



DISCURSO, ESCUTA E SILÊNCIO EM “SER E TEMPO”

Speech, listening and silence in “Being and Time”

Robson Costa Cordeiro
UFPB

Resumo: Em “Ser e Tempo”, o discurso não significa originariamente a mera enunciação de frases e enunciados, referindo-se, antes, ao vir à presença daquilo que subitamente se impõe com a força, a surpresa e a novidade do movimento criador e inaugurador de realidade. Este súbito impor-se exige a escuta, que Heidegger considera não a partir das determinações científicas da fisiologia ou da psicologia. A escuta não é um fenômeno da audição, mas sim ontológico, constituindo a essência da linguagem. Isso porque a linguagem antes de ser um dizer é um ouvir, de modo que só pode dizer algo quem pode ouvir, quem é “todo ouvidos”. Ouvir é corresponder ao apelo da fala do ser, que fala como aceno, como provocação, como aquilo que repercute silencioso no que foi dito. O silêncio não diz respeito ao movimento de introspecção, de ausculta da interioridade, mas sim ao abrir-se para o ser que cala em todo dizer. Nessa abertura, o silêncio do ser fala, ou melhor, o ser fala como silêncio.

Palavras-chave: Heidegger, linguagem, discurso, escuta, silêncio.

Abstract: In “Being and Time”, discourse does not originally mean the mere enunciation of sentences and statements, but rather refers to the presence of what suddenly imposes itself with the force, the surprise and the novelty of the creative movement and inaugurator of reality. This sudden imposition requires listening, which Heidegger considers not from the scientific determinations of physiology or psychology. The listening is not a phenomenon of hearing, but ontological, constituting the essence of language. That's because the language before being a saying is a listening, so that can only say something who can hear, who is “all ears”. To listen is to respond to the call of the speech of being, which speaks as a nod, as a provocation, as that which reverberates silently in what has been said. The silence does not concern the movement of introspection, of the auscultation of interiority, but rather of opening itself to the being that is silent in every saying. In this opening, the silence of the being speaks, or rather, the being speaks as silence.

Keywords: Heidegger, language, speech, listening, silence.

É só por isso que *Ser e Tempo* (§ 34) inclui uma indicação sobre a dimensão Essencial da linguagem e toca na questão simples do modo de ser, em que a linguagem, cada vez, ‘se essencializa’, como linguagem (HEIDEGGER, “Sobre o Humanismo”).

No § 28 de *Ser e Tempo*, em que começa a fazer a análise da estrutura do ser-em (*In- Sein*), Heidegger desdobra a constituição existencial do *da* do *Dasein* em disposição, compreensão, interpretação e discurso, sendo o discurso desdobrado em escuta e silêncio, que são tratados no § 34, intitulado “*Dasein* e discurso. A linguagem”. Os existenciais fundamentais que constituem a essência do *da* são a disposição (*Befindlichkeit*) e a compreensão (*Verstehen*), que integram a abertura do *Dasein*. Muito teria que se falar sobre cada um desses existenciais para tentar diferenciar o que Heidegger propõe com eles do senso comum. Como isso aqui não será possível, vamos procurar concentrar a nossa atenção nas considerações feitas por Heidegger sobre o discurso (*Rede*), a escuta

(*Hören*) e o silêncio (*Schweigen*) no § 34, com o intuito de verificar em que medida elas nos abrem o acesso às reflexões sobre o *logos* e a poesia.

Parece acertado dizer que em *Ser e Tempo* a poesia não é particularmente fundamental para a interpretação que o *Dasein* faz de si mesmo — sendo colocada ao lado da psicologia filosófica, da antropologia, da ética, da “política” e da historiografia, que representariam diferentes modos de possibilidades e envios do *Dasein*¹ — embora no § 34 Heidegger afirme que “a comunicação das possibilidades existenciais da disposição, ou seja, da abertura da existência, pode-se tornar a meta explícita do discurso ‘poético’², o que parece conferir para a poesia uma certa significação dentro da analítica da existência.

Segundo Allemann, “o conceito de existência de Heidegger não possui traços derivados da psicologia do artista enquanto homem ‘criador’, como é o caso dos conceitos centrais (vida, evolução criadora) do pensamento de Dilthey e Bergson.”³ Ele ainda considera que a disposição e a compreensão enquanto modos de ser constitutivos do *Dasein*, assim como a decadência, “são indiferentes ao fenômeno do *Dasein* artístico”,⁴ acrescentando que eles não se excluem, por certo, porém tampouco vão ao encontro um do outro.

Mas, se retomarmos o que Heidegger diz no § 34, ou seja, que “a comunicação das possibilidades existenciais da disposição, ou seja, da abertura da existência, pode-se tornar a meta explícita do discurso ‘poético’”, vemos que ele destaca que o existencial e não o existenciário é o fundamental. Se no § 5 ele tinha colocado a poesia como apenas uma das possibilidades de envio do *Dasein*, perguntando em seguida “se essas interpretações se fizeram de maneira tão originariamente existencial como talvez tenham sido originariamente existenciárias?”, no mesmo § 5, na seqüência, ele diz que essas duas maneiras não precisam coincidir, embora também não se excluam, pois “uma interpretação existenciária pode exigir uma análise existencial quando se compreende a necessidade e possibilidade do conhecimento filosófico.”⁵

Não seria o caso então de a poesia vir a receber no § 34, senão a análise existencial referida no § 5, mas a indicação de sua importância para “a comunicação das possibilidades existenciais da disposição, ou seja, da abertura da existência”? É certo que no § 34 Heidegger não faz a análise da poesia e sim do discurso, da linguagem. Mas se anuncia em um parágrafo que trata da linguagem o que seria a meta explícita do discurso “poético”, não estaria já antecipando o que viria a desenvolver nos escritos posteriores, ou seja, a compreensão da poesia como sendo a essência da linguagem?

Ao dar destaque à escuta e ao silêncio na análise da linguagem no § 34 de *Ser e Tempo*, Heidegger também acaba por anunciar a importância do poético para a analítica da existência, ainda que só venha a refletir mais substancialmente sobre isso nos escritos posteriores. Se essa análise não se desdobra posteriormente nos moldes da analítica existencial de *Ser e Tempo*, parece ser porque o elemento poético, como essência da linguagem, passa a ganhar o destaque que antes não possuía, exigindo um novo modo de abordagem que será feito através do aprofundamento crescente da reflexão sobre a escuta e sobre o *logos*. Isso parece ser arriscado dizer, mas é o que vamos pressupor ao nos voltarmos para as análises feitas por Heidegger sobre Heráclito e Hölderlin. Em Heráclito a escuta é do *logos*, mas o genitivo é aí tanto objetivo quanto subjetivo, tendo em vista que o *logos* é tanto o objeto quanto o sujeito da escuta, o que mostra que ambos, desse modo, se complementam; em Hölderlin a escuta é memória fundadora, instauradora do que permanece, mas que permanece como o que sempre escapa, e o que sempre escapa são os deuses foragidos, exigindo assim sempre uma nova busca do celestial e um esforço para estabelecer uma relação originária com o divino.

¹ Cf HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. § 5, p. 43.

² Id., *Ibid.*, p. 221.

³ ALLEMANN, Beda. *Hölderlin y Heidegger*. p. 119-120.

⁴ Id., *Ibid.*, p. 120.

⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. § 5, p. 43-44.

Em *Ser e Tempo* a análise sobre a escuta ocorre nos moldes da analítica do *Dasein*, portanto, ainda sem a reflexão sobre o ser a partir de sua história como acontecimento apropriador (*Ereignis*). No § 34 Heidegger diz que o discurso “é igualmente originário à disposição e à compreensão.”⁶ A compreensibilidade, trabalhada por uma disposição, se exprime, vem à palavra como discurso. Da disposição e da compreensibilidade brotam palavras; no entanto, diz Heidegger, as palavras não são coisas dotadas de significados. É preciso refletir sobre o que isso significa, pois essa afirmação parece indicar que as palavras não seriam coisas, como uma espécie de *flatus vocis*, de emissão vocal enquanto expressão das vivências interiores do sujeito, que seriam utilizadas para se referir aos objetos externos, nomeando-lhes e dando-lhes significado. Mas se as palavras não seriam isso que parece ser o mais evidente, o que elas seriam então?

Em *O Guardador de Rebanhos* Fernando Pessoa parece expressar poeticamente algo próximo ao pensamento heideggeriano, ao dizer, como síntese do que o poema vinha até então procurando mostrar: “As cousas não tem significação: têm existência. As cousas são o único sentido oculto das cousas.”⁷ Para Heidegger é através dos fenômenos da escuta e do silêncio que se torna claro o papel do discurso para a existencialidade da existência. Existir, para ele, não é meramente um estar aí diante presente, um estar à mão, ao modo das coisas simplesmente dadas, pois essas são as coisas que originariamente não existem, tendo em vista que não podem ouvir e ater-se ao silêncio, não possuindo, portanto, linguagem. Mas não foi dito, a partir de Fernando Pessoa, que as coisas não têm significação e sim existência? Como entender agora que elas não existem? O que significa, então, existir?

Ao dizer que as coisas não têm significação e sim existência o poeta quer dizer que o sentido das coisas é a sua presença. Existir é o súbito vir à presença de um sentido, que instaura um mundo. E não há nenhum sentido oculto, por trás do vir à presença, de modo que ele pode dizer na seqüência do poema que “as cousas são o único sentido oculto das cousas.” Se o vir à presença da coisa é o seu ser, não há coisa alguma antes disso, ou seja, não há uma coisa que pré-exista ao seu vir à presença. Existência, desse modo, é o movimento do vir à presença e não o mero estar presente. Quando falamos aqui de coisas estamos nos referindo ao próprio irromper e aparecer e não a um substrato, a uma coisa oculta que pré-exista à irrupção que, assim entendida, seria uma atividade sua. A coisa, assim entendida, não é o que já está presente, mas o vir à presença que subitamente se impõe com a força, a surpresa e a novidade do movimento criador e inaugurador de realidade.

Quando diz, portanto, que as coisas não têm significação, mas sim existência, Fernando Pessoa quer dizer que a sua realidade não se encontra no sentido que nós lhes atribuímos de uma maneira supostamente subjetiva, a partir das nossas vivências ou das nossas representações racionais e conceituais. A realidade de uma coisa, segundo ele, está no impor-se de sua presença diante de nós como algo que se ergue sem nenhuma razão, sem nenhum porquê, a não ser o erguer-se mesmo aí diante, subitamente posto, irrompido. Mas quem sabe e se dá conta dessa realidade das coisas não são as próprias coisas e sim o homem, como o único ente que realmente existe porque está na possibilidade de escutar, ver, perceber o súbito brotar das coisas em sua presença. E é por estar nessa possibilidade que o homem também se encontra na possibilidade da impossibilidade de escutar e ver.

Se para Fernando Pessoa o existir das coisas consiste no súbito erguer-se de sua presença, como podemos entender o existir do *Dasein* segundo o que pensa Heidegger? Conforme já dizia Rilke em *Sonetos a Orfeu*, existir é cantar e “cantar é um outro sopro. Um sopro pelo nada. Um vibrar em deus. Um vento.”⁸ Tentando aproximar o existir do *Dasein* com isso que é dito por Rilke em seu soneto, podemos considerar que existir, para o *Dasein*, diferentemente de todos os demais entes, é poder cantar a presença gratuita das coisas, o que exige a participação no desencobrimento, a escuta, a percepção do súbito

⁶ Id., § 34, p. 219.

⁷ PESSOA, Fernando. *Ficções do Interlúdio*. p. 224.

⁸ RILKE, Rainer Maria. *Sonetos a Orfeu e Elegias de Duíno*. p. 25.

erguer-se e irromper de vida, que corre silenciosa como a vida da vida. Por isso Heidegger diz que só o *Dasein* existe, pois só ele canta, sendo o cantar um outro sopro, “um sopro pelo nada.” Esse sopro pelo nada é um vibrar em deus, o vibrar no ser para trazê-lo a palavra, deixando-o abrigar-se na morada da linguagem.

E é preciso acrescentar que abrigar o ser consiste em também abrigar o seu retiro, através da súbita percepção do retirar-se das coisas do seu estar presente, o que permite ao *Dasein*, na presença, poder dar-se conta da ausência, do nada de todo presente, de modo que a presença assim se torna presente também como o que se retira e retrai, como a vida que corre silenciosa por trás de tudo o que já se consolidou no presente. Por isso a linguagem é constitutivamente escuta e silêncio: Escuta do que está por vir no silêncio do que já se instaurou.

Como os demais entes não estão na possibilidade da escuta e do silêncio, não possuem linguagem; logo, não existem, pois não sabem da sua existência. Saber é ver, escutar, poder ater-se ao desencobrimento, ser-no-mundo e ser-para-a-morte, ou seja, ser aberto para possibilidades e também para a possibilidade do fim, o que significa dizer que o *Dasein* é o único ente que se não fizer não é, visto que nunca está pronto, sendo sempre algo por se fazer e que por isso existe propriamente, estando sempre no limiar da possibilidade da impossibilidade de não ser nada próprio, autêntico. Ele existe propriamente porque é o único ente aberto, jogado e lançado na abertura, no risco, que se arrisca mais do que os animais e as plantas porque vive por um sopro a mais, conforme diz Rilke nos *versos improvisados*.⁹ O sopro a mais é o canto, o poder cantar a passagem, a transitoriedade e finitude de tudo. Só o *Dasein* pode viver por esse sopro pelo nada, pelo vibrar em deus.

Não seria deus então uma palavra utilizada para significar o que o homem entende por infinito, ilimitado, como o ente que representaria o que é sumamente sábio e bom? Deus como expressão de uma enorme carência do homem, devido à sua mortalidade e finitude, como expressão de seu sentimento de querer ser imortal? O decisivo, para o pensamento de Heidegger e a poesia de Fernando Pessoa, é que esse sentimento, se assim o podemos chamar, embora esteja no homem, não lhe pertence, no sentido de que ele não é o seu autor, o seu sujeito. A disposição, como modo todo próprio de encontrar-se situado, é algo que o invade, dispondo-o para o encontro e desencontro com as coisas.

Deus, desse modo, não seria uma palavra do homem para significar um modo de vida por ele idealizado. Deus é um modo de ser que se instaura e vem à presença, seja como ideal de vida infinita, seja como pobreza e finitude. No encontro com esse modo de ser de vida ideal e perfeita, enquanto ideal de infinitude e imperecibilidade, há o desencontro com o sentido originário do divino como o que se eterniza no transitório, enquanto acolhimento da fuga dos deuses como exigência para uma legítima confrontação com o divino, de acordo com o que mostra Hölderlin na sua poesia. Nesse desencontro acontece a impossibilidade de escutar o divino que foge e escapa. Sem a possibilidade de escuta da fuga e da retirada do divino, a experiência de deus torna-se tão somente a visão estereotipada dos muitos, do impessoal. Portanto, sem a experiência da fuga dos deuses a escuta acontece no modo da surdez, como impossibilidade de silenciar o já sabido, conforme dizia Heráclito no fragmento 34: “Sem compreensão: ouvindo, parecem surdos, o dito lhes atesta: presentes estão ausentes.”

No § 34 de *Ser e Tempo* Heidegger afirma que “não é por acaso que dizemos que não ‘compreendemos’ quando não escutamos ‘bem’. A escuta é constitutiva do discurso”¹⁰ Quando procura desdobrar nesse § 34 a estrutura da essência da linguagem, Heidegger está compreendendo a linguagem não como proposição, enunciado, comunicação, expressão de vivências, sejam particulares ou de um povo. Portanto, quando utiliza a palavra discurso, esta palavra não tem o sentido restrito de discurso como o que é pronunciado ou comunicado, pois o discurso, muitas vezes, não se exprime em palavras.

⁹ Cf HEIDEGGER, Martin. *Para quê poetas?* p. 317-318.

¹⁰ Id., *Ser e Tempo*, p. 222.

A escuta é a abertura existencial do *Dasein* no seu modo de ser-com os outros, através da articulação em compreensões que atua nos modos de seguir, acompanhar os outros, mas também de não ouvir, resistir, contrapor-se. O não ouvir, portanto, pertence à escuta, como um modo privativo de escutar. Heidegger considera a escuta não a partir das determinações científicas da fisiologia ou da psicologia. Fisiologicamente falando, ouvir corresponde à ação do sentido da audição, que percebe a vibração de um objeto que age como estímulo físico, chegando ao ouvido através de um movimento de ondulação das partículas de ar, as chamadas ondas sonoras. O aparelho auditivo capta as ondas sonoras, que fazem o tímpano vibrar. O tímpano, por sua vez, junto com as outras partes que compõem a orelha, transforma as vibrações em impulsos nervosos que são transmitidos ao cérebro pelo nervo auditivo. A psicologia, por sua vez, distingue o ouvir do escutar, entendendo o escutar como um ouvir com atenção, como o processamento interno do que é captado pela audição.

Mas o que vem a ser isso que a psicologia chama de *atenção* e de *processamento interno*? Parece indicar a atividade de concentração e processamento do sujeito, do eu, como um voltar-se atento e concentrado para o que é captado auditivamente. Mas a atenção, perguntamos, é uma ação determinada pelo sujeito? É o sujeito quem decide ater-se ao que é dito, correspondendo, numa escuta, ao que é ouvido, passando assim da dispersão para a concentração? Mas para assim decidir ele já não precisaria ter escutado? Escutar é estar atento, concentrado? Mas o que significa estar atento? Seria o poder de fixar um único ponto, abstraindo dos demais? Ou seria o contrário: Não se fixar em nada particular para assim poder perceber o todo? Vejamos, procurando para tanto estar à escuta da escuta, para tentar corresponder à sua essência.

Um bom exemplo dessa determinação da escuta como o não fixar-se em nenhum ponto particular é a escuta psicanalítica, conforme descreve Freud no artigo *Recomendações aos Médicos que exercem Psicanálise*, escrito em 1912, em que diz o seguinte, ao falar da técnica da psicanálise: “Consiste simplesmente em não dirigir o reparo para algo específico e em manter a mesma ‘atenção uniformemente suspensa’ (como a denominei) em face de tudo o que se escuta.”¹¹ E ele prossegue dizendo que desse modo “...evitamos um perigo que é inseparável do exercício da atenção deliberada.”¹² Não fixando a atenção em um determinado ponto, os demais não serão negligenciados e o analista, desse modo, ao não efetuar a seleção do que é dito, estará aberto para a percepção da totalidade da fala.

Freud ainda diz que o analista deve procurar conter a sua capacidade consciente de prestar atenção e abandonar-se inteiramente à “memória inconsciente”, na qual residiria a autêntica escuta. O processo da análise, em Freud, consiste na decomposição dos sintomas nos seus elementos constituintes a serviço da explicação causal. Na analítica do *Dasein*, diferentemente, “não se retrocede, como fazia Freud, os sintomas aos elementos. Antes, pergunta-se por aquelas determinações que caracterizam o ser do *Dasein* com referência à sua relação com o ser de modo geral.”¹³ Por esse motivo pode-se ver que em *Ser e Tempo* é colocada uma questão que nunca tinha sido posta, pois aí não se pergunta mais pelo ente em seu ser, mas pelo sentido de ser em geral, pela abertura (*Offenbarkeit*) de ser possível.

O começo de todo esse pensamento de Heidegger vem de uma frase de Aristóteles que diz que o ser se diz de múltiplos modos. Para Heidegger essa frase foi a faísca que lhe provocou a perguntar pela unidade dos múltiplos significados de ser. A resposta a essa questão ele vai encaminhar em *Ser e Tempo*, ao indicar aquilo que irá constituir a conexão do *Dasein* com o ser, sendo essa conexão a abertura para ser (*da*). Por isso o *Dasein* é o aí-ser, pois é nele enquanto abertura que o ser acontece. Na abertura ocorre o fenômeno da escuta, como escuta da transcendência. A escuta em Freud é escuta do inconsciente. Mas o inconsciente remete para alguma transcendência, para algo fora do sujeito? O

¹¹ FREUD, Sigmund. *Recomendações aos médicos que exercem psicanálise*. p. 125.

¹² Id., *Ibid.*, p. 126.

¹³ HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. p. 146.

inconsciente não é o núcleo das vivências do sujeito que foram reprimidas, recalçadas, esquecidas, sendo assim uma expressão da sua mais profunda interioridade?

A palavra analítica, segundo Heidegger, foi utilizada pela primeira vez por Homero no segundo livro da *Odisséia* para se referir à ação de Penélope que todas as noites desfazia aquilo que tecera durante o dia, significando a palavra grega *analisein*, de acordo com isso, o desfazer de uma trama em seus componentes.¹⁴ No entanto, Heidegger vai retirar o termo analítica de Kant, que o utilizou na *Crítica da Razão Pura*, como por exemplo nos capítulos em que trata da *analítica dos conceitos*, não para analisar os conceitos ou decompô-los de acordo com o seu conteúdo, mas para decompor a faculdade do entendimento e verificar a possibilidade de conceitos a priori como sendo a tarefa própria de uma filosofia transcendental.

O objetivo de Kant, portanto, não é a decomposição dos conceitos em seus elementos, mas a sua recondução à unidade (síntese) do entendimento, como sendo a atividade propriamente transcendental, isto é, ontológica, procurando assim identificar a unidade originária da capacidade de compreensão. Embora utilize a palavra analítica em um sentido diferente desse utilizado por Kant, Heidegger, na analítica do *Dasein* realizada em *Ser e Tempo*, também destaca o sentido de analítica não como decomposição em elementos, mas como aquilo que permite a articulação de uma unidade.

Na analítica do *Dasein* se coloca a questão pelo sentido do ser e essa questão, em *Ser e Tempo*, acaba conduzindo à seguinte pergunta: de que modo o homem deve se relacionar com o tempo a fim de que ele possa ser interpelado pelo ser? E por que a pergunta pelo ser acaba se transformando na pergunta pelo tempo? Essa transformação advém da própria questão do ser que desde os gregos envolve o questionamento acerca do tempo, tendo em vista, conforme pensa Heidegger, que os gregos entendiam o ser como presença (*Gegenwart*). Essa compreensão grega o conduz a se perguntar pelo modo como o homem precisa se relacionar com o tempo para poder interpelar o ser, abrindo a possibilidade de um questionamento originário do tempo e não meramente cronológico. Isso mostra que a questão acerca do que é o homem em *Ser e Tempo* só se apresenta a partir da questão do sentido do ser, da relação do homem com o ser no tempo, o que requer do homem a possibilidade de escuta do ser que se manifesta através das êxtases temporais.

A escuta, portanto, não é um fenômeno da audição, mas sim ontológico, constituindo a essência da linguagem. Isso porque a linguagem antes de ser um dizer — no sentido de um pronunciar palavras e enunciados com o intuito de comunicar, informar, ordenar, permitir o conhecimento de alguma coisa, provocar o riso através do humor ou o convencimento na oratória, apenas para citar alguns exemplos — é um ouvir, de modo que só pode dizer algo quem pode ouvir, quem é *todo ouvidos*. Ouvir é corresponder ao apelo da fala do ser, que fala como aceno, como provocação, como aquilo que repercute silencioso no que foi dito. A escuta é escuta desse retraído, que permite todo autêntico dizer. Quando o dizer não é desde o silêncio se constitui aquilo que Heidegger chama de falatório, o falar desde o *a gente (das man)*, como recusa, ainda que tácita, em escutar. A escuta acontece desse modo como não querer escutar, que aparece fenomenologicamente como esquecimento do silêncio.

No § 57 de *Ser e Tempo*, ao falar da consciência como clamor da cura, Heidegger diz que “o clamor fala estranhamente em *silêncio*.”¹⁵ O clamor (*Ruf*) fala (*redet*) no estranho modo do silêncio (*Schweigen*) porque conclama o *Dasein* para a reserva, a discrição, a silenciosidade (*Verschwiegenheit*). O silenciar, no entanto, não é um comportamento do homem e sim um modo de ser, que se mantém em reserva em todo mostrar e aparecer. Aqui parece estar se mostrando que do não-ser (do silêncio) também se pode falar e que essa fala instaura uma compreensão do ser não mais como ente, como o que somente aflora e aparece, mas sim a partir do sentido de ser como sendo também reserva e resguardo.

¹⁴ Id., *Ibid.*, p. 140.

¹⁵ Id., *Ser e Tempo*, p. 63.

O silêncio, como recusa em se agir pelo que a linguagem comum instaura, é a consciência que desperta no modo da reserva, do pudor. Por isso, no § 57 Heidegger diz que “a consciência (*das Gewissen*) revela-se como clamor da cura (*Ruf der Sorge*).”¹⁶ A cura, o cuidado, é cuidado com o silêncio retraído em toda fala, como o que propicia todo genuíno dizer. Na escuta, o *Dasein* pode ouvir o clamor da cura falando no modo do silêncio. O clamor da consciência, portanto, não aponta para nenhuma ação do sujeito, para o seu ensimesmamento, com o intuito de escutar o que diz a sua consciência moral a respeito do seu agir, do seu comportar-se existencial perante os outros. O silêncio, portanto, não diz respeito ao movimento de introspecção, de ausculta interior do eu, mas o abrir-se para o ser que cala em todo dizer. Nessa abertura, o silêncio do ser fala, ou melhor, o ser fala como silêncio, sendo essa a voz da consciência.

Através da cura, o silêncio fala enquanto a morte do já dito e como a vida do que está por se dizer, em uma unidade primordial de vida e morte como o que constitui propriamente o real, o ser. João Cabral de Melo Neto expressa essa tensão vital no poema *Os rios de um dia*, que também revela de maneira exemplar a unidade do finito, do transitório, com o eterno, o infinito, sendo essa unidade expressa através do eterno retorno do passar, do fluir das águas do rio:

Os rios, de tudo o que existe vivo,
Vivem a vida mais definida e clara;
Para os rios viver vale se definir
E definir viver com a língua da água.
O rio corre; e assim viver para o rio
Vale não só ser corrido pelo tempo:
O rio o corre; e pois que com a sua água,
Viver vale suicidar-se, todo o tempo.¹⁷

O rio-linguagem corre silencioso, precipitando as águas que já correram nas que estão por vir. As novas águas são as velhas em novo curso e comunicação, de modo que o rio, no seu correr, está sempre suicidando-se e renascendo todo o tempo. O rio-linguagem, assim, revela-se como o tempo se fazendo tempo ou temporalizando-se, eternizando-se no transitório fluir e passar das águas, pois cada passar e fluir instaura o eternizar-se do instante como o que nunca mais irá passar do mesmo modo. É por isso que Heráclito diz no fragmento 91: “Não se pode entrar duas vezes no mesmo rio.”¹⁸

O viver do rio é o seu suicídio, o seu morrer todo o tempo. O rio não é corrido pelo tempo, ele o corre, pois ele, o rio, é o tempo, como devir, passar, que não é somente um fluir sem nunca ser, mas um ser no fluir, como tensão de vida de morte, de ser e não-ser, como vida e morte que simultaneamente confluem, tendo em vista que o correr das águas, que é o seu viver, é, ao mesmo tempo, a sua morte. Portanto, para estar vivo, o rio precisa ser todo o tempo suicídio, o avançar do que já se é no comunicar-se com outras águas, porque a água parada em poço, parálitica, conforme diz João Cabral em outro poema, *rios sem discurso*, é como “uma palavra em situação dicionária”¹⁹, tendo em vista que quando as águas não se comunicam com mais nenhuma tornam-se mudas, sendo desse modo cortada a sintaxe do rio.

E continua o poema *Os rios de um dia*:

...E se procuram lhe atar a hemorragia,
Ou a vida suicídio, o rio se defende.
O que um rio do Sertão, rio interino,
Prova com a sua água, curta nas medidas:
Ao se correr torrencial, de uma vez,
Sobre leitos de hotel, de um só dia;

¹⁶ Id., *Ibid.*, p. 64. (o acréscimo das palavras em alemão é nosso)

¹⁷ MELO NETO, João Cabral de. *Antologia poética*. p. 22

¹⁸ HERÁCLITO. *Os pensadores originários*. p. 83.

¹⁹ Id., *Ibid.*, p. 21.

Ao se correr torrencial, de uma vez,
 ...sem alongar seu morrer, pouco a pouco,
 Sem alongá-lo, em suicídio permanente...

A hemorragia é o viver do rio e alguns rios, como o rio do Sertão, mostram de maneira ainda mais contundente a tensão entre morte e vida, finito e infinito, pois as suas águas correm torrencialmente de uma vez, “sobre leitos de hotel, de um só dia”. Essa é a descrição do próprio existir do homem como um estar sendo, como abertura para ser que enquanto existe nunca é, no sentido de algo plenamente acabado, resolvido, vivendo do seu correr, do seu passar sempre transitório. O seu leito, portanto, aquilo sob o qual ele repousa, não é nenhum substrato, nenhum eu, como o que pré-existe, mas o que se ergue e volta a erguer-se desde o seu estar aberto, como o leito de um só dia, trazendo sempre a marca do possível. Sobre o seu leito o rio-vida repousa, mas o seu repouso é plena atividade. Se o rio é uma imagem para descrever a existência, o real, é porque o rio, assim como a existência, é à toa, por nada, guiada apenas pelo possível. Por isso a existência do homem se expressa na cura, na escuta do nada, que é escuta do tempo originário de vida, que escorre silencioso sob o viver atropelado e agitado do cotidiano.

É no § 42 de *Ser e Tempo* que Heidegger apresenta a interpretação do *Dasein* como cura a partir da interpretação pré-ontológica do *Dasein*. Para desdobrar essa interpretação pré-ontológica ele recorre à fábula de Higino sobre a cura. A fábula mostra a estrutura fundamental do *Dasein* como ser-no-mundo, dizendo algo tanto sobre o ser-em como sobre o mundo. Através da fábula Heidegger procura pensar a cura não de modo ôntico como preocupação e aflição, mas de modo pré-ontológico. Quando utiliza o termo pré-ontológico ele está querendo dizer que o *Dasein* já se encontra sempre em uma compreensão de ser, ainda que isto não ocorra tematicamente, isto é, como algo capaz de ser descrito em sua estrutura ontológica. A tese que se encontra na base desse pensamento é a seguinte? Não há nenhum conceito ôntico nem modo algum de agir e encaminhar alguma coisa sem que o ser de algum modo já esteja compreendido. No entanto, essa pré-compreensão de ser é diferente de sua interpretação ontológica, que é objeto da filosofia.

A fábula revela que para o *Dasein* a existência é cura, cuidado, porque ele “é um ente que, sendo, está em jogo seu próprio ser”²⁰, um ente que é sempre um por se fazer, já que não é nada que pré-exista, estando, desse modo, sempre na iminência de sua absoluta impossibilidade, da morte. Por isso, no § 65 Heidegger diz que “a cura é ser-para-a-morte.”²¹ Ser-para-a-morte indica a decisão antecipadora que marca o *Dasein* e que caracteriza o ser próprio da possibilidade de sua absoluta impossibilidade. Em outras palavras, isso quer dizer que o *Dasein* só “é” se fizer, ou seja, se agir a partir da decisão do seu lançamento no nada de si mesmo, na sua abertura para ser. Na decisão acontece a ação de diferenciação e para isso é preciso o silêncio e a solidão. O silêncio é um acontecimento do ser, que no seu retraimento atrai o *Dasein* para o ainda não falado em todo dizer. Essa atração exige a solidão, como o momento impartilhável e intransferível da dor de precisar ser, de precisar suportar o nada de si mesmo. Na escuta se escuta o silêncio e se experimenta a solidão do caminho que está por se fazer, o caminho a partir do qual um destino próprio aparece, se mostra, e que é o caminho da linguagem, como via de escuta e silêncio.

A escuta, como escuta do silêncio, é uma experiência também partilhada por Nietzsche, conforme podemos ver no último discurso da segunda parte, em que Zaratustra diz o seguinte, quando percebe a proximidade de sua temível senhora, a *sua hora mais silenciosa*, sentindo o solo fugir sob seus pés: “O ponteiro avançava, o relógio de minha vida respirava — nunca ouvi tamanho silêncio em torno a mim: a tal ponto que o meu coração se assustou.”²² A experiência da escuta para Heidegger é a experiência da escuta do ser, do dizer em sua *Saga*, em seu caminho, conforme podemos observar, por exemplo, na descrição que ele faz em *O caminho para a linguagem*, mostrando que “o próprio da

²⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo. Parte I* p. 256.

²¹ Id., *Ser e Tempo. Parte II* p. 124.

²² NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. p. 156.

linguagem abriga-se, portanto, no caminho com o qual a saga do dizer deixa aqueles que a escutam alcançar a linguagem.”²³

A linguagem fala mostrando e o falar, segundo Heidegger, “não é ao mesmo tempo, mas antes uma escuta.”²⁴ Quando falamos escutamos a fala da linguagem enquanto o descobrimos de um caminho. E a fala, como ação de escuta, é “a consumação da referência do ser à essência do homem”. Por meio dessa consumação o ser é abrigado na linguagem. Com a escuta, portanto, constitui-se a essência do *Dasein* como cura, ser-para-a-morte e linguagem, por meio da qual se pode dizer que o homem fala, que ele é *zoon logon echon*. Se por meio da fábula, enquanto recurso poético, Heidegger descreve a constituição pré-ontológica do *Dasein* como cura, a sua interpretação ganha em seguida um desenvolvimento ontológico, relacionando a cura com o ser-para-a-morte e com a escuta. Mas como entender essa relação de ser-para-a-morte com a cura e com a escuta? E como fica a relação do ser-para-a-morte e da cura com a linguagem? Essa última questão não parece exigir um cuidado com a palavra, um zelo na sua confecção? Deixemos isso para ser tratado adiante e vejamos primeiro a outra questão.

Estando sempre na possibilidade da impossibilidade de não ser, o *Dasein* precisa ater-se à escuta, o que mostra que de início e na maior parte das vezes ele está distraído, surdo para o apelo do ser. Desse modo, como no seu estar sendo está sempre em jogo o seu ser, ele precisa corresponder ao apelo da fala do ser, que não fala nada, apenas silêncio. O silenciar da fala que vigora no impessoal é a via do apelo do ser, para o qual o *Dasein* precisa corresponder numa escuta. Há correspondência quando há a possibilidade de o *Dasein* ser trazido para o silêncio, que é o modo de fala da cura. Mas o ser trazido não indica passividade, pois só pode ser trazido para o silêncio quem já se encontra na possibilidade de silenciar. No entanto, também não há nenhum ativismo da consciência, pois a possibilidade de silenciar não é uma faculdade do *Dasein*, mas uma abertura para o ser. Na abertura acontece o poder ser tocado, afectado pelo apelo, correspondendo-lhe. A correspondência é a adequação, o *homologeîn*, conforme dizia Heráclito. Trazendo isso para o contexto da analítica do *Dasein*, diríamos que o *homologeîn* é o pôr-se em unidade do *Dasein* com o ser, que torna o ser o outro de si mesmo ao ser trazido à linguagem. O poder do *Dasein*, portanto, é escutar, como o poder ser tocado, que não é poder nenhum enquanto exercício de domínio e controle. O seu poder, pois, sendo entrega e abandono ao que silencia e que precisa ser trazido à fala, é pura fragilidade, amor ao que é em si mesmo um incansável surgimento e declínio e que, sendo assim, se eterniza como o passar sem trégua de um para o outro.

O modo de ser da cura é o modo de ser do percurso temporal, finito, do *Dasein* no mundo. Esse percurso ele conquista na escuta. Sem a escuta do silêncio, vigora a *hybris* como descuido com a finitude, como volúpia pelo infinito e eterno, pelo que não passe e não exija a contínua retomada do esforço para ser. Decerto que aí vigora também uma escuta, mas que escuta no apelo do ser motivo para fuga e refúgio nos entes. E isto não seria porque o apelo do silêncio é o mais difícil de suportar para quem vive no burburinho do cotidiano? Sendo assim, como seria possível para o homem suportar a escuta do silêncio, o hálito do nada em torno de si?

A vida vive do morrer, em uma contínua hemorragia, e o ente que dá testemunho do viver escutando o próprio silêncio da vida, a vida que corre silenciosa, é o *Dasein*, que Heidegger descreve em sua essência como ser-para-a-morte, cura. Mas essa visão da vida como tensão de vida e morte não é uma novidade do pensamento de Heidegger. Essa compreensão da vida foi descrita por vários poetas e pensadores gregos, dentre os quais Platão, que em *Górgias* fala o seguinte: “Não me admirarei se falou certo Eurípedes, quando disse: Quem nos dirá que não é morte a vida, e estar morto, viver.”²⁵ O pensamento como “diálogo da alma com ela mesma”²⁶ não indica o movimento de auto-reflexão do eu,

²³ Id., *O caminho para a linguagem*. p. 205.

²⁴ Id., *Ibid.*, p. 203.

²⁵ PLATÃO. *Górgias*. 492d, p. 195.

²⁶ Id., *Teeteto*. 189e, p. 107.

como modernamente poderia ser entendido, mas de escuta do ser que silencia retraído em tudo que já foi pensado.

O pensamento é o diálogo que se apresenta por meio da escuta. O fenômeno da escuta é para Heidegger mais originário do que o ouvir descrito pela psicologia como a sensação de sons e a percepção de tons, pois o ouvir, propriamente falando, refere-se ao modo de ser de uma escuta que compreende. Heidegger diz que “em primeiro lugar”, nós nunca escutamos ruídos e complexos acústicos. Escutamos o carro rangendo, a motocicleta. Escuta-se a coluna marchando, o vento do norte, o pica-pau batendo, o fogo crepitando.”²⁷ Quando ele fala “em primeiro lugar” está querendo dizer originariamente, ou seja, o que primeiramente se mostra, aparece, se deixa escutar, constituindo propriamente o fenômeno, a “coisa” que é escutada, percebida. E isso, segundo ele, nunca pode ser um puro ruído. Por isso, para tentar descrever o fenômeno da escuta “objetivamente”, como um conjunto de ruídos e complexos acústicos que afetam o nosso aparelho auditivo, a ciência precisa abstrair do autêntico fenômeno da escuta.

Escutar (*Hören*) tem ligação com pertencer (*gehören*) e com obediência (*Gehorsam*). O que escuta pertence ao dito e a ele obedece. Mas pertence e obedece ao que não é coisa alguma, ente algum, ao dito que ainda não se fez palavra, pois é apenas aceno. No silenciar da palavra já dita se acena o sentido do que está por dizer. Na escuta a palavra vem a ser forjada. A forja é o corpo a corpo de uma luta a partir da qual o ser que acena é abrigado na linguagem. É na experiência com a palavra que o homem pode vir a ser o que ele é, ou seja, linguagem, *logos*, levando a cabo o mandamento que Píndaro expressa na sua segunda Ode Pítica: *Ge/noi, oi(=oj e)ssi maqw/n*. Levando em conta a referência à linguagem (*logos*), poderíamos arriscar a seguinte tradução para o mandamento: “Ó homem!, vem a ser na escuta o que tu és, o animal que possui *logos*, ou melhor, que pode ater-se (e)xein) ao *logos*.”

No entanto, o homem só pode vir a ser o *logos* que já é se for capaz de construir um caminho para a linguagem. Mas como? Se ele já é e está na linguagem, para que então construir um caminho que o leve para onde ele já se encontra? Heidegger entende que é porque a princípio e na maior parte das vezes o homem se encontra na linguagem no modo do falatório, da conversa fiada, da comunicação, sem uma devida apropriação da sua essência. Para pôr-se no encaixe da essência da linguagem ele precisa construir um caminho que para lá o conduza. No entanto, o caminho não é ele quem constrói, assim como a essência da linguagem tampouco é o seu ponto de chegada, como a pátria a qual finalmente se chega após um longo exílio.

A escuta põe o *Dasein* no caminho da linguagem. Mas é o *Dasein* quem escuta, a partir da autonomia da sua vontade, da sua faculdade de recepção dos sons e tons? E como isso seria possível se o *Dasein* não é sujeito nem coisa alguma, sendo a sua essência a abertura, o aí (*da*) do ser (*sein*)? No entanto, como pode ocorrer a escuta se não há um sujeito que escuta? E na escuta se escuta o que, que coisa? A coisa escutada, conforme já tínhamos dito acima, não é um complexo de corpúsculos sonoros propagados pelo ar, mas o silêncio. E o silêncio é uma coisa? Não seria antes o nada, o não ser? E não é isso o que aqui verdadeiramente importa, tendo em vista que o que está em questão para Heidegger é justamente conferir ao não ser, ao nada, estatuto ontológico, conforme já foi dito?

Sendo escuta do silêncio, do nada, a escuta é um salto no abismo, no profundo sem fundo da vida. Segundo Haar, “o salto é a passagem sem sair do lugar do ente ao ser.”²⁸ É um ato súbito, sem transição, um movimento para o qual o pensamento se afasta do ente familiar, sem o abandonar, retomando-o em seu enigma, em seu ser. É preciso, portanto, saltar, para atingir o solo em que nos encontramos. O enigmático é que não somos livres para dar o salto. Mas como, de que modo?

Efetivamente somos nós que damos o salto, mas não a partir da autonomia da nossa vontade. Isso mostra que nós somos transportados para o terreno do ser pelo favor (*Gunst*) do ser, pois o ser em seu retiro (*Entzug*) exerce a atração (*Zug*) do pensamento,

²⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p. 222.

²⁸ HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. p. 136.

estabelecendo assim a relação originária com o *Dasein*. A escuta, que acontece como salto, na memória (*Andenken*) e na recordação (*Gedächtnis*), mantém o *Dasein* obediente sem ser submisso, como o ente que escuta no recolhimento o que diz a língua do ser. Memória, portanto, não é lembrança; significa antes persistir na guarda, no cuidado, na salvaguarda do ser, do inesperado, do que precisa ser e do que pode vir. Isso por enquanto fica apenas insinuado, pois o tratamento mais aprofundado da relação entre escuta e memória será feito no último capítulo, através da análise da poética de Hölderlin.

O homem criador, como o que cuida da linguagem ao escutar o que silencia nas palavras, abre um caminho para o que ainda não foi dito ou pensado, fazendo aparecer o nunca antes visto ao trazê-lo para a linguagem (*zur Sprache bringen*). Isto significa tirar o ser de sua reserva, mas sob a condição de um impulso dado pelo próprio ser para vir à luz, o que exige, conforme diz Heidegger em *Questions III*, um “trabalho minucioso, quase artesanal sobre a língua: uma economia de palavras”, um “cuidado concedido à letra como tal.”²⁹ Isto se assemelha ao que foi dito por Guimarães Rosa em uma entrevista a Günter Lorenz, ao falar do seu método de escrever: “Primeiro, há o meu método que implica na utilização de cada palavra como se ela tivesse acabado de nascer, para limpá-la das impurezas da linguagem cotidiana e reduzi-la a seu sentido original.”³⁰

O trabalho quase artesanal sobre a língua é uma espécie de atividade de “escovar palavras”, como dizia Manoel de Barros, que queria “escová-las” para “escutar o primeiro esgar de cada uma”³¹, os seus primeiros sons, ainda que bígrafos, os sons da palavra recém-nascida. Esses sons, na verdade, são os sons do silêncio; por isso o poeta diz que utiliza a sua palavra para compor seus silêncios.³² “Escovar palavras”, portanto, é a ação de poder escutar o que nelas silencia para assim poder trazer o silêncio à palavra. Isso mostra que a inscrição do ser na palavra é tarefa do homem. Mas essa tarefa ele só pode realizar recolhendo-se ao silêncio do ser que o atrai.

Com isso acontece a fala enquanto diálogo da alma com ela mesma. O homem, desse modo, ao dizer algo *sobre* a linguagem o faz a *partir* da linguagem, o que acontece “onde quer que a essência da linguagem, a saga, interpele os homens”³³, transformando a fala em uma conversa propriamente dita. Essa é, por exemplo, a natureza da conversa entre os pensadores ao longo da história, que acontece nos interstícios do silêncio de suas falas, ou seja, a partir daquilo que eles silenciaram ao pensar. O caminhar dessa conversa tem um caráter peculiar, pois nesse caminhar só há diálogo à medida que há a repercussão do silêncio em tudo que já foi falado.

Heidegger considera que “é de propósito que as primeiras páginas de *Ser e Tempo* falam de “repetição” ou “retomada”. Re-petir, re-tomar diz: ir buscar, trazer e recolher o que o passado guarda e protege.”³⁴ Em *Ser e Tempo* ele diz que “repetir a questão do ser significa, pois, elaborar primeiro, de maneira suficiente, a *colocação* da questão”³⁵, e para isso é preciso superar a compreensão vaga e mediana do ser, instaurando a questão do seu sentido. E “pensar o sentido do ser é escutar a realidade nos vórtices das realizações... o pensamento do ser no tempo das realizações é inseparável das falas e das línguas da linguagem com o respectivo silêncio.”³⁶ O pensamento do ser e do seu sentido, desse modo, é o pensamento que provém do ser, da escuta ao que o ser guarda e protege no silêncio do seu recolhimento.

A questão do sentido do ser, portanto, está desde *Ser e Tempo* já articulada com a questão da linguagem, da escuta e do silêncio, embora, ao que parece, a questão da linguagem permaneça nessa obra mais silenciada do que falada. No texto “De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador” Heidegger diz que como

²⁹ Apud HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. p. 136.

³⁰ LORENZ, Günter. *Diálogo com a América Latina*. p. 338.

³¹ BARROS, Manoel de. *Memórias inventadas: a infância*. I.

³² Id., *Ibid.*, IX.

³³ HEIDEGGER, Martin. *De uma conversa sobre a linguagem...*, p. 118.

³⁴ Id., *Ibid.*, p. 103.

³⁵ Id., *Ser e Tempo*. p. 30.

³⁶ CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. In: *Ser e Tempo: Apresentação*. p. 15.

desde cedo a questão da linguagem e do ser vem determinando o curso do seu pensamento, “a discussão temática dessas relações fica o mais possível em segundo plano. Talvez a grande deficiência de *Ser e Tempo* seja ter-me apressado demais.”³⁷ A reflexão sobre a linguagem ele amadureceu nos anos seguintes, a partir de suas interpretações dos hinos de Hölderlin e dos seus cursos sobre *Lógica*, que eram na verdade meditações sobre o *logos* através das quais procurava a essência da linguagem, como ocorreu, por exemplo, com o tratamento por ele conferido à questão do *logos heraclítico*.

Mas o próprio Heidegger também reconhece a importância da questão da linguagem em *Ser e Tempo*, conforme podemos observar na resposta dada pelo pensador ao japonês, que tinha antes lido a obra e nessa obra a discussão do lugar da linguagem tinha se mantido contida: “Mas depois de nossa conversa talvez o senhor leia de novo com mais atenção o § 34 de *Ser e Tempo*.”³⁸ O que estaria o pensador querendo dizer com isso? Em uma passagem anterior desse mesmo texto ele tinha falado de insinuação, de seguir um tênue vestígio, uma promessa quase imperceptível de liberdade, “ora obscura e confusa, ora brilhante como um raio que logo se retrai por longo tempo a qualquer tentativa de dizer.”³⁹

Seria o § 34 esse raio brilhante que fala e silencia sobre a linguagem e que retira do seu próprio silenciar o material das futuras reflexões sobre o *logos* e a poesia? A discussão contida sobre a linguagem, conforme tinha falado o japonês, não significaria a guarda e reserva necessária da questão para uma futura meditação pensante? Se por um lado Heidegger reconhece que se apressou em *Ser e Tempo* com essa questão, por outro lado ele mostra a necessidade de se ler com mais atenção o § 34, como se estivesse conclamando para a necessidade de se escutar o que neste § 34 silencia. E não foi isso o que o próprio Heidegger fez nos anos que se seguiram?

É por isso que podemos dizer que silenciar em sentido próprio “só é possível num discurso autêntico”⁴⁰, quando o *Dasein* tem algo a dizer. Heidegger só pôde silenciar sobre a linguagem no § 34 porque disse algo essencial, e ao dizer algo essencial ele resguardou a fala no pudor do seu retraimento, que conserva a possibilidade viva do pensamento, que não se esgota em nenhum dizer. Por isso que a fala pensante tem a sua altivez e o seu recato, pois vive da obediência ao envio e retirada do ser, o que mostra que só é possível ter algo a dizer quando se pode escutar o silêncio que vibra no interstício das falas, abrindo assim a possibilidade do acontecimento da verdade, do desencobrimento do que se encobre. Para ter algo a dizer, portanto, é necessário tanto poder ouvir o silêncio que vibra no já falado como também saber silenciar sobre aquilo que se fala. Em *Ser e Tempo* Heidegger silenciou porque tinha muito a dizer e o disse na concentração que o resguardo exige de toda grande fala. Não silenciou por deficiência e incapacidade de pensamento, mas por obediência à escuta do ser em seu resguardo.

O silêncio está sempre presente na fala de quem diz algo profundo, essencial. O silêncio do recato e do pudor do que não se deixa exaurir, esgotar em nenhuma resposta e que constitui a forma originária do dizer, da linguagem. Heidegger considera que aquilo que o pensamento procurou pela primeira vez expressar em *Ser e Tempo* é algo simples e que por ser simples revela o ser como misterioso, “como a proximidade calma de um vigor (*Walten*), que não se impõe à força. Essa proximidade se essencializa como a linguagem.”⁴¹ A linguagem em sua essência vigora na proximidade do silêncio. Desse modo, a linguagem não diz respeito ao conjunto de corpo (grafemas e fonemas), alma (melodia e ritmo) e espírito (significação), como é geralmente concebida, enquanto aquilo que corresponde à essência do homem como animal racional.

“A linguagem é o advento do próprio Ser que se clareia e se esconde.”⁴² Para que possa haver a meditação sobre o ser, a reflexão sobre a essência da linguagem tem que

³⁷ HEIDEGGER, Martin. *De uma conversa sobre a linguagem...*, p. 76.

³⁸ Id., *Ibid.*, p. 108.

³⁹ Id., *Ibid.*, p. 107.

⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p. 224.

⁴¹ Id., *Sobre o humanismo*. p. 54.

⁴² Id., *Ibid.*, p. 45.

poder superar a compreensão metafísica que foi instalada e que vigora em toda linguística e filosofia da linguagem. É por isso, segundo Heidegger, “que *Ser e Tempo* (§ 34) inclui uma indicação sobre a dimensão Essencial da linguagem e toca na questão simples do modo de ser, em que a linguagem, cada vez, ‘se essencializa’, como linguagem.”⁴³

O pensamento posterior de Heidegger, como o da conferência *Da essência da verdade*, que embora tenha sido pronunciada em 1930 só foi impressa em 1943, marca, segundo o seu próprio testemunho em *Sobre o humanismo*, o pensamento da inversão de *Ser e Tempo* para *Tempo e Ser*. Essa inversão, contudo, “não constitui uma mudança na posição de *Ser e Tempo*, mas é nela que o pensamento aí tentado alcança o lugar da dimensão, a partir da qual se fez a experiência de *Ser e Tempo*.”⁴⁴ O lugar dessa dimensão foi o lugar da experiência do esquecimento do ser.

A partir dessa experiência decisiva se pode transformar em linguagem o advento do ser no seu esquecimento, destinando o dizer do ser como o destino da verdade. Com essa experiência se revela a escuta do ser no seu esquecimento e o modo de encaminhamento do ser à linguagem, mostrando que o homem se realiza no modo de ser da descoberta do mundo e dele próprio enquanto *Dasein*, ser-no-mundo. No entanto, ser-no-mundo não significa ser mundano, como se estivesse afastado de deus e de toda transcendência; antes disso, ser-no-mundo indica a possibilidade mais própria da transcendência e da relação com a divindade, pois o mundo não é um ente, mas a abertura, a clareira do ser na qual o homem está exposto por sua condição de ser-lançado.

Nessa clareira, que é o aberto da linguagem, o aí (*da*) no qual o *Dasein* está jogado, o ser tanto se mostra como também se encobre. Por esse motivo o homem nunca é algo aquém do mundo, como um sujeito previamente constituído, que se refere ao mundo como objeto, representando-o. A essência do homem é sua ec-sistência porque ec-sistir é para ele “o morar ec-stático na proximidade do Ser.”⁴⁵ Se a linguagem é a casa do ser, ela é também a habitação da essência do homem. Mas essa essência, como a sua morada, é o lugar em que ele nunca assenta num repouso, pois tem sempre que voltar a conquistá-lo em uma luta constante com a não-essência, na qual sempre volta a estar instalado, como um fenômeno constitutivo da própria linguagem.

A essência do homem, portanto, encontra-se na tensão entre a essência e a não essência da linguagem, entre o esquecimento e a recordação do ser, entre a escuta e a surdez, o silêncio e a barulhada da linguagem. Iluminando-se, o ser chega à linguagem, deixando a centelha de sua presença iluminar um instante histórico. Poesia e pensamento fundam o ser no seu envio e retirada, revelando-o exemplarmente como condição de todo mostrar-se e encobrir-se, pois é a centelha de sua presença que também deixa iluminar o seu encobrimento. O saber do esquecimento do ser, portanto, é uma memória, como a memória do seu retiro, a escuta do seu abandono. Nesse abandono, com o silenciar de todo silêncio sob o império do mundo técnico, o ser em seu retiro atrai para uma escuta, lenta, paciente, inesperada. Na escuta própria do pensamento e da poesia, o ser se faz presente. No pensamento, que é pensamento do ser a partir do próprio ser, o ser se faz presente como o que convoca, numa escuta, o *Dasein* para trazê-lo à linguagem; e na poesia — que é com-posição (*Dichtung*), como atividade exemplar de tornar visível, e que “antes de tornar-se um dizer, ou seja, um pronunciamento... é na maior parte do seu tempo escuta”⁴⁶ — a meta, segundo o § 34 de *Ser e Tempo*, é “a comunicação das possibilidades existenciais da disposição, ou seja, da abertura da existência”, conforme o que já foi mostrado acima.

A poesia torna visível, em sua linguagem, o retorno do homem “para o começo calmo de sua essência mais quieta.”⁴⁷ O mais quieto é aquilo que ela mira e mirar é embrenhar-se no silêncio. O pensamento visa o mesmo, embora o revele com outra linguagem. Em *Ser e Tempo*, o pensamento de Heidegger se volta para a abertura do

⁴³ Id., *Ibid.*, p. 32.

⁴⁴ Id., *Ibid.*, p. 47.

⁴⁵ Id., *Ibid.*, p. 69.

⁴⁶ Id., *A linguagem na poesia*, p. 59.

⁴⁷ Id., *Ibid.*, p. 62.

Dasein e para a análise de sua estrutura ontológica. Em sua abertura o *Dasein* se abre para a temporalidade do ser. No estar aberto do *Dasein* repercute um grande silêncio, um mundo em travessia, para o qual ele se movimenta. O *Dasein* é o estranho ente que está em travessia, que segue, quase sem dar-se conta, um apelo, uma provocação, encaminhando-se numa escuta para o que lhe vem ao encontro, para a abertura silenciosa do ser.

Segundo Heidegger no alto alemão a palavra estranho (*fremd*) vem de *fram*, que significa encaminhar-se a um outro lugar, movimentar-se em direção ao que se resguarda. O pensamento e a poesia revelam a linguagem como a estranha morada para a qual o homem está a caminho, mas que ainda não alcançou, essa estranha morada que é a sua pátria, a terra que ele precisa conquistar. O modo de conquistar é através do retorno à origem, ao começo, numa escuta do que nunca cessa de começar e principiar, que é o ser no encaminhar-se de sua emergência e retiro, revelado exemplarmente pelo pensamento e pela poesia.

No retorno à origem o *Dasein* se sente estranho. O retorno à origem é o retorno ao da do *Dasein*, a abertura da existência, que para ele se encontra fechada, retraída em seu ser aberto. O pensamento desenvolvido em *Ser e Tempo* ao colocar a questão do sentido do ser pensa o ser numa articulação com a abertura do *Dasein*, mostrando que a abertura se articula com as falas da linguagem, assim como com a escuta e o respectivo silêncio, que constituem o discurso (*Rede*), desdobrado por Heidegger em sua analítica como sendo um dos existenciais que constituem o *Dasein*, juntamente com a disposição e a compreensão. Diante da abertura o *Dasein* se sente estranho porque a abertura é o que para ele comumente se encontra cerrado, devido ao próprio encobrimento do ser.

O ser se encobre e também se clareia, chegando à linguagem, pois está sempre a caminho da linguagem. O pensamento, segundo Heidegger, “se atém à clareira do Ser, inserindo seu dizer do Ser na linguagem.”⁴⁸ O que é mais essencial para o homem é encontrar um caminho para poder morar na verdade do Ser. Esse morar vai consistir na essência do ser-no-mundo. Morar na verdade do Ser constitui o habitar poético do homem, tal como mostra Hölderlin quando diz que “cheio de méritos, todavia, é poeticamente que mora o homem sobre essa terra”. Quando se refere à poesia de Hölderlin, como faz, por exemplo, ao interpretar o sentido dessa sentença na conferência de 1936, Heidegger não busca o acréscimo de um adorno poético para a filosofia, fugindo, desse modo, com o seu pensamento, da ciência para a poesia. Quando ele se refere a Hölderlin e ao habitar poético do homem, o habitar não deve ser visto como uma imagem utilizada para descrever o poético, pois é antes o poético que fundamenta o habitar. Quando fala da casa do ser, do mesmo modo, ele não busca transpor a “imagem” da casa para o ser, mas antes pensar, a partir da essência do ser, o autêntico sentido do habitar.

O poético, desse modo, precisa ser visto, assim como o pensamento, como um dizer que conserva o ser na memória (*Andenken*), conforme mostra Hölderlin em seu poema homônimo (*Andenken*). O dizer que conserva o ser na memória é o dizer que transforma em linguagem o seu advento. A única causa (*Sache*) do pensamento é esse dizer e essa transformação. O pensamento, remembering, preza o ser no seu advento e destino, mas com isso já se encontra preso ao que se destinou, sendo aí que reside o elemento de aventura e de risco constante do pensamento, que é o perigo de, ao lançar-se no risco de dizer o ser, cair no equívoco e no falatório. Por isso Hölderlin já dizia, no fragmento *aber in Hütten wohnt der Mensch*, que “a linguagem é o mais perigoso dos bens”.

O ser e a temporalidade do ser como a terra mais inóspita para o homem, como o lugar e a hora do mais decisivo acontecimento, que para o homem é o acontecimento que se encontra mais próximo e mais distante, sendo para ele o que há de mais comum e mais estranho. Isso que é o mais comum acaba por impor distância e, desde o distanciar, se torna o estranho que atrai. O comum, desse modo, precisa tornar-se estranho para poder atrair. Essa é a artimanha do ser em cuja temporalidade se realiza na atualidade o porvir do já sido. A relação da temporalidade do *Dasein* com a abertura e o discurso é uma

⁴⁸ Id., *Sobre o humanismo*. p. 95.

questão fundamental de *Ser e Tempo* que aqui, entretanto, não poderemos desenvolver, mas apenas deixar sugerida. Enquanto existencial constitutivo do *Dasein*, o discurso “já é, em si mesmo, temporal”, “na medida em que todo discurso sobre..., de... e para... se funda na unidade ekstática da temporalidade.”⁴⁹ Por ser capaz de abrigar o ser o discurso revela-se como sendo essencialmente temporal, pois ser é tempo. Isto, contudo, não quer dizer que a fala transcorre num tempo psíquico, mas sim que a abertura do *da* e as possibilidades existenciárias fundamentais do *Dasein*, “fundam-se na temporalidade.”⁵⁰

Para Heidegger “o discurso não se temporaliza, primordialmente, em uma ekstase determinada.”⁵¹ Na maior parte das vezes ele se pronuncia a partir do modo e da interpretação do “mundo circundante” e esse modo de interpretação já é a partir da temporalização, isto é, já se realiza a partir de um modo de abertura do ser que ao desenrutar o real como mundo circundante provoca simultaneamente o retraimento de sua essência. O pensamento se aventura no risco de dizer o ser a partir da sua própria lei, que não corresponde às regras da lógica, mas que vigora como o destinar o dizer do ser como o destino da verdade.⁵² No cultivo desse dizer precisam estar presentes “o rigor da reflexão, o cuidado (*Sorgfalt*) do dizer, a poupança da palavra.”⁵³ No pensamento e na poesia essas três coisas precisam estar presentes. Se o § 34 de *Ser e Tempo* representa um risco e uma aventura com a linguagem, nele a poesia já aparece prenunciada como um modo de dizer capaz de tornar visível, de modo exemplar, a abertura da ec-sistência, a estranha morada do *Dasein*.

Referências

ALLEMANN, Beda. *Hölderlin y Heidegger*. Traducción de E. G. Belsunce. Buenos Aires: Prometeo libros, 2011.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Apresentação*. In: *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002a.

FREUD, Sigmund. *Recomendações ao Médico que Pratica a Psicanálise*. In: Sigmund Freud: Obras completas, Vol. X. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Aclaraciones a la Poesía de Hölderlin*. Traducción de Helena Cortés e y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

_____. *A Caminho da Linguagem*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. *Seminários de Zollikon*. Tradução de Gabriella Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. São Paulo: EDUC; Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. *Sobre o Humanismo*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

_____. *Ser e Tempo (Parte I)*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universidade São Francisco, 2002a.

_____. *Ser e Tempo (Parte II)*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universidade São Francisco, 2002b.

⁴⁹ Id., *Ser e Tempo. Parte II* p. 148

⁵⁰ Id., *Ibid.*, p. 149.

⁵¹ Id., *Ibid.*, p. 148.

⁵² Cf. Id., *Sobre o humanismo*. p. 99.

⁵³ Id., *Ibid.*, p. 99.

MELO NETO, João Cabral de. *Antologia Poética*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora – Sabiá, 1973.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

PESSOA, Fernando. *Ficções do Interlúdio*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1998.

RILKE, Rainer Maria. *Sonetos a Orfeu e Elegias de Duíno*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 1989.

Doutor em Filosofia (UFRJ, 2008)
Professor do Departamento de Filosofia (UFPB)
Professor do PPG Filosofia/UFPB
E-mail: robsonccordeiro@bol.com.br