagem do ente enquanto linguagem do ser" [grifo meu].

A partir do que foi analisado, não se trata, absolutamente, de criar uma nova linguagem que viesse finalmente trazer o ser para o interior de suas possibilidades de nomeação. Como está expresso no texto: "mesmo se isto acontecesse e até sem a cunhagem de palavras artificiais, essa linguagem não seria uma que diz". Ainda que procurássemos por uma nova possibilidade de determinação da linguagem em vistas ao ser, essa linguagem não conseguiria efetivamente *dizê-lo*. Como pensar, então, a linguagem do ente enquanto linguagem do ser? A resposta a esta pergunta aponta para o cerne mesmo da compreensão heideggeriana do Dasein. O Dasein não é um ente simplesmente dado entre outros que possui como diferença específica o fato de possuir linguagem ou de ser racional. Muito ao contrário, ele se mostra como um ek-sistente que sempre precisa conquistar uma vez mais a si mesmo enquanto o vir-a-ser ou poder-ser que é. Exatamente como se encontra formulado no nono parágrafo de *Ser e tempo*:

*A "essência" da presença está em sua existência. As características que se podem extrair deste ente não são, portanto, "propriedades" simplesmente dadas de um ente simplesmente dado que possui esta ou aquela "configuração". As características constitutivas da presença são sempre modos possíveis de ser e somente isso. Toda modalidade de ser deste ente é primordialmente ser. Por isto, o termo "presença", reservado para designá-lo, não exprime a sua quididade (sic) como mesa, casa, árvore, mas sim o ser. (ST, § 9, pp. 85-6)*

Tal passagem coloca esta análise diante de dois caminhos de concretização do Dasein, os quais possuem uma ressonância de fundo com aquelas duas dimensões da linguagem. Em primeiro lugar, o conceito de Dasein implica essencialmente um certo enraizamento no mundo. Tudo o que o Dasein é e pode ser surge necessariamente através da abertura de possibilidades que têm lugar a cada vez em seu mundo. Contra isto, o Dasein não pode nada. No entanto, esta facticidade do mundo não impõe um modo de ser único e homogêneo a todo Dasein. Ao contrário, o Dasein sempre pode ou se perder no âmbito impessoal das relações e referências já cristalizadas em seu mundo cotidiano, ou assumir sobre si o fardo do Dasein que é em sintonia com o que está silenciado em seu mundo e que, ao mesmo tempo, espera para ser despertado.

À medida que age desta maneira, ele não traz simplesmente à fala o que foi silenciado, mas libera a sua ação para a experiência do silêncio e para o que precisa nascer do silêncio. Ao invés de se debater em meio a caminhos existenciários usados e esgarçados até o limite, ele redescobre a essencialidade de sua existência. No momento em que há a redescoberta, vem à tona um modo diverso de compreensão da linguagem. A linguagem deixa de se mostrar aí como a mera atualização de significações e sentidos já previamente delineados em seu mundo, passando a se movimentar originariamente no interior do âmbito mesmo de criação de significações e sentidos. No interior desse âmbito, o ser-aí conquista a si mesmo enquanto ser-aí (CASANOVA, 2002).

O que se tem no interior da linguagem do ser é realmente uma interpenetração plena entre *dizer* e *escutar*. O dizer acolhe o envio do ser, ao mesmo tempo em que anui ao seu necessário recolhimento: ele diz por um lado o ente, mas retira, por outro, o poder de mostraçãõ do ente do silêncio abismal inerente ao ser. Neste momento a linguagem que diz e precisa dizer somente o ente passa a se mostrar como linguagem do ser. Não porque trouxe finalmente à expressão o ser, e sim porque a força de nomeaçãõ do ente nasceu aqui do escutar ao silêncio.

A linguagem que diz e precisa dizer o ente mostra-se enquanto linguagem do ser no momento em que deixa de ser "a primeira e mais ampla antro-po-morfizaçãõ do ente" para ser a "desantro-po-morfizaçãõ mais originária do homem enquanto *ser vivo simplesmente dado*, 'sujeito' e todas as outras coisas até aqui".

A linguagem do ser não possui nada em comum com o aparecimento de uma nova linguagem. Ao contrário, ela constrói-se através de uma determinada transformação que tem lugar no interior da própria linguagem do ente. A linguagem do ente repousa sobre "a primeira e mais ampla antro-po-morfizaçãõ do ente". Isto se dá em virtude de uma compreensão específica da natureza da linguagem. A linguagem é tradicionalmente assumida como o âmbito de articulaçãõ entre dois entes simplesmente dados e não propicia senãõ a superaçãõ do abismo radical que separa a princípio esses entes: o sujeito e o mundo. Se bem que a superaçãõ tem lugar através de uma incessante traduçãõ do fenômeno em linguagem perceptiva subjetiva, ela traz consigo necessariamente uma certa antropomorfizaçãõ do ente. Essa antropomorfizaçãõ enraíza-se primariamente em uma assunçãõ da percepçãõ (alma, subjetividade) como determinante para a constituiçãõ do ser do homem. O que dá sustentaçãõ a esta concepçãõ da linguagem, porém, não é senãõ o seu ponto de partida hipotético. Neste contexto,

deriva-se a linguagem de uma estrutura dicotômica aparentemente originária: a posição de um ente perceptivo simplesmente dado em face do mundo (CASANOVA, 2002). O que Heidegger tem em vista com essa desantropomorfização aponta para a ruptura com o modo tradicional de colocação da questão sobre o ser do homem.

Através de uma desconsideração completa do caráter ek-sistencial do homem e de sua conseqüente diferença frente aos outros entes em geral, o pensamento metafísico sempre tomou o homem como um ente entre outros. Assim, a Metafísica empenhou-se, desde o princípio, por determinar a essência do homem pela mesma via de determinação quiditativa desses outros entes. Ele foi definido enquanto ser vivo que possui linguagem, animal racional, sujeito, consciência etc. No que concerne a estas definições, a desantropomorfização do homem produz a supressão de sua pretensa constituição ontológica como um ente simplesmente dado entre outros e abre o espaço para a conquista plena de si mesmo enquanto Dasein.

Um trecho da preleção de 1929/30 *Conceitos fundamentais da Metafísica (mundo - solidão - finitude)*, anteriormente citada, enfatiza a necessidade desta conquista: "Quando os deuses clamam pela terra e no clamor ressoa um mundo; quando o clamor assim se deixa evocar como Dasein do homem, então a linguagem se mostra como palavra histórica, fundadora de história" (Heidegger 1998, p. 510). Aqui se clareiam alguns dos elementos estruturais do movimento de essencialização do ser, assim como se revela o traço primordial da articulação entre este movimento e o Dasein. A menção a um certo *clamor dos deuses pela terra* coloca-nos diante de um dos conceitos heideggerianos mais difíceis de serem compreendidos em seu conteúdo significativo próprio: o conceito de *terra*. Esse conceito possui um lugar central na construção do pensamento heideggeriano depois da *Kehre* e é decisivo para uma visualização efetiva do comum pertencimento originário entre a essencialização do ser e o Dasein. Qual o *sentido* de *terra* em Heidegger?

O mundo é a abertura em movimento, a abertura das decisões simples e essenciais no destino de um povo histórico. A *terra* é o vir à tona impellido do que constantemente se fecha e, desta forma, oculta. *Mundo* e *terra* são essencialmente diversos um do outro, mas jamais se encontram separados. O mundo funda-se na terra e a terra transpassa o mundo com sua vigência. Mas a ligação entre mundo e terra não se define absolutamente em meio à unidade vazia

dos contrapostos que não se deixam em nada afetar um pelo outro. Em seu repouso sobre a terra, o mundo aspira elevar-se para além desta última. Ele não tolera, enquanto o que se abre, nada que se fecha.

"A linguagem funda-se no silêncio." Com esta sentença Heidegger não procura marcar a supressão total da linguagem em meio à sua fundação. A linguagem não se funda na ausência total de palavras, mas sim no calado constitutivo de toda linguagem do ser. No que concerne a esse silêncio, o autor nos fala a princípio de um certo clamor dos deuses pela terra e da ressonância desse clamor no mundo. Os deuses constroem no interregno sua morada, em meio à contenda originária entre mundo e terra. Mas os deuses não são aqui entidades religiosas simplesmente dadas, que surgem para diminuir a ferida humana da existência. Como o deus heraclíteo, eles são o ponto de unificação de uma tensa harmonia de dois contrários: velamento e desvelamento. Eles pertencem, por um lado, à *physis*, exatamente como se abrem primeiramente para o que se retrai em todas as suas configurações. À medida que dão concretude ao sagrado enquanto o nome do que escapa a toda aparição, eles se deixam tocar pelo clamor da terra na força de coesão de seu retraimento.

Neste sentido, o que temos, em seguida, é a abertura de um determinado horizonte na totalidade e a exposição existencial do Dasein para ele: uma decisão do Dasein em seu comum pertencimento a mundo e terra, expansão e retração. Através dessa decisão, o Dasein apropria-se de si mesmo enquanto Dasein, ao mesmo tempo em que se deixa apropriar pelo ser em um de seus envios possíveis. Dessa dupla apropriação, o dizer ganha, conseqüentemente, a dimensão da "palavra histórica, fundadora de história"; e isto não porque o Dasein altera especificamente um estado de coisas previamente dado e constituído, mas porque a existência singular do Dasein passa a vigorar em meio à articulação com o poder historial da retração. Dessa dupla apropriação surge, finalmente, a linguagem do ente enquanto linguagem do ser.

Heidegger explicita o caráter próprio desta linguagem em uma outra passagem do *Contribuições*: "Todo e qualquer dizer do ser precisa nomear (portanto) o acontecimento apropriativo, aquele *entre* característico da relação entre deus e ser-aí, mundo e terra, alçando, ao mesmo tempo, decisivamente, *entre-sentidos*, o entre-fundamento enquanto ab-ismo em meio à obra afetivamente afinadora" (Heidegger, 1998, p. 484). Descreve, assim, em última análise, o

despontar de uma dupla apropriação: a apropriação de si mesmo por parte do homem enquanto Dasein e a conseqüente apropriação do Dasein pelo ser na historicidade de seus envios. No momento em que essa dupla apropriação tem lugar, "a linguagem se mostra como palavra histórica, fundadora de história". Não porque promove de fora certas transformações na realidade simplesmente dada, mas sim porque se mostra como o campo de jogo das decisões originárias do ser em meio à contenda entre mundo e terra. A linguagem do acontecimento apropriativo implica, com isto, a história do ser, exatamente como requisita o destino aberto para os desdobramentos dessa história. A tão conhecida e mencionada *Virada (Kehre)* do pensamento heideggeriano vive da força desta articulação e não é senão virada em direção a uma tal linguagem.

O termo "acontecimento apropriativo" emerge do interior da obra de Heidegger. Ele esse apresenta fundamentalmente "o acontecimento da apropriação de si mesmo por parte do homem enquanto Dasein". Esse acontecimento implica uma transformação radical no homem, uma mudança de uma concepção do homem enquanto ente simplesmente dado para a sua elevação enquanto Dasein. Pois justamente essa transformação é descrita, por exemplo, na parte final da já referida e citada preleção de 1929/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik (Welt - Einsamkeit - Endlichkeit)*, através da expressão "acontecimento fundamental" (*Grundgeschehen*).

## 2.2 QUAL O SENTIDO DE "A LINGUAGEM FALA"?

Em *A caminho da linguagem*, obra que reúne seminários e conferências a respeito do tema, da discussão sobre a origem e a essência da linguagem, bem como a ligação da linguagem com a poesia. Em todos esses textos, Heidegger não normatiza a linguagem. "Não temos aqui nenhuma pretensão de apresentar uma nova concepção da linguagem" (CL, p. 26). Diferentemente do trato heideggeriano, Platão e Santo Agostinho discutem ou apresentam definições sobre como enquadrar a origem da linguagem em uma vertente do pensamento: Platão em seu diálogo *Crátilo* introduz a controvérsia *physis-nomos* ou *physis-thesis*. Nele, Crátilo defende: "cada coisa tem por natureza um nome apropriado, e que não se trata da denominação que alguns homens convencionaram dar-lhes" (Crat., 383a), já Hermógenes, ao contrário, considera os nomes das coisas como estabelecidos por convenção humana. Já na última década do século IV, Santo Agostinho assenta a

origem da linguagem na função designativa a partir dos pressupostos estabelecidos nas *Confissões*: 1) cada palavra "possui um significado"; 2) todas as palavras são nomes, isto é, são sucedâneos de objetos; 3) o significado de uma palavra é o objeto do qual é um sucedâneo; 4) a conexão entre as palavras (nomes) e seus significados (referentes) se estabelece por uma definição ostensiva, que determina uma associação mental entre palavra e objeto; 5) as sentenças são combinações de nomes. Já as consequências daí retiradas são as seguintes: 6) a única função da linguagem é representar a realidade: as palavras referem; as sentenças descrevem; 7) a criança só é capaz de estabelecer a associação entre uma palavra e um objeto por meio do pensamento, o que deve possuir de antemão uma linguagem privada, para que possa aprender a pública.

Tanto a dualidade platônica, quanto o dualismo maniqueísta e fisiológico agostiniano na consideração da linguagem, são consequências de suas estruturações do pensar internas às respectivas filosofias. Platão não pode sustentar a tese de Hermógenes, pois se a linguagem é convencionada pelos homens, o mundo das ideais ficaria enfraquecido em sua vigência sobre o mundo fenomênico. Em Santo Agostinho, por outro lado, a função da linguagem designativa, ostensiva<sup>31</sup>, é meramente externa, como dito, representativa da realidade. A tese agostiniana sustenta implicitamente que a *linguagem pública* e externa está atrelada, ou é dependente, incondicionalmente, de uma anterior *linguagem privada* baseada no pensamento que, em santo Agostinho não é senão produto puro do que anima os corpos: a *alma* - o reduto implícito no texto agostiniano que faz da linguagem produto divino.

Em *A linguagem*, conferência inédita de 1950, texto de abertura da obra *A caminho da linguagem*, exclusiva sobre o tema, Heidegger não trata de nada externo à linguagem, a saber: convenção humana por conta de suposto fisiologismo; criação da natureza entregue ao homem ausentado qualquer convencionalismo; origem divina da linguagem, posto que se o pensamento é alicerçado na alma, esta é a ligação autêntica do homem com a divindade. O pressuposto heideggeriano é de que origem e essência da linguagem são *internas* à própria linguagem.

---

<sup>31</sup> *Linguagem Ostensiva*. Etimologicamente: "própria para mostrar"; após a designação, a linguagem é sustentada pelo "isto" indicativo que presentifica pela linguagem objeto nomeado.

A linguagem *fala*. Isso significa primeiro e antes de mais nada: *A linguagem fala*. A linguagem? Não o homem? O que a frase nos acena agora não será ainda mais provocador? Queremos negar o homem enquanto ser dotado de fala? De modo algum. Não negamos isso como também não negamos a possibilidade de subordinar os fenômenos da linguagem à rubrica "expressão". Perguntamos então: em que medida fala o homem? Perguntamos: o que é falar? (CL, p. 15).

O que Heidegger quer dizer com a *linguagem é dada*? Ou, então, com a linguagem *fala*? Ou, ainda, com a *linguagem fala*? Heidegger possui uma obra primeira, baseada na estruturação hermenêutico-fenomenológica da linguagem do tratado *Ser e tempo* e outra que se insere na busca pela origem e pela essência da linguagem atreladas, *sempre*, à poesia, não só, mas principalmente de Hölderlin. Heidegger possui uma forma específica para designar a poesia em seu sentido amplo, *Dichtung*, palavra alemã que se origina de *dichten*, cujo significado corresponde a "criar, juntar, concentrar, colher", adquirindo assim uma conotação muito mais abrangente do que *Poesie*. Com esta definição, Heidegger sugere ser a linguagem criativa, aquela que nomeia as coisas pela primeira vez, *Dichtung*, contrariando a noção de linguagem como instrumento de comunicação daquilo que já se encontra descoberto, formulação que se aproximaria da concepção agostiniana de linguagem.

Certo é, e isto é o cerne da tese desta dissertação, que a *Kehre* heideggeriana não pode mais ser vista tendo por ponto fulcral a *técnica*, mas sim na *linguagem*: a primeira permeia a passagem da década de 1920, tendo *Ser e tempo* como a obra que contém o pensamento do primeiro Heidegger, para o início da de 1930. Contudo, a segunda abarca o mesmo período perdurando, solidificando-se e enraizando-se em sua filosofia até desembocar no ponto de maior elaboração do pensar a linguagem a partir da poesia na maturada década de 1950. O sentido da linguagem deve ser buscada na forma originária de sua expressão: a poesia. Ao analisar a poesia "Uma tarde de inverno"<sup>32</sup>, de Georg Trakl, Heidegger diz sobre o *falar* da linguagem:

---

<sup>32</sup> "Uma tarde de inverno", de Georg Trakl: "Na janela a neve cai,/Prolongado soa o sino da tarde,/Para muitos a mesa está posta/E a casa bem servida./Alguns viandantes da errância/Chegam até a porta por veredas escuras./Da seiva fria da terra/Surge dourada a árvore dos dons./O viandante chega quieto;/A dor petrificou a soleira./Aí brilha em pura claridade/Pão e vinho sobre a mesa."

*Na janela a neve cai Prolongado soa o sino da tarde*

Essa fala nomeia a neve, que à tarde, no final do dia, enquanto soa o sino vespertino, atinge silenciosa a janela. No cair dos flocos de neve, tudo o que perdura perdura de maneira prolongada. Por isso, soa prolongado o sino da tarde, o sino que diariamente bate o rigor do tempo limitado. Essa fala nomeia o tempo de uma tarde de inverno. O que é esse nomear? Será apenas atribuir palavras de uma língua aos objetos e processos conhecidos e representáveis como neve, sino, janela, cair, tocar? Não. Nomear não é distribuir títulos, não é atribuir palavras. Nomear é evocar para a palavra. Nomear evoca. Nomear aproxima o que se evoca. Mas essa aproximação não cria o que se evoca no intuito de firmá-lo e submetê-lo ao âmbito imediato das coisas vigentes. A evocação convoca. Desse modo, traz para uma proximidade a vigência do que antes não havia sido convocado. Convocando, a evocação já provocou o que se evoca. Provocou em que sentido? No sentido da distância onde o evocado se recolhe como ausência. Provocar é evocar uma proximidade. Mas evocar é retirar o que se evoca da distância que o resguarda quando é evocado. Evocar é sempre provocar e invocar, provocar a vigência e invocar a ausência. O cair da neve, o soar do sino da tarde nos falam aqui e agora no poema. Eles existem numa evocação. Eles não vigoram, porém, como o que está aqui e agora nessa sala. Que vigência é mais elevada, essa do que está aqui e agora diante de nós ou aquela do que se evoca?

O nomear da linguagem é sempre um deixar mostrar-se do que aparece ou desaparece, do que vem ou não vem à presença e à aparência no dizer que mostra e indica. Como evocação, a linguagem fala na medida em que abarca toda a dimensão do que se apresenta e, a partir daí, deixa que algo se apresente ao aparecer ou desaparecer na clareira historial do ser. Do mesmo modo, escuta-se a linguagem quando se deixa que diga o seu ser evocador e revelador.

Escutar a linguagem em seu caráter evocador mais próprio é sempre um deixar-se dizer, um deixar-se perpassar pelo poder revelador e silencioso da linguagem, pois só então será possível um dizer significativo, um falar que mostre e que não apenas reproduza e passe adiante o que já sempre se disse. Este é o sentido essencial de "a linguagem fala". Ela deixa-se dizer e mostra a essencialidade do seu ente propalador, ou seja, humaniza o homem em seu caráter de Dasein que se constitui na possibilidade de reverenciar o silêncio e saber cessá-lo em nome de algo valioso, diverso por completo do banal cotidiano.

### 2.3 LINGUAGEM POÉTICA COMO ESSÊNCIA DO DASEIN

Ao analisar o trabalho de Heidegger para por o homem novamente "a caminho da linguagem", deve-se buscar entender qual o caminho, direção ou sentido o próprio Heidegger deseja dar para o seu pensar. Para isso, visualize-se o

que vai expresso na epígrafe para a edição de sua *Gesamtausgabe*, palavra alemã composta que significa "edição integral", "edição reunida" ou, simplesmente, "obra completa". A epígrafe escolhida por ele diz: "*Wege - nicht Werke!*", ou seja, "*Caminhos - não obras!*". Disto, escreve Kirchner:

Heidegger, sem dúvida, é um pensador do século XX que aprendeu a apreender e, sobretudo, a compreender e interpretar as obras dos grandes pensadores e poetas. Soube compreender e interpretar o que nelas havia sido omitido, o que nelas havia ficado encoberto e, também, o que nelas havia sido esquecido. É dessa percepção que nasce sua preocupação pela *questão pelo sentido do ser* e é nessa questão essencial e fundamental que se encontra a orientação do caminhar heideggeriano. De fato, ele entrevê e vislumbra a essência nem sempre evidente e manifesta em certas obras. Entre as numerosas obras com que se ocupa Heidegger, está incontestavelmente a de Hölderlin. As obras de Heidegger são então a trajetória percorrida numa experiência vital e necessária (*Erfahrung*), a experiência do pensamento, realizando nisso e com isso a tarefa da própria filosofia (KIRCHNER, 2009, p. 13).

É a linguagem poética que ultrapassa o postulado da linguagem embasada na técnica e na lógica e que Heidegger aborda em conferências e seminários como: *A questão da técnica; Ciência e pensamento do sentido; Serenidade; Construir, habitar, pensar* e, principalmente, toda a obra *A caminho da linguagem*. Heidegger estabelece uma premissa que é fundamental para o entendimento da relação entre poesia e linguagem dentro da filosofia, ou seja, o pensamento a partir da poesia: "O diálogo do pensamento com a poesia é demorado. Trata-se de um diálogo que mal acabou de começar" (CL, p. 28). "O diálogo do pensamento com a poesia é demorado...", a saber: de-morar, a partir de agora, dentro da filosofia heideggeriana o pensamento *habita a morada poética*. E o que pretende Heidegger mostrar com a introdução da poesia no contexto filosófico? A perda do vigor humano, ou, mais exatamente, a perda o vigor do "tornar-se homem", pois "ao perder o seu vigor, o homem tal como considerado até hoje decai, isto é, se des-vigora" (CL, p. 36). *Desvigor, enfraquecimento* e fuga, dessa forma o homem atual viveria envolto em um pessimismo científico herdado diretamente da prática duradoura do pensamento filosófico metafísico e já exaustivamente anunciado a partir da impossibilidade de tudo conhecer por intermédio da razão por Kant em sua *Crítica da razão pura*.

Desta forma, a partir do entrave racional para a conquista do pleno conhecimento é que se pode tornar possível a liberação do homem em relação ao julgo da metafísica e de seus resultados, buscando outras veredas em caminho da

poesia e busquem aí o exercício de seu pensamento e da linguagem. A propósito, a filosofia de Heidegger está profundamente marcada pela relação entre poesia e pensamento:

o intercurso dialógico com a filosofia em Heidegger não se dá com a ciência, mas com a poesia. Quando lemos *Was heisst Denken?* [O que significa pensar?], deparamos com a afirmação de que "a ciência não pensa". E em outro trecho da *Primeira Preleção*, invocando a figura de *Mnemosyne* após ter declarado que há um abismo entre a ciência e o pensar, Heidegger apóia-se em Hölderlin para descerrar o segredo do pensamento, como um aceno de uma lembrança a recuperar. O *Denken* [o pensar], nesse caso, se converteria num *Andenken* [lembrança]. O que foge ao pensamento, e que jamais poderíamos encontrar na ciência, e que é a lembrança, aflora no poeta (na poesia), e aponta para aquilo que o pensamento deve visar. Então a lembrança, como o pensável [*das Andenken an das zu-Denkend*] é a "fonte fundamental do poeta" (NUNES, 1999, p. 19).

Consoante ao que se apresenta acima pode-se ressaltar um comentário de Rorty apresentado por Capistrano (2007) acerca da afinidade, bastante clara em Heidegger, entre o filósofo e o poeta: Heidegger se afasta do cientista e se aproxima do poeta. O pensador filosófico é a única figura que está no mesmo nível que o poeta. Os feitos dos grandes pensadores têm tão pouco a ver, seja com a física, a matemática ou a arte de governar, quanto os empreendimentos dos grandes poetas (RORTY *apud* CAPISTRANO, 2007, p.

88). É para os grandes poetas que o olhar contemplativo de Heidegger se volta: Trakl, Goethe, Mörike, Stephan George, Novalis, e seu *Lieblingsdichter* -poeta favorito - Friedrich Hölderlin. Esses poetas seguem o pressuposto de uma compreensão heideggeriana acerca da essência do poeta: "todo grande poeta só é poeta de uma única poesia. A grandeza de um poeta se mede pela intensidade com que está entregue a essa única poesia a ponto de nela sustentar inteiramente o seu dizer poético" (CL, p. 27).

Heidegger, ao analisar a obra hölderliniana constata o potencial para a experimentação e o desvelamento do ser, pois, como se depreende de seus versos, o poeta não se deixou aprisionar pelas correntes da metafísica clássica. Ao invés, o que se nota é, conforme discutido por Gondim e Rodrigues (2010), a vida e a poesia de Hölderlin se entrelaçaram de tal modo que formaram um amálgama indissociável e seu pensamento repousou demoradamente sobre o ser. Como estes ressaltam ainda, o poeta escolhido por Heidegger como o maior dentre todos os outros celebrou a natureza, as aves, o céu, o homem e Deus, constituindo um

manancial de água viva no qual o filósofo alemão se embestia para expressão do pensamento.

Em seus escritos, "o poeta dos poetas", como diz Heidegger (*apud* WERLE, 1998, p. 97), reflete a essência da poesia. Sua voz é como a de um mensageiro que tenta lembrar aos homens o tempo todo de que a sua morada neste mundo deve ser "poética" e de que não se esqueçam de seu Ser e de sua origem divina.

Hölderlin [...] não é alguém que somente faz poesia e junto a isso teoriza sobre a arte poética, mas alguém que poetiza a própria poesia. Em sua obra vemos a poesia colocada em questão enquanto tal. Em seu labor poético, se anuncia o mais essencial da essência da poesia, "aquilo que nos obriga a uma decisão, se e como tomarmos no seriamente a poesia, se e como portamos os pressupostos para permanecermos em seu campo de força" (HWD, p.34). Hölderlin estaria colocado numa dimensão histórica para o destino do pensamento e do povo ocidental, e ali responderia com a sua poesia aos anseios do destino historial de um povo. A partir do centro da existência humana, ele captaria a essência da poesia e, projetando, a transmitiria para o povo (WERLE, 1998, p. 97).

A respeito desse caráter essencial da poesia no contexto do pensamento heideggeriano, Vilarouca (2009) tece um interessante comentário destacando a poesia como detentora de uma linguagem fundante do Ser e um dos meios para fazer com que a verdade do ser aconteça e o que foi olvidado venha à tona. A autora baseia sua assertiva em palavras do próprio Heidegger: "o dizer do poeta é fundação [...] no sentido que ele se assenta e se firma sobre a base do ser-áí do homem" (HEIDEGGER *apud* VILAROUCA, 2009, p. 3). Kirchner (2009), sobre a conferência *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* -Hölderlin e a Essência da Poesia - diz que o empreendimento heideggeriano do pensar de forma reflexiva e interpretativa seria a intrínseca relação entre o poeta e o seu labor existencial. De fato, o poeta se norteia pelo caminho que o levará ao desvelamento de seu ser e tem diante de si uma missão puramente existencial, isto é, "ser poeta para poder-ser ou existir" (KIRCHNER, 2009, p. 29). Conforme ressalta ainda Kirchner, citando trechos da supradita conferência, Heidegger elegeu cinco sentenças norteadoras e extraídas de cartas e poemas de Hölderlin:

1. Fazer poesia: "Esta tarefa, dentre todas a mais inocente";
2. "Para este fim foi dado ao homem o mais perigoso dos bens: a linguagem, para que dê testemunho de quem ele é";
3. "Muitas coisas tem experimentado o homem; a muitas coisas celestiais já nomeou desde que somos palavra-em-diálogo e podemos ouvir-nos uns aos outros";
4. "Colocam os poetas o fundamento do permanente";
5. "Cheio de méritos está o homem; não, porém, pelos méritos, mas pela poesia o homem faz desta terra sua morada" (KIRCHNER, 2009, p. 29-30).

Abaixo se pode vislumbrar, a título de exemplo, um pouco da poesia lírica de Hölderlin no original e em tradução nossa para o português. Neste poema, o poeta favorito de Heidegger diz que *o ser interior do mundo se mostra amiúde anuviado, oculto* e propõe um *olhar para fora*, conforme se lê no título, uma mirada para a bela natureza circundante capaz de *alegrar seus dias* e promover o desvelar de seu ser:

*Olhando para fora*

O dia aberto brilha com imagens para todos os homens,  
 Quando campos verdejantes surgem em planícies longínquas,  
 Antes que a luz do entardecer dê lugar ao crepúsculo,  
 E os reflexos de luz aliviem o barulho do dia.  
 O ser interior do mundo se mostra amiúde anuviado, oculto,  
 E as mentes das pessoas andam cheias de dúvidas e irritação,  
 Mas a esplêndida natureza alegra seus dias  
 E as negras questões da dúvida pairam a distância.

O discurso poético indica que há uma região da vida e da filosofia que a técnica, a ciência e uma concepção de filosofia baseada no positivismo e resultante da tradição metafísica não consegue propor ao homem uma reflexão que possa pensar a sua origem e dessa forma o seu fim. A "melancolia" é tematizada nos textos de Heidegger para este "fim", devendo ser entendida como uma postulação, pedido ou requerimento aos deuses por uma saudade permanente da origem, do eterno, reivindicante da origem, pois "a melancolia da alma só arde onde a alma se entrega à sua travessia pela vastidão mais vasta de sua essência viandante" (CL, p. 51) Para onde viaja a alma viandante?

Tendo por base a tese exposta por Heidegger em sua última entrevista ao jornal *Spiegel*, a qual somente um Deus pode nos salvar, a questão da metafísica que era a meta a ser superada, retorna com mais força e vigor, mas numa outra perspectiva, não mais o rigor do conceito frio e estanque, mas o calor da poético. A poesia é a fala de Deus, como está exposto em *A linguagem na poesia*. Essa fala remete o homem a um modo de ser mais silencioso, mais contemplativo e

que "mediante esse toque o chama em direção à correspondência para o qual ele ressurge para o cedo a partir do próprio" (CL, p. 67).

No contexto da obra heideggeriana, é sabido que o tema "linguagem e poesia" são explicitamente abordados e desenvolvidos *Ser e tempo* (1927) e na *Carta sobre o humanismo* (1946). Nesse meio tempo, porém, encontram-se vários textos que não deixam de lançar luz ao problema da linguagem, melhor ainda, às preocupações dele com a tematização da linguagem. A passagem para os anos trinta e o início da década de quarenta é sem dúvida uma época controvertida do pensamento de Heidegger. É necessário compreender melhor porque, naqueles anos conturbados, Heidegger passa a interessar-se, ainda mais, pelos gregos e Nietzsche, por Hölderlin e Herder.

Para tal, compare-se dois grupos de textos heideggerianos das décadas de 30 e 40. No primeiro, encontram-se *Sobre a essência do fundamento* (1929), *Que é metafísica?* (1929), *Sobre a essência da verdade* (1930), *Ser e verdade* (1933/34), *Lógica: a pergunta pela essência da linguagem* (1934), *Introdução à metafísica* (1935), *A origem da obra de arte* (1935-1936), *Schelling: "Sobre a essência da liberdade humana" (de 1809)* (1936),

*Contribuições para a filosofia (Do acontecimento apropriativo)* (1936-1938), *A metafísica da linguagem e a essência da palavra. O tratado de Herder "Sobre a origem da linguagem"* (1939), *Nietzsche: metafísica e nihilismo* (1938/39 e 1946/1948), *Nietzsche I* (1936-1939), *Nietzsche II* (1939-1946), *Parmênides* (1942/43), *Heráclito: origem do pensamento ocidental* (1943-1944). No segundo, *Interpretações da poesia de Hölderlin* (1936-1968), *Os hinos de Hölderlin "Germânia" e "O Reno"* (1934/35), *O hino de Hölderlin "Recordar"* (1941/42), *O hino de Hölderlin "O Istro"* (1942) e *Sobre Hölderlin - Viagens à Grécia*.

Marco Aurélio Werle é o interprete que talvez melhor tem acompanhado e desenvolvido as interpretações heideggerianas sobre a poesia de Hölderlin. Trata-se de um dos resultados concretos da edição da obra completa, uma vez que o autor teve acesso aos volumes contendo as preleções que Heidegger deu a respeito da obra de Hölderlin entre os anos de 1934 e 1942. Como resultado desses anos de interpretação da obra hölderliniana, foram publicados 5 volumes. Convém visualizar o segundo grupo de textos mencionados de maneira detida. Se se prestar atenção, segundo os volumes da obra completa já publicados, nota-se que há uma série deles dedicados à interpretação da poesia de Hölderlin:

- Vol. 4: *Interpretações da poesia de Hölderlin* [1936-1968]. Edições: 1. ed. de 1944; 2. ed. de 1951; 3. ed. de 1963; 4. ed. de 1971. É neste volume que se encontra a conferência *Hölderlin e a essência da poesia*;
- Vol. 39: *Os hinos de Hölderlin "Germânia" e "O Reno"* [1934/35]. 1. ed. de 1989;
- Vol. 52: *O hino de Hölderlin "Recordar"* [1941/42]. 1 ed. de 1992;
- Vol. 53: *O hino de Hölderlin "O Istro"* [1942]. 2. ed. de 1993;
- Vol. 75: *Sobre Hölderlin - Viagens à Grécia*. 1 ed. de 2000.

Entretanto, para falar da conferência *Hölderlin e a essência da poesia*, pronunciada em Roma em 2 de abril de 1936 e publicada pela primeira vez em 1944, é de bom alvitre perguntar novamente: quem é, neste período e contexto, isto é, nas décadas de 30 e 40, Heidegger? E, principalmente, quem é, para Heidegger, o poeta Hölderlin? Para Heidegger, *Hölderlin é o poeta dos poetas!*

A esta altura deveríamos também perguntar: na ou para a interpretação heideggeriana de Hölderlin, o que significa poesia? Na base da compreensão de Heidegger, "poesia" diz respeito à literatura, mas certamente muito mais que isso. Está em jogo a ideia de que na língua está presente o espírito de uma nação. Ou seja, em Hölderlin, Heidegger encontra tematizado e manifesto o espírito e o destino do povo alemão e da humanidade em sua experiência mais fundamental.

Em as muitas considerações e ponderações do pensador, há uma questão principal levada em consideração e comentada por ele: "*Quem é o homem?*" Heidegger diz que "é um ser que precisa dar testemunho de quem é". E, mais adiante, a afirmativa: "Assim, a palavra é um bem do homem". Contudo, em que sentido e até que ponto é a palavra "o mais perigoso dos bens?" A palavra é o perigo dos perigos porque ela precisamente começa por criar a possibilidade mesma do próprio perigo. Em virtude da palavra, o homem fica exposto ao campo do aberto que, enquanto ente, o assedia e ilumina em sua realidade mais verdadeira e, enquanto não-ente, pode enganá-lo e iludi-lo. É pois a palavra que começa por criar nesse campo aberto as ameaças contra o ser, e os erros ou equívocos contra o ser. Entretanto, a palavra não é somente o perigo dos perigos, mas também abriga em si mesma e contra si mesma, por necessidade, um crescente e perturbável perigo. A tarefa própria da palavra, por ser tal, consiste em tornar patente e manifesto, pela obra, o ente e, assim, guardá-lo, abrigando-o em sua verdade. Na e pela palavra

pode ser dito o mais puro e o mais oculto dos sentimentos humanos, como também e igualmente o mais confuso e o mais vulgar.

Assim, o homem não deve nem pode abdicar da tarefa primeira que é vir a ser quem ele propriamente é a cada nova possibilidade, isto é, a todo novo instante que se apresenta gratuitamente em sua existência.

O maior desafio que fica para cada ente é pensar o sentido do poético e do fazer poético segundo seu sentido existencial enquanto realização humana própria e apropriadora. Nesse sentido, deveria o ente melhor auscultar e tornarse mais sensível pelo que vem expresso em poemas como os de Friedrich Hölderlin, aos quais Heidegger, enquanto pensador, interpreta e busca compreender mantendo os pés fincados no apuro hermenêutico. Enfim, realização apropriadora do Dasein sempre diz respeito a modos reais e concretos ao ser perpassado pelo sentido do ser, isto é, pelo modo como o Dasein transcende a todo instante sua condição finita de ente. Assim, toda e qualquer possibilidade de realização do humano deveria ser vista e compreendida, ontologicamente falando, como modo de realização poética.

Relembrando o primeiro capítulo desta dissertação, onticamente, o Dasein toca o encontrar-se, mas perde-se por conta desta limitação; ontologicamente, o ser em geral é inapreensível e completamente desconhecido do Dasein, pois o Dasein pode somente tentar chegar ao ser em geral por intermédio da linguagem metafísica reconhecida no conceito de existência. Tal estrutura não é uniforme, tampouco unívoca, o que faz da "essência" do Dasein, ou seja, sua existência aliada da linguagem, sua forma e modo de velar-se e desvelar-se no mundo, levando à essencialização do homem, a busca constante pela *fuga* da decadência que lhe é inerente. Neste processo, óbvio, retoma-se a *angústia*, não como o algo malfazejo consistente com a derrocada do Dasein frente ao ente que ele próprio é, mas é exatamente a palavra *ambiente*, ou mundo, "fundamental" para a compreensão da constituição do Dasein, caracterizada por não comportar a criação de um "fundamento" sob a forma da metafísica. Não há formação linguístico-conceitual que abarque sua definição. *É a partir da linguagem, principalmente a linguagem poética, que o Dasein pode compreender-se a si mesmo na mediação com o mundo e sem intermediação metafísicas.*

## CONSIDERAÇÕES CONCLUSIVAS

A existência do homem no mundo é garantida exatamente por ser, este ser, homem, ente jogado, lançado no mundo, independentemente de sua escolha por tomar ou não sua própria existência entre as mãos, mas retomando, mesmo que inconscientemente, a todo instante, a essencialização de seu ser homem na *linguagem*, expressando-se pela fala ou em silêncio absoluto. Esta dissertação mostrou as bases da consideração heideggeriana a respeito da linguagem, tanto no tratado *Ser e tempo* a partir de termos e temas caros ao pensamento do autor desenvolvidos na década de 1920, quanto da presença central da linguagem no momento da *Kehre* e imediatamente posterior (décadas de 1930-40), marcada pela guinada dos pressupostos e do enfoque metodológico, mantendo o lugar privilegiado da hermenêutica, mas abandonando a terminologia fenomenológica ao analisar a culminância da linguagem, e da poesia, em trabalhos exclusivos sobre o tema, principalmente na década de 1950.

O homem tem única e simplesmente em seu poder seu futuro, o qual pode findar-se agora e *neste instante*: esta é a marca de sua finitude. Como visto ao longo deste trabalho, o Dasein é o ente diverso de todos os outros: o ser chama-o para guardá-lo auscultado pelo ser mesmo deste ente. Este já não pode conceber-se mais mero ente. O ente em que se constitui o Dasein tem por modo de ser a existência, e esta garante-lhe o destino, o qual lhe é duplamente concedido e escolhido. O ser é entregue ao ente na pré-condicionalidade do *cuidado*. Há sempre a possibilidade do ser e do não-ser, da conquista de si e da perda, mas a ciência da finitude o difere da pedra, da árvore e dos outros animais, ao mesmo tempo que o aproxima de seus iguais: o Dasein concebido em sua existência reflete os diversos modos de seu ser e de seu aparecer, sendo a chegada a sua facticidade e destino a concretização de sua essência, a saber, a linguagem.

Por isso pode-se interpretar o pensamento de Heidegger ao dizer ser a frase "a linguagem fala" norteadora de sua reflexão no início da conferência *A linguagem* (1950), texto que marca sua fase madura no que se refere ao tema da linguagem. Heidegger não quer negar o fato de que o homem fala, mas sim apresentar a essencialidade originária da linguagem não mais reconhecida como apenas uma das esferas que conformam o homem, ou mesmo de uma simples apreensão do mundo exterior, e sim agora tida por cerne da constituição mesma do

humano e determinadora da destinação do homem garantida por sua história. "Para que a história seja possível, foi dada ao homem a linguagem. Ela é um bem para o homem". A linguagem é criada e desenvolvida necessariamente. Dentro de uma obra eminentemente ateuista como a de Heidegger não se pode conceber a forma verbal "dada" como ato da bonomia divina direcionada e entregue aos homens. A linguagem *dada* deve ser compreendida como desenvolvida e entregue do homem (fisiológico-existencial) para o Homem (antropológico-histórico).

Se em *Ser e tempo* as definições de linguagem apresentam características próprias da fenomenologia husserliana incorporada por Heidegger à sua hermenêutica e tais definições são base e esteio para os seminários e conferências intermediários (décadas de 1930-40) e da maturidade (década de 1950 principalmente os compilados em *A caminho da linguagem*), fornecendo o aparato para o ultrapassamento da metafísica, a hipótese desta dissertação não somente foi confirmada por estabelecer na linguagem o centro da *Kehre*, do movimento de *Virada* do pensamento heideggeriano, como também a hipótese lançou luz sobre uma nova tese: o ultrapassamento da metafísica é conseguido por intermédio da linguagem, mais estritamente da linguagem poética, a qual garante a experiência global do ser humano baseada em uma dimensão fundamental e original da linguagem revelada pela poesia, principalmente de Hölderlin, considerado "o poeta dos poetas" por Heidegger.

Observou-se que a preocupação de Heidegger com a linguagem é muito anterior à década de 1950. O próprio tratado *Ser e tempo*, que por muito foi tido como destituído da discussão acerca da linguagem apresenta as bases do que será desenvolvido posteriormente como busca da origem e da essência da linguagem. A linguagem para Heidegger só é possível no mundo contemporâneo, pautado na técnica e na ciência intermediada por um pensar a linguagem do estranhamento, por reconhecer que o pensamento do homem ocidental calculador e sua linguagem própria, cotidiana e imediatamente compreensível não fazem outra coisa senão arraigar no *Dasein* o

"esquecimento do esquecimento do ser". Somente um pensamento diverso, fundado numa diversificada linguagem, pode aclarar a indigência deste *Dasein* ausente de seu lar, de seu pensamento e de sua linguagem. A essência da linguagem e o pensamento poético-meditativo são intrinsecamente estranhos ao pensar medido, lógico e calculador; buscam experimentar e acolher a

singularidade do *acontecimento apropriativo (Ereignis)*. "O diálogo do pensamento com a poesia é demorado...", a saber: de-morar, a partir de agora, dentro da filosofia heideggeriana, é restituir o pensamento ao *habitar da morada poética*. O Dasein em toda sua essência foi reconstruído pela linguagem.

## REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Paulo Afonso de. "Nada, angústia e morte em *Ser e tempo*, de Martin Heidegger". In: *Revista ética e Filosofia Política: Revista do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora*. Vol. 10, n. 2, Dez. 2007.

BECKENKAMP, Joãozinho. "Kant e a hermenêutica moderna". *Revista Kriterion*, vol. 51, no. 121. Belo Horizonte: jun. 2010. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0100-512X2010000100014>>.

CAPISTRANO, Pablo. *Heidegger, poesia e nostalgia*. "Vivência", n 30, 2006, p. 87-96.

CASANOVA, Marco. A linguagem do acontecimento apropriativo. *Nat. hum.* São Paulo, v. 4, n. 2, dez. 2002. Disponível em <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S151724302002002000003&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S151724302002002000003&lng=pt&nrm=iso)>.

DUBOIS, Christian. *Heidegger: Introdução a uma leitura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. "Nietzsche: fim da metafísica e os pós-modernos". In: IMAGUIRE, George. (Org.) *Metafísica contemporânea*. Rio de Janeiro: Vozes, 2007. GADAMER, H-G. *Verdade em método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998. HAMLIN, Cynthia Lins. *A hermenêutica romântica de Wilhelm Dilthey*. Recife: UFPE, 1999.

HEIDEGGER, Martin. Sobre o "Humanismo". In: *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein. (Coleção "Os pensadores"). São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. *Que é Metafísica?* (Coleção "Os pensadores"). São Paulo: Abril Cultural, 1979.

\_\_\_\_\_. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA 61. Frankfurt: M, Klostermann, 1998.

\_\_\_\_\_. *A caminho da linguagem*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, Vozes; Bragança Paulista, sr: Editora Universitária São Francisco, 2003.

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Tradução revisada e apresentação de Mareia Sá Cavalcante Schuback; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

\_\_\_\_\_. *Da essência da verdade*. In: HEIDEGGER, Martin. *Ser e verdade*. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora universitária São Francisco, 2007.

\_\_\_\_\_. *Ensaios e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

KIRCHNER, Renato. A caminho do pensamento e da poesia. In: *Theoria - Revista Eletrônica de Filosofia*. Ed. 01, 2009. Disponível em: <[http://www.theoria.com.br/edição0109/A Caminho do Pensamento e da Poesia.pdf](http://www.theoria.com.br/edição0109/A_Caminho_do_Pensamento_e_da_Poesia.pdf)>.

\_\_\_\_\_. A caminho do pensamento e da poesia. In: *Theoria – Revista Eletrônica de Filosofia*. Ed. 01, 2009. Disponível em: <[http://www.theoria.com.br/edição0109/A Caminho do Pensamento e da Poesia.pdf](http://www.theoria.com.br/edição0109/A_Caminho_do_Pensamento_e_da_Poesia.pdf)>.

NUNES, Benedito; CAMPOS, Maria José (Org.). *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

\_\_\_\_\_. *Heidegger & Ser e tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

PLATÃO. *Sofista*. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1972.

PEREIRA, Newton Gomes. "O ser da política e a política do ser: o confronto entre Hannah Arendt e Martin Heidegger em *Ser e tempo*". 2008. 141 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

RIBEIRO, Caroline Vasconcelos. "Heidegger e o legado pré-socrático: o passado como 'algo' que guarda e aguarda um sentido". In: *POLITEIA: Hist.e Soc.*, Vitória da Conquista, v. 3, n. 1, p. 189-209, 2003.

SANTOS, Eder Soares. W. Winnicott e Heidegger: a teoria do amadurecimento pessoal e a acontecência humana. Orientador: Zeljko Loparic. Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP : [s. n.], 2006

"Winnicott e Heidegger: indicações para um estudo sobre a teoria do amadurecimento pessoal e a acontecência humana". In: *Natureza Humana* 9(1): 29-49, jan.-jun., 2007. STEIN, Enildo. *Seis estudos sobre Ser e tempo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

VATTIMO, Gianni. "o nazismo e o 'erro' filosófico de Heidegger". Entrevista. In: *Revista UNISINOS on-line: Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. n. 187, 3 de Julho de 2006, pp. 4-7. São Leopoldo, RS.

VILAROUCA, Cláudia Grijó. Pessoa/Bernardo Soares e Heidegger: poesia e pensamento contra a decadência. *Revista Desassossego*. Dossiê. n. 2. dez. de 2009. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/dlcv/revistas/desassossego/edicao/02/edicao.php>>.

WERLE, Marco Aurélio. *Do pensamento à poesia: Heidegger e Hölderlin*. In: *Philosophos - Revista de Filosofia*. v. 3, n. 2. Pág. 97-112. jul/dez de 1998.

\_\_\_\_\_. *Poesia pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: Editora da Unesp, 2005.