

Linguagem, Política e Filosofia

A dificuldade está na linguagem.¹

Martin Heidegger

I

Além da epígrafe, mais duas citações são aqui necessárias para definir uma perspectiva de abordagem da linguagem, mais especificamente, da linguagem na obra Martin Heidegger (1889-1976). A primeira vem de *Ser e Tempo* (1927). Falando da terminologia empregada no livro, o autor diz: "Nesse campo de investigação a violência não é arbitrariedade mas uma necessidade fundada nas coisas elas mesmas".² A segunda afirmação distancia-se mais de quarenta anos da primeira: em entrevista concedida a Richard Wisser, em 1969, Heidegger diz que a tarefa do pensamento "exige um novo cuidado com a linguagem, e não a invenção de termos novos como eu pensava outrora".³ O interesse maior, portanto, concerne ao que venha a ser uma lúcida relação do pensamento com a linguagem – e por aí, como se verá, com o mundo e com a ação de transformá-lo.

É bem claro, detectar uma modificação no pensar de Heidegger – assim como se faz, por exemplo, com o de Wittgenstein – é constatar diferentes possibilidades do pensamento fazer-se *a partir e em relação* à linguagem vigente, em mais detalhe, diferentes modos de relacionar-se com ela, de reproduzi-la, clarificá-la, tensioná-la ou transformá-la, enfim, de cuidar ou simplesmente servir-se da linguagem. Há, sobretudo, sempre algo a ser decidido, negociado, ajustado, tolerado, obedecido, implícita ou explicitamente, em cada pensar e em cada dizer.

Também se percebe que não é pouco o que aí se põe em questão. Segundo o Heidegger de *Sobre o Humanismo* (1946) é a essência mesma do homem que se vê ameaçada no "esvaziamento da linguagem que grassa em toda parte e rapidamente".⁴ Sua referência constante, a partir dos anos trinta, a um mundo técnico em que a linguagem é primeiro e essencialmente tratada como

¹ HEIDEGGER 1957, p. 72-73 (tr. br., p. 400): "Das schwierige liegt in der Sprache".

² Id. 1927, p. 327 (tr. br. vol 2, p. 121).

³ Id. 1969b, 77, (tr. br., p. 17).

⁴ Id. 1946, p. 9 (tr. br. 1973, p. 349).

instrumento, é bem conhecida. Trata-se, em todo caso, de um esquecimento do que a linguagem tem de mais precioso, de aspectos que vão do seu fluxo e plasticidade, até seu poder de, trançando-se com humores e pré-compreensões de naturezas várias, predispor os homens a pensamentos e ações.

*

Realmente: o difícil diz respeito à linguagem. O pouco que até agora foi dito pressupõe muito; e se concepções de pensamento, linguagem, mundo e homem precisam, decerto, ser explicitadas e situadas em meio às muitas outras de que se tem conhecimento, isso tem necessariamente que ser feito a partir de alguma situação prévia, mais ou menos arbitrária. Repete-se, portanto, aqui, com todas as "dobras", o círculo hermenêutico trabalhado por Heidegger em *Ser e Tempo*, e retomado por Gadamer ao longo da sua obra.

Saltando sem mais justificativas para dentro desse círculo, a lúcida relação do pensamento com a linguagem que se busca tem que ser procurada, certamente, já no uso e na negociação da linguagem geral vigente, especialmente a linguagem filosófica da tradição, e tanto na interação com obrigações, disposições e liberdades nela sedimentadas, quanto na responsabilidade por possíveis decisões a respeito do uso dessas liberdades. É questão, de qualquer modo, de interagir com algo que, de muitos modos e de formas geralmente não-explicitas, simultaneamente torna possível e limita toda interação.

Estando fora de propósito, enfim, começar "imparcialmente" definindo coisas para montar, num encaixe final, algum arcabouço conceitual que dê conta da linguagem, especialmente do modo melhor de com ela lidar, a opção é a que já se fez no início deste trabalho: seguir uma das trilhas disponíveis no atual solo histórico-filosófico. Mas se esta escolha de Heidegger se origina, decerto, de leituras e formas de pensar prévias remissíveis à sua obra, é igualmente visível que ela se move, ao mesmo tempo, na abertura correspondente aos conflitos e deslocamentos nela observados, e também no atravessamento desse campo por outros modos de pensar a ele chegados de várias direções. Já deve ser perceptível, por exemplo, que esta *práxis pensante*, que esse modo de se relacionar com o pensamento, é mais próximo do último Heidegger, do Heidegger atento à força da armação técnica da contemporaneidade, do Heidegger experiente das dificuldades

político-hermenêuticas, e, em nível mais específico, do Heidegger dissuadido da pertinência de agir na linguagem através de alguma renovação terminológica.

Ainda um último esclarecimento diz respeito à escolha, já na citação inicial, de *Ser e Tempo* como ponto de partida das análises. Sabe-se que no seu trabalho de cátedra, *As Categorias e a Doutrina do Significado de Duns Scotto* (1915), Heidegger já se interessava pela linguagem, apenas que num enfoque mais lógico, matemático e epistemológico, às voltas com distinções entre sentido (*Sinn*) e significado (*Bedeutung*), entre forma e conteúdo da linguagem (*Sprachegehalt und Sprachegehalt*), pensados todos contra um fundo medieval. A saber, ele justificava a pertinência de eleger Duns Scotto⁵ como solo possível de desenvolvimento dessas questões tomando como epígrafe um dito de Hegel: "(...) no que concerne à consideração da essência da filosofia, não há predecessores nem sucessores".⁶

Fato é que a possibilidade de exploração, a partir desse ponto de partida mais recuado, dos caminhos que levaram Heidegger até a ontologia de *Ser e Tempo* e, posteriormente, a uma retomada da linguagem em outras bases – ou em outro tom –, há de ficar aqui apenas indicada.

II

Cabe evocar o contexto da primeira citação deste ensaio, isto é, da justificação do emprego da violência linguística como necessidade fundada nas coisas elas mesmas. Já na introdução de *Ser e Tempo*, Heidegger havia dito:

Quanto ao desalinho (*Ungefüge*) e a "falta de beleza" ("*Unschöne*") das expressões inseridas nas análises que se seguirão, deve-se acrescentar a nota: uma coisa é fazer um relatório enumerativo dos *entes*, outra é apanhar o ente em seu *Ser*. Para esta última tarefa faltam na maioria das vezes não apenas as palavras, mas acima de tudo a "gramática".⁷

⁵ Tem-se hoje não ser Duns Scotto o autor do *De Modis Significandi sive Grammatica Speculativa*, e sim um filósofo da sua escola, Thomas de Erfurt (cf. SAFRANSKI, p. 89-90). Registre-se ainda a referência de Heidegger a esse texto seu de 1915 em HEIDEGGER 1953/54, p. 91-92 (tr. fr., p. 92). Ele diz: "(...) 'doutrina do significado' concerne à *grammatica speculativa*, meditação metafísica sobre a linguagem em sua relação ao ser. Só que todas essas relações estavam naquela época opacas para mim". Tr. minha.

⁶ HEIDEGGER 1915, p. 193. Tr. minha.

⁷ HEIDEGGER 1927, p. 38 (tr. br., vol. 1, p. 121). Tr. minha. Itálicos e aspas do autor.

O autor chega a fazer menção à dificuldade encontrada num dos momentos de mais difícil leitura do acervo filosófico, que é o capítulo quatro do livro sétimo da *Metafísica* de Aristóteles, chamando atenção para o caráter inaudito (*Unerhörte*) do que foi exigido dos filósofos gregos.

A impressão que emana disso tudo é, sim, a de uma atenção à linguagem, mas acompanhada de uma falta de contato com a "plástica" dessa mesma linguagem, isto é, com o problema da sua transformação. Mais atento a esse "corpo da linguagem", ele a qualificaria mais tarde como aquilo que "dá passagem a toda vontade de pensar".⁸ Enfim, é como se, nesse primeiro momento, a tarefa do filósofo dependesse demais de gênio e vontade, como se o êxito ou fracasso da sua tarefa estivesse unilateralmente ligado a alguma competência filosófico-espiritual. O fato é que a linguagem vigente é efetivamente tratada nesse momento como um "instrumento deficiente", que prescinde de um léxico e de uma gramática adequados ao trabalho de reabrir a questão do sentido do Ser, e de redirecionar as diversas ciências.

É de todo evidente, até mesmo nessas reivindicações de deficiência, que o Heidegger de então não desconhecia a complexidade das injunções ser-linguagem, e que sabia ser concomitante ao fechamento da questão do sentido do Ser e aos correspondentes descaminhos das ciências por ele diagnosticados, uma linguagem inadequada aos seus horizontes de pensamento. Mas, é igualmente nítido o fato dele não se dar conta do problema da "realidade lingüística", pelo menos da dinâmica de transformação e do real poder de predeterminação característicos da linguagem; os mesmos poderes, enfim, que o levaram mais tarde a insistir na necessidade de a ela "corresponder" (*entsprechen*), de ser atencioso (*Zuvorkommen*) e de observar contenção (*Zurückhaltung*) no trato com o dizer.⁹

Pode-se propor, enfim, que essa desatenção ou subavaliação do movimento, da plástica ou do poder presentes nesse solo capaz de sustentar a inteligibilidade dos diversos pensamentos e dizeres, tenha a ver com a nomeação, em *Sobre o Humanismo*, de um esquecimento do Ser (*Seinsvergessenheit*), comungado inclusive pelo autor de *Ser e Tempo*.¹⁰ Entra em questão nessa nomeada reviravolta (*Kehre*), acima de tudo, aquilo que Heidegger em cada um

⁸ HEIDEGGER 1949, p. 84 (tr. fr., p. 313). Tr. minha.

⁹ Cf. p.ex. HEIDEGGER 1950, p. 33 (tr. fr., p. 36-37). Tr. minha.

¹⁰ Cf. HEIDEGGER 1946, p. 17 (tr. br. 1973, p. 354).

dos seus momentos entendeu por "linguagem", especialmente o problema das imbricações envolvendo Ser, linguagem, ser da linguagem e linguagem do Ser. De fato, o que seja um "ser da linguagem" é algo que aqui se mantém como questão de fundo, e assim há se se manter; o que se pode e deve fazer, antes de seguir o caminho que leva da violência justificada à necessidade de um novo cuidado com a linguagem, é repor a questão desse esquecimento – particularmente a do esquecimento do ser da linguagem na qual Ser se diz – em bases razoavelmente compartilháveis. Bem se vê que é o modo de ser de uma possível ou inteligível *linguagem filosófica* aquilo que aqui se põe principalmente em questão.

III

Uma nota absolutamente marginal dá boa entrada no problema. Trata-se de uma recepção entusiasmada de Heidegger no Brasil da década de 1950. Gláucio Veiga, integrante do Instituto Brasileiro de Filosofia, seção Pernambuco, em comunicação apresentada no I Congresso de Filosofia do Paraná (1953), comemorava o "*Renascimento* temático e terminológico" representado pela filosofia de Heidegger. Referindo-se principalmente a *Ser e Tempo*, dizia tratar-se de "uma renovação, de um melhor ajustamento da terminologia filosófica"¹¹.

Compare-se esse entendimento com aquele de Henry Corbin, expresso em 1937 no prefácio às primeiras traduções de Heidegger publicadas em francês, dentre as quais se contava a da preleção intitulada *O que é Metafísica?* (1929), bem como trechos de *Ser e Tempo*. Corbin afirmava ser "o traço-de-união (...) infinitamente preferível à criação freqüente demais de neologismos inesperados ou irritantes"¹²; e traduziu, naquele momento, *Dasein* por "*réalité-humaine*". Michel Haar, por sua vez, no prefácio do *Cahier de l'Herne* (1983) dedicado a Heidegger, afirmava que esse autor decerto "criou um novo vocabulário, e mesmo uma nova sintaxe", mas que isso nada teve de arbitrário e que, no fim, a "linguagem heideggeriana repousa sobre palavras correntes em alemão, e que a obscuridade é parcialmente resultante de um efeito infeliz das traduções".¹³

¹¹ VEIGA 1953, p. 35. O grifo e a maiúscula na palavra Renascimento é do autor.

¹² CORBIN 1938, p. 13.

¹³ HAAR 1983, p.9. Trs. minhas.

Essas notas, enfim, dizem respeito muito diretamente à chegada do pensamento filosófico ao mundo, à sua disseminação, às suas possibilidades de interagir com o mundo e transformá-lo. O mais importante é que linguagem, assim pensada, aparece como espécie de terceiro fio de uma trança cujos outros dois são, justamente, pensamento e mundo.

*

O que essa imbricação pensamento-linguagem-mundo reedita, em última instância e de forma singular, é a questão clássica e muito ampla da conexão entre teoria e prática. Desde o problema do tipo de auxílio que o *imperativo categórico* kantiano, filosoficamente produzido, seria capaz de prestar a uma razão ordinária em luta com inclinações contrárias a ela, até a tentativa de Marx e Engels de pensar a *práxis* a partir de uma interação dialética entre base e superestrutura, com o primado da primeira, o problema dessa conexão está sempre presente. Que esse problema tenha se atualizado em preocupações com significado, interpretação e comunicação é o que se vê, por exemplo, na afirmação de Gadamer de que "na hermenêutica, tal como em Aristóteles, a 'aplicação' não pode jamais significar uma operação subsidiária, que venha a acrescentar-se posteriormente à compreensão";¹⁴ ou, então, no diagnóstico de Gianni Vattimo, a respeito do carácter absolutamente abrangente e difuso hoje adquirido pela "hermenêutica", capaz de abrigar além de Heidegger, Gadamer, Ricoeur e Pareyson, outros autores tão diversos quanto Habermas, Apel, Rorty, Taylor, Derrida e Lévinas.¹⁵ Não há, enfim, de tratar-se de mera coincidência que olhos mais distintos ainda se voltem para o que se convencionou chamar de virada lingüística (*linguistic turn*)¹⁶; ou que marxistas dispostos a não se afastarem muito da sua matriz de pensamento (por exemplo na direção das metamorfoses frankfurtianas), procurem na ocupação de Mikhail Bakhtin com a linguagem as bases para uma renovação do marxismo atenta à transformação da sociedade industrial em sociedade de mídia; ou, ainda,

¹⁴ GADAMER 1958, p. 57.

¹⁵ VATTIMO 1997, p. 13 et. seq.

¹⁶ Cf. p. ex. RORTY 1967 (org.): *The Linguistic Turn*.

que autores de projeção recente, como Peter Sloterdijk, falem de um deslocamento, pela intelectualidade, da "mitomotricidade européia".¹⁷

A caracterização de uma preocupação disseminada, que vai da procura de bases lógicas, epistemológicas ou ontológicas da linguagem, até a análise de discursos, crítica da cultura, semiótica ou ao renascimento recente da retórica,¹⁸ tem de pronto dois objetivos: primeiro, como já foi sugerido, trata-se de situar as preocupações de Heidegger num contexto mais diversificado de entendimento e discussão; simultaneamente, busca-se devolver ao seu questionamento da linguagem a envergadura e a carnadura que de fato tem.

É o caso de insistir exemplificativamente: esses desdobramentos todos não são privilégio de Heidegger. Quando Wittgenstein afirma nas *Investigações Filosóficas* (1953) que o significado é geralmente dado pelo uso,¹⁹ é a fronteira mesma da linguagem que se esfuma e se mistura com hábitos, expectativas, gestos, entonações, instituições, enfim – no que seja isso, reside o cerne do problema –, "formas de vida".²⁰ Quanto às abordagens mais lógicas ou formais da linguagem, sem que isso interdite a pertinência dessas pesquisas ou oblitere sua atual diversidade, permanece a questão de saber como aquilo que é nelas produzido ganha mundo, isto é, como se reproduz e sedimenta na comunidade de pesquisadores, e que caminhos faz até a sociedade em geral.

Quanto a Heidegger, cabe procurar nele as razões profundas ligadas à transformação continuada da sua relação com a linguagem, desde o "recalcamento" da fase da ontologia fundamental, passando pelas suas experiências mais explicitamente políticas, até chegar aos diálogos com a poesia, com a técnica e a filosofia mesma.

¹⁷ Cf. SLOTERDIJK 1994, especialmente o Capítulo 4 para a noção de mitomotricidade (*Mythomotorik*).

¹⁸ Cf. p.ex. o Prefácio de Marc Fumaroli, in FUMAROLI 1999 (org.): *Histoire de la Rhétorique des l'Europe Moderne - 1450/1950*: "Le 'tournant linguistique' des années 1960 a malgré lui donné lieu à une renaissance rhétorique" (p. 1).

¹⁹ Cf. p.ex. WITTGENSTEIN 1953, § 43.

²⁰ Cf. p.ex. VELLOSO 1996: *O Problema do Solo Comum sob a Perspectiva de Conflitos Radicais entre Formas de Vida*. Percebe-se que a discussão começa já pelo uso plural ou singular do termo.

IV

Conquanto a "linguagem" não seja propriamente tema de *Ser e Tempo*, é fato que ela está todo o tempo presente naquele texto, das queixas e justificativas já mencionadas às análises das noções de referência (*Verweisung*) e signo (*Zeichen*), no §17, ainda à determinação estrutural do mundo como conjuntura (*Bewandtnis*) e significatividade (*Bedeutsamkeit*), no § 18, às relações entre explicitação (*Auslegung*) e proposição (*Aussage*), nos §§ 32 e 33, e, finalmente, às análises do discurso (*Rede*) e do desvio para a tagarelice (*Gerede*), nos §§ 34 e 35.²¹ A rigor, mesmo a problematização fenomenológica da compreensão histórico-filosófica do *logos* feita na *Introdução* (§7), já está diretamente ligada ao entendimento que Heidegger tem da linguagem. Todavia, mais do que situar e discutir essas presenças mais pontuais, é uma breve recuperação da estrutura desse discutido trabalho – e do ângulo de leitura aqui presente, em meio a muitos outros – o que precisa ser feito para estabelecer uma boa base conceitual para os desdobramentos que se seguirão, até mesmo visando uma melhor compreensão do que já foi dito.

*

Ser e Tempo, como se sabe, foi planejado para ter duas partes, com três seções cada uma, mas permaneceu inacabado, com apenas as duas primeiras seções da primeira parte escritas (cf. §8). Importa aqui, particularmente, olhar as linhas mestras da primeira dessas duas seções efetivamente realizadas.

Senão, vejamos, o texto conta com uma generosa introdução na qual Heidegger diagnostica uma interdição e justifica a necessidade da reabertura da questão do sentido do Ser em geral, tanto pela sua importância filosófica intrínseca quanto para fazer face a uma disseminada e perigosa crise das ciências européias. Descreve, em seguida, o trajeto interrogativo a ser percorrido e a metodologia fenomenológica que o fundamenta: trata-se, num primeiro momento, de fazer uma análise criteriosa do *Dasein*, o ente privilegiado capaz de formular algo como uma pergunta pelo ser dos outros entes; e, claro – pois do contrário *Ser*

²¹ Todas as trs. de termos e trechos de *Ser e Tempo*, a partir daqui, são minhas.

e *Tempo* não seria possível –, capaz de perguntar pelo seu próprio modo singular de ser.

Essas análises preparatórias, que começam no §9, revelam em seu conjunto o *Dasein* como um ente *ambivalente*, que já se encontra sempre lançado em meio aos outros entes, mas que, ao mesmo tempo, percebe-se como lugar onde a multiplicidade desses entes se reúne num todo significativo chamado "mundo". O *Dasein*, em palavras mais textuais, é sempre ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*), mas esse seu ser-em (*In-sein*) um mundo, não é de modo algum mera ocupação e movimentação num espaço dado e esquecido do problema do seu sentido. O *Dasein* é também o "aí" (*das Da*), o "lugar ontológico" onde algo como um "mundo" é própria e primeiramente nomeado.

Essa ambivalência se renova nos vários pares conceituais presentes na primeira seção do texto. O *Dasein* é certamente um ente entre os outros – ôntico (*ontische*) – mas, simultaneamente, capaz de compreender esses entes e a si mesmo em sua singularidade – sendo por isso também ontológico (*ontologische*). Ao *Dasein* pertence ainda "o caráter de já sempre estar lançado" (*die Geworfenheit*) em meio aos outros entes, compartilhando com eles um destino comum, ao mesmo tempo em que lhe pertence a capacidade de continuamente ressituar-se em relação ao que já encontra dado ou destinado, e de projetar (*entwerfen*) possibilidades para si mesmo e para o mundo. A própria constituição do verbo alemão *entwerfen* é esclarecedora, visto que se compõe de prefixação negativa (*ent*) do verbo *werfen*, que quer dizer jogar, atirar ou lançar, e do qual deriva, por substantivação do seu particípio, a forma *Geworfenheit*. Ao *Dasein*, portanto, pertence a liberdade de *não* simplesmente deixar-se levar no "lance" geral, ou seja, de escolher, dentro de certos limites, possibilidades outras de ser. Quais limites? – essa vem a ser a questão mais aguda.

Seja como for, outros pares conceituais acompanham a ambivalência do *Dasein* ao longo de *Ser e Tempo*. Mas além do que foi lembrado, é de interesse maior o movimento geral que inventaria essa ambivalência em modos da "compreensão do Ser" (*Seinsverständnis*) diversos e imbricados entre si, que ora dizem respeito a situar-se e mover-se, física ou instrumentalmente dentro do mundo, conservando-o ou transformando-o (cf. *Umsicht* e *Zuhandenheit* – circunvisão e utilizabilidade), ora a sentir-se desse ou daquele modo no mundo, ou assim sentir o mundo (cf. *Befindlichkeit* – disposições de ânimo), ora, ainda, a

aprender, recortar e relacionar entes ou conjuntos de entes, que perfazem novos entes, organizando-os, classificando-os ou rearticulando-os (cf. *Vorhandenheit* – "simples presença"), ora, enfim, concernentes ao processo de pensar como a diversidade geral dos entes se organiza ou pode se organizar como totalidade estruturada, dispondo-se ou decidindo-se o *Dasein* em relação às vertiginosas injunções presentes nessas possibilidades (cf. *vorlaufende Entschlossenheit* – decisão antecipativa).

Essa ambivalência do *Dasein*, em suma, se organiza textualmente em dois grandes momentos: 1º) o que trata da mundanidade (*Weltlichkeit*) do mundo no qual o *Dasein* já se acha sempre lançado e que vai até os §§ 25-27, quando entra em questão a sua relação com os outros *Dasein* (cf. *Mitdasein e Mitsein* – coexistir e ser-com) que, não apenas com ele perfazem a mundanidade do mundo, mas, conjuntamente, constituem o "aí" do mundo; e 2º) o que trata do aparecimento desse "aí" (*Da*), da abertura ontológica na qual algo como um mundo pode significativamente constituir-se e dizer-se. Esse último momento, enfim, no qual são tematizadas primeiramente as disposições de ânimo (*Befindlichkeit*), e, em seguida, o compreender (*Verstehen*), converge através do fenômeno da explicitação (*Auslegung*)²² do que é compreendido para a consideração do discurso (*Rede*) e da linguagem (*Sprache*).

*

Não pertence certamente ao escopo deste trabalho a possibilidade de análise exaustiva do compacto e difícil § 34, que trata efetivamente de discurso e linguagem, sendo que somente indicações mais nítidas, necessárias à base capaz de sustentar a seqüência deste trabalho são fornecidas. Sobretudo procura-se marcar a perpetuação da ambivalência do *Dasein* no âmbito da linguagem.

Heidegger diz inicialmente que "o compreender abriga em si a possibilidade de explicitação, isto é, de compartilhamento ou adjudicação

²² Embora *Auslegung* possa ter também o sentido de "interpretação" (cf. tr. brasileira), o sentido do uso no texto é claro: *explicitação* tem aí a ver com a modalidade "mostrativa" do *logos*. Note-se também que Heidegger usa o termo *Interpretation*, por exemplo, em "(...) die Interpretation der Welt bei Descartes" - p. 89 (tr. br., p. 134) - ou mesmo no §34, em "(...) in der bisherigen Interpretation der Befindlichkeit, des Verstehens, der Auslegung und der Aussage (...) - ibid., p. 161 (tr. br., p. 219). Grifos meus.

(*Zueignung*) do compreendido".²³ Diz, ainda, que as disposições de ânimo também estão incluídas numa noção abrangente de compreensão, e que também a elas pertence a possibilidade de explicitação em discurso. Percebe-se, em seguida, o quanto é ampla a noção de "discurso" aí definida, estendendo-se muito além da articulação enunciativa ou proposicional. O compartilhamento discursivo da compreensão, diz Heidegger, se faz no ato de "responder negativa ou positivamente, de intimar, avisar, também de exprimir, negociar, interceder e, ainda, nos de "fazer declaração" e falar "discursando".²⁴ Estão incluídos, por conseguinte, atitudes, gestos, entonações, ímpetos, intenções, escolhas, abstenções, todos relacionados com a possibilidade de explicitação do que é compreendido. É nesse sentido, enfim, de uma compreensão que, em busca de explicitação, procura no mundo caminhos para fazê-lo, que se deve entender a afirmação, em princípio problemática, de que "o fundamento ontológico-existencial da linguagem é o discurso".²⁵ O escutar (*Hören*) e o calar (*Schweigen*), por exemplo, são textualmente ditos possibilidades da linguagem discursiva; e certamente porque escutar e calar são também modos do *Dasein* de articular significativamente suas possibilidades de explicitação. Heidegger diz, inclusive, que "para poder calar, o *Dasein* tem que ter algo a dizer, isto é, dispor de uma abertura própria e rica de si mesmo"²⁶. Entenda-se, o *Dasein* deve estar de posse de compreensão relevante de alguma coisa e, simultaneamente, saber das suas várias possibilidades ou liberdades discursivas, percebendo que há situações em não dizer se configura como a melhor forma de dizer. O discurso, assim, deve ser entendido como articulação explicitativa de algum movimento compreensivo, articulação feita em mundo em que há uma infinidade de outros entes, capazes e incapazes de discurso.

Falando ainda do enraizamento da linguagem no discurso, Heidegger confirma o que foi dito no início destas considerações sobre a presença constante e velada da questão da linguagem em *Ser e Tempo*: "Já constantemente nos servimos desse fenômeno nas interpretações feitas até agora, da disposição de

²³ HEIDEGGER 1927, p. 160 (tr. br., p. 218-19).

²⁴ HEIDEGGER 1927, p. 161 (tr. br., p. 220).

²⁵ Ibid, p. 160 (tr. br., p. 219).

²⁶ Ibid., p 165 (tr. br., p. 224).

ânimo, da compreensão, da explicitação e da enunciação, apenas que o excluímos de uma análise temática."²⁷

Heidegger afirma também: "ao se *exprimir como discurso* (...) o todo significativo (*Bedeutungsganze*) da compreensibilidade (*Verstandlichkeit*) *chega até a palavra*. As palavras crescem em direção (*wachsen zu*) aos significados. Mas não se tornam palavras-coisas (*Wörterdinge*) munidas de significado".²⁸ O que de imediato diz, portanto, é que a palavra não é em si mesma portadora de significado, ou seja, que existe sempre num plasma significativo no qual "cresce em direção aos significados".

Mais adiante ainda, Heidegger afirma ser a linguagem o que confere ao discurso um ser "mundano" ("*weltliches*") propriamente dito,²⁹ o que leva a crer, embora isso não seja textualmente proposto, que a linguagem, sendo uma espécie de "fundamento ôntico" sobre o qual a compreensão já sempre se pré-articula, também o é do discurso que explicita essa compreensão – discurso que, como foi efetivamente dito, é seu fundamento ontológico. Heidegger adverte, todavia, textualmente, que ao conferir esse ser mundano ao discurso "a linguagem se encontra em meio ao mundo (*innerweltlich*) como um ente utilizável (*wie ein Zuhandenes*)"; e ainda que "ela pode ser desmontada em palavras-coisas simplesmente presentes (*in vorhandene Wörterdinge*)."³⁰

Reproduzida, portanto, a ambivalência ôntico-ontológica no âmbito da linguagem, o que se pode depreender é que – pelo menos no âmbito de uma reflexão filosófica sobre a linguagem – Heidegger não admite consideração alheada quer das múltiplas imbricações entre os vários modos explicitáveis de compreensão, quer do fato do mundo ser simultaneamente constituído *pelo* e constituinte *do Dasein*, quer da questão da diversidade de modos de ser dos vários entes, enfim, alienada dos entrelaçamentos múltiplos do discurso, como se a linguagem pudesse ser apreendida como um objeto simplesmente presente e dado a uma descrição suficiente. Ele diz:

As tentativas de se apreender a "essência da linguagem" têm, também, orientação sempre voltada para algum destes nomeados momentos singulares, conceituando a linguagem na linha das idéias de "expressão", "forma

²⁷ Ibid., p. 161 (tr. br., p. 219).

²⁸ HEIDEGGER 1927, p. 161 (tr. br., p. 219). Grifos do autor.

²⁹ Ibid., p. 161 (tr. br., p. 219).

³⁰ Ibid., 161 (tr. br., p. 219).

simbólica", comunicação como "enunciação", manifestação de "vivências", ou "configurações" (*Gestaltung*) de vida. Em nada contribuiria para uma definição realmente suficiente de linguagem, querer juntar sincreticamente esses diversos pedaços de determinação. O decisivo é previamente elaborar a totalidade ontológico-existencial da estrutura do discurso, com base numa analítica do *Dasein*.³¹

Passe o tom da declaração de insuficiência das pesquisas sobre a linguagem, que, mais adiante, vai incluir a lingüística como um todo e mesmo "o horizonte filosófico dentro do qual W. v. Humboldt pôs o problema da linguagem",³² e passe também a questão dos vetores que determinam cada uma dessas abordagens, o mote aí é já o da centralidade filosófica da linguagem e da impossibilidade de recortá-la para fazer uma "filosofia da linguagem" que não se dê conta de estar sendo feita "na linguagem". Heidegger, depois de fazer referência em nota a Husserl, sugere: "Por fim, a investigação filosófica tem que se decidir a perguntar qual modo de ser cabe à linguagem em geral. Ela é um instrumento (*Zeug*) utilizável no interior do mundo? Tem o modo de ser do *Dasein*? Ou nenhum dos dois?"³³

O que fica aí, todavia, apenas indicado, é o problema, em princípio ôntico, da estabilidade da rede de remissões significativas na qual o *Dasein* já se encontra sempre lançado, bem como o da relação dessa estabilidade com a permanência das palavras e das suas conexões. Essa permanência da significatividade do mundo, equivale a dizer, há de corresponder a entes de alguma forma já pré-compreendidos pelo *Dasein*, na figura, digamos, de "hábitos lingüísticos". Como, em suma, esses "hábitos lingüísticos" não se separam do problema do seu sentido, isto é, do fato de serem "visados" pelos *Dasein* de forma regular, reabre-se justamente a necessidade de pensar a questão do trato com a linguagem, isto é, do seu grau de predeterminação, do tensionamento que ela é capaz de suportar e do sentido das transformações buscadas, por exemplo, em tensionamentos filosóficos, literários e poéticos.

*

³¹ Ibid., p.163 (tr. br., p. 222).

³² HEIDEGGER 1927, p. 166 (tr. br., p. 226).

³³ Ibid., p.166 (tr. br., p. 226)

O problema é que, devido ao projeto de construir uma ontologia fundamental, no qual apenas se procurava "indicar o 'lugar' ontológico do fenômeno da linguagem na constituição do *Dasein*",³⁴ Heidegger deixa de lado a tarefa de pensar mais especificamente a linguagem em seu modo de ser e em suas imbricações essenciais para considerar, de forma mais geral, a relação do *Dasein* com o mundo ôntico que a cada momento ele já encontra dado. A própria estrutura do bloco textual que se segue já reafirma essa escolha: partindo de um extravio específico da linguagem, a tagarelice (§35 – *Das Gerede*), a análise segue abordando a curiosidade (§36 – *Die Neugier*) e a ambigüidade (§37 – *Die Zweideutigkeit*) para chegar à relação mais geral entre a decadência – o ato contínuo de decair (*das Verfallen*) – e fato do *Dasein* achar-se sempre lançado no mundo (*die Geworfenheit*).

A questão da decadência, por sua vez, é uma das mais mal-entendidas de *Ser e Tempo*; e, fatorialmente, como se verá, até pelo próprio Heidegger. Importante é perceber, mesmo sabendo que essa questão não diz respeito especificamente à linguagem, que sua formulação é absolutamente central para o prosseguimento destas considerações.

Heidegger insiste, a interpretação do fenômeno da decadência "tem intenção puramente ontológica e está distante de alguma crítica moralizante do *Dasein* cotidiano, e da aspiração por alguma 'filosofia da cultura'".³⁵ Tais advertências já vinham do §27, onde se tratava do "impessoal" (*Man*), do fazer como todo mundo faz, ou como "se" faz; e, claro, do falar como todo mundo fala. Lá era dito que "o impessoal (...) enquanto fenômeno originário, pertence à constituição positiva do *Dasein*".³⁶ Mais cedo ainda, nos momentos introdutórios da analítica do *Dasein* (§9), já se afirmava: "Mas a inautenticidade (*Uneigentlichkeit*) do *Dasein* não significa algo como ser 'menos' ou um grau 'inferior' de ser. A inautenticidade pode, antes, determinar o *Dasein* na sua maior concreção, em sua atividade, vivacidade, capacidade de se interessar pelas coisas, capacidade de sentir prazer".³⁷ Essas abordagens preliminares todas, enfim, são recolhidas no parágrafo dedicado à decadência, nos seguintes termos: "O que nomeamos como a inautenticidade do *Dasein* recebe agora, através da

³⁴ Ibid., p.166 (tr. br., p. 226).

³⁵ HEIDEGGER 1927, p. 167 (tr. br. p. 227).

³⁶ Ibid., p. 129 (tr. br., p. 182).

³⁷ Ibid., p. 43 (tr. br., p. 78).

interpretação da decadência, uma determinação mais precisa. (...) Inautenticidade (...) constitui um modo destacado de ser-no-mundo em que o *Dasein* é inteiramente absorvido pelo 'mundo' e pela coexistência impessoal com os outros".³⁸

O fenômeno da decadência, portanto, cujo nome não dá conta do que mais amplamente se põe em questão, concerne mais essencialmente a uma tendência do *Dasein* ao hábito, à repetição, ao abrigo no que é conhecido, aceito e familiar. Ainda mais fortemente se pode exemplificar essa constitutividade conjecturando que, se o *Dasein*, a cada momento, se detivesse em reflexões sobre o ser da comida ou sobre a proveniência essencial das palavras, ele simplesmente não se alimentaria e não disporia de uma linguagem ordinária.

Talvez até a nomeação de uma "decadência" denuncie a disposição momentânea de Heidegger em relação a esse solo mundano de regularidades. Pois fenômenos como a *tagarelice*, no fim ocupada em evitar que algo de realmente profundo ou perturbador seja dito, ou como a *curiosidade* de procurar explicações por toda parte, mas não se aprofundar efetivamente em nada, ou, ainda, a tendência a escapar do questionamento honesto pela afeição a explicações *ambíguas* e falsamente suficientes, todos esses fenômenos definem possibilidades ao mesmo tempo comuns e caricatas da decadência, sobretudo comprometidas com a caracterização da tendência do *Dasein* perder-se de si mesmo.

O caráter constitutivo desse fenômeno se liga, portanto, à necessidade de regularidade, confiabilidade, rotina, de regras, leis e instituições, enfim, de alguma estabilidade mundana. Implícito está o problema da medida dessa necessária estabilidade, e da possível transformação dessa necessidade, por exemplo, na possível identificação de uma "neurótica" dependência de regularidades. Com efeito, Heidegger fala no §38, entre outras coisas, da alienação (*Entfremdung*) e da possibilidade de o *Dasein* se aprisionar, atrapalhar ou perder-se (*sich verfangen*) em si mesmo.³⁹ O que essa alienação e esse aprisionamento prescrevem ao *Dasein*, afinal, é uma impossibilidade de pôr qualquer coisa mais profundamente em questão, limitando-se a seguir e a repetir o que se faz e diz, ainda que, por vezes, o faça dissimuladamente. Trata-se, em outras palavras, de uma

³⁸ Ibid., p. 175-76 (tr. br., p. 237).

³⁹ HEIDEGGER 1927, p. 178 (tr. br., p. 240).

mecanização avessa a qualquer coragem criativa e a qualquer pensamento profundo.

Há, todavia, uma contrapartida desse enrijecimento não coberta por Heidegger, que é a incapacidade aguda de perceber ou conviver com a constitutividade da decadência, incapacidade capaz de cristalizar-se numa relação "psicótica" com as regularidades e traduzida em necessidade de transgressão e revolução a todo custo, chegando mesmo à insólita ruptura com os limites do comum e do compartilhável.

Feito esse importante registro, vale indicar que os desdobramentos todos de *Ser e Tempo*, e também a obra imediatamente posterior, revelam os meandros dessa relação com o solo ôntico do mundo. Percebe-se claramente que se trata de lutar, individual e coletivamente, contra o amesquinamento, ou seja, de reabrir a possibilidade de o *Dasein* perguntar pelo ser das coisas que são e experimentar as "vertigens" relacionadas à impossibilidade de tocar um chão absoluto. Trata-se, em suma, de experimentar-se o *Dasein* como lugar de um acontecimento extraordinário chamado mundo, melhor, de descobrir a ambivalência da palavra mundo e a profundidade que se abre na pergunta pelo poder-ser do que cotidiana ou habitualmente "é".

Insistindo ainda no caráter constitutivo da decadência, note-se que Heidegger advertia já no parágrafo §38: "A existência autêntica não é algo que paire acima da cotidianidade decadente, mas algo que existencialmente é apenas uma apreensão modificada dessa cotidianidade".⁴⁰ Também a decisão antecipativa (firme resolução por uma existência autêntica), amiúde descrita no §62, se caracteriza pela "paradoxal" compreensão pelo *Dasein* de que ele só é própria e inteiramente ele mesmo no acolhimento da sua finitude e "culpa ontológica" (cf. §58 – *Schuld*) como constitutivas do seu movimento compreensivo-existencial, em outras palavras, do seu poder-ser. O que o *Dasein* compreende, enfim, é que é exatamente por ter sempre algo "pendente" (cf. §48 – *Ausstand*) que ele existe como ser-no-mundo. A aceitação dessas "incompletude" e "impropriedade" como constitutivas, por sua vez, equivale à possibilidade de privar-se de teorias e explicações dogmáticas sobre a salvação e, concomitantemente, à possibilidade de, na angústia (*Angst*) de ser, o *Dasein* resgatar-se em meio à decadência geral.

⁴⁰ HEIDEGGER 1927, p. 179 (tr. br., p. 241).

Somente que a abertura ou inconclusão essenciais desse ente, até para explicar a raridade e a dificuldade do trajeto que leva à decisão, têm que prever a constante possibilidade de desvio e a própria tendência à decadência. A decadência, portanto, é ao mesmo tempo constitutiva e aprisionante.

*

O problema é que *Ser e Tempo*, ainda que exponha claramente que o *Dasein* é sempre no mundo junto com os outros entes, concentra-se nesse ente privilegiado e lhe outorga individualmente, de forma por demais unilateral, a responsabilidade pela decisão antecipativa. Heidegger concentra-se mais em aspectos estruturais e menos na dimensão histórico-material do mundo no qual essa decisão deve acontecer, sobretudo no real poder de determinação desse estofo mundano. Parece mesmo dar pouca atenção ao problema enorme, já tratado por Platão no episódio da morte de Sócrates, da possibilidade de o *Dasein* decidido trabalhar para facultar aos outros, em escala ampla, essa mesma decisão – ainda que diga que, decidido, ele passe concomitantemente a olhar e a tratar o "outro" diferentemente⁴¹. Heidegger parece, na verdade, não se dar nesse momento exata conta das condições de possibilidade de ação e discurso do *Dasein*-decidido-no-mundo, em suma, parece não se aperceber que as estabilidades que já sempre ele encontra vigentes não são apenas formais, constituindo não somente um contexto, mas uma espécie de "plasma", com plástica própria e poder qualitativo de estimular ou desestimular os outros entes dotados de *Dasein* para a "aventura" do questionamento radical. Se, por conseguinte, a necessidade do mundo ôntico em sua regularidade constitutiva parece devidamente detectada, o mesmo não parece acontecer com o fato desse mundo ôntico não somente viabilizar, mas também limitar, e, eventualmente, poder dificultar em muito, em "escala pública", a tarefa do pensamento.

⁴¹ Aspectos éticos de *Ser e Tempo* encontram-se bem discutidos em LOPARIC 1995: *Ética e Finitude* e DUARTE 2000a: "Por uma Ética da Precariedade - sobre o Traço Ético de *Ser e Tempo*".

V

Por tantos motivos e tantas questões a explorar, *Ser e Tempo* permanece como foro primeiro de remissão e suporte conceitual destas análises. Dá-se sobretudo a crença de que não são o êxito ou o valor das conclusões apresentadas num texto filosófico que o justificam e perpetuam, mas aquilo que a partir dele se pode renovadamente pensar.

Como seja, são os chamados "textos políticos" que permitem retomar mais pronta e concretamente a questão do trato com uma linguagem dita constuidora e limitadora das relações entre pensamento e mundo. Especialmente dignos de atenção são os documento redigidos em 1945, dentre os quais a *Carta ao Reitor da Universidade de Freiburg*, pedindo reintegração, e o texto intitulado *O Reitorado: 1933-1934*.

Heidegger afirmava na carta ao reitor estar no começo "absolutamente convencido de que uma aliança autônoma de intelectuais poderia aprofundar e transformar vários elementos essenciais do 'movimento Nacional Socialista', e assim contribuir propriamente para a superação do caos europeu e da crise do espírito ocidental".⁴² Explicava também que, na medida em que essa aliança não se concretizou e a planificação político-burocrática passou a dominar a cena, a simples atividade filosófica em meio à crescente inflexibilidade do movimento lhe parecia já uma "suficiente expressão de oposição". Importa notar que, duas linhas depois, ele se refere ao fato de ter ministrado, logo após sua demissão da reitoria, um curso que, "sob o título, a doutrina do *logos*, tratava da essência da linguagem", no qual procurava opor às genealogias biológico-raciais em ascensão, a tese de uma essência humana fundada na "linguagem como realidade fundamental do *espírito*".⁴³ Acrescente-se que no curso seguinte, sobre Hölderlin (*Germânia e O Reno*), o assunto era igualmente *linguagem*.

Também o segundo dos textos mencionados, *O Reitorado*, mostra um Heidegger decepcionado com o parco acolhimento da proposta, segundo ele, claramente exposta no discurso de posse intitulado *A Auto-Afirmação da Universidade Alemã* (1933). Dizia que "o discurso não foi entendido por aqueles a

⁴² In HEIDEGGER 1933/66, p. 196 (tr. ing. in WOLLIN 1991, p. 61-62).

⁴³ Ibid., p. 199 (tr. ing., p. 64). Grifo do autor. Cf. HEIDEGGER 1934: *Über Logik als Frage nach der Sprache*. Referência a esse curso é feita outras vezes, por exemplo, na "Conversa com um Japonês", HEIDEGGER 1953/54, p. 93 (tr. fr. p. 93).

quem era dirigido", nem em seu conteúdo nem no que deveria ser, durante a sua atividade no cargo, "a chave para distinguir o essencial do menos essencial e do puramente superficial".⁴⁴ Dizia, enfim, que "o discurso do reitorado foi em vão e esquecido no dia seguinte à festa", e que "durante todo o tempo que durou o reitorado nenhum dos colegas fez qualquer tipo de pronunciamento sobre o discurso".⁴⁵

Uma leitura de *A Auto-Afirmação da Universidade Alemã* aumenta a perplexidade. De fato, ali está claramente expresso o compromisso com uma Universidade voltada para o constante exame reflexivo de suas próprias bases (*Selbstbesinnung*)⁴⁶, para um "questionamento capaz de estilhaçar (*zerbrechen*) o encapsulamento das ciências em disciplinas separadas"⁴⁷ e, sobretudo, determinado a pôr fim à idéia do conhecimento universitário como "treinamento rápido para uma profissão 'distinta' (*vornehmen*)".⁴⁸ Clara, também, é a reivindicação desse projeto como essencialmente alinhado a uma missão espiritual (*geistige Auftrag*) do povo alemão, a missão de, em meio a um Ocidente decadente, cuja morta (*abgelebte*) cultura de aparências se encontraria em vias de se deixar asfixiar na loucura (*im Wahnsinn ersticken lässt*), formar líderes (*die Führer*) capazes de fundamentar sua autoridade na capacidade de deixar-se guiar (*führen*) por desse destino espiritual.⁴⁹

Tudo isso é claro nesse discurso, cujo tom dificilmente poderia ser mais incisivo e conclamatório. Heidegger poderia, pelo que foi exposto, sem dúvida reivindicar "entendimento" do seu projeto para o reitorado; mas a expectativa de cooptação ou adesão a ele parece ser bem outra coisa. Em que nível poderia ele esperar, por exemplo, uma "pré-compreensão heideggeriana" dessa missão espiritual do povo alemão? Em que medida o *espírito* alemão, que nele, Heidegger, assumia a linguagem com sua "realidade fundamental" – justamente a linguagem que em 1927 ainda precisava ser justificadamente "violentada" –, estaria agora, em 1934, pronto para sua missão? Deveriam, enfim, as ressalvas presentes no discurso, insistindo na relação dessa missão com a prática constante e rigorosa do questionamento ser suficientes para anunciar e esperar efetiva

⁴⁴ HEIDEGGER 1945, tr. esp., p. 32. Trs. minhas desse texto a partir do espanhol.

⁴⁵ Ibid. 1945, tr. esp., p. 36.

⁴⁶ HEIDEGGER 1933, ed. bilingüe, p. 8/9. As trs. desse texto são todas minhas.

⁴⁷ HEIDEGGER 1933, p. 22/23.

⁴⁸ Ibid., p. 30/31.

⁴⁹ Ibid., p. 42/43.

acolhida do grau de compromisso e responsabilidade que ele, Heidegger, entendia aí envolvido? Em que medida, em suma, lograria esse discurso deslocar o entendimento simplifadamente nacionalista e voluntarista, senão racista, da expressão "missão espiritual" para o âmbito de um questionamento que permanecesse "firme, a descoberto, em meio à incerteza da totalidade do ente",⁵⁰ sobretudo quando o próprio tom que exortava a esse questionamento era o mais voluntarista possível?

O certo é que Heidegger parecia pautar-se numa esperança de poder contar com uma "elite espiritual" significativa de professores e alunos capazes de, naquele momento histórico, entregarem-se ao risco de fazer frente tanto ao dogmatismo do "novo", à ciência política que emergia apoiada em bases étnicas, quanto ao relativismo do "velho", à aspiração de permanecer na especialização disciplinar, afeita ao progresso e dada à desqualificação de toda e qualquer reflexão que pudesse colocar essa noção em questão.⁵¹ E conclamava essa virtual elite a acompanhá-lo na sua revolução.

É visível no discurso reitoral que o primeiro lugar em abundância é disputado – com a palavra espírito (*Geist*)⁵² – pelo verbo querer (*wollen*) usado em tom conclamatório. Várias vezes Heidegger disse: queremos ou não queremos essa Universidade, essa luta, essa transformação real? E mesmo que se tente justificar o tom a partir das urgências do momento, a situação permanece absolutamente insólita quando se mantém em vista o que ele entendia estar implicado nesse "querer", verbo que usualmente tem muito mais a ver com "força" e "poder", que com disposição para a reflexão ou a revisão constante de fins e meios. Decerto ele chamava a atenção para a cota de sacrifício e para a dificuldade aí envolvida, mas parecia não se aperceber que esse querer a si mesmo coletivo (ao espírito alemão) se chocava, no fim das contas, com a raridade e a

⁵⁰ Ibid., p. 22-24/23-25.

⁵¹ Cf. HEIDEGGER 1945, tr. esp., p. 23-24.

⁵² Cf. a respeito dessa presença da palavra "espírito", DERRIDA 1987: *De l'Esprit*. Cf. também a resposta de Richard Wollin (*Note on a Missing Text*), à proibição, por parte de Derrida, da manutenção da sua entrevista ao *Le Nouvel Observateur* (1987) na edição de 1993 do *The Heidegger Controversy* (WOLLIN 1991/93). Motivos, a cuja conjectura Wollin se furta, podem ter sido, por exemplo, a ausência de textos seminais na compilação, como *O Reitorado 1933-1934*, ou a inserção espúria de uma palavra como "étnico", pelo tradutor William Lewis, num texto seminal como *A Auto-afirmação da Universidade da Alemã* (HEIDEGGER 1933). O texto original, publicado em letra gótica (p.28), diz "die erste Bindung ist die Volksgemeinschaft"; e a tradução "the first bond is the one that binds to ethnic and national community (*Volksgemeinschaft*)". Há ainda uma nota de rodapé, do tradutor, que pretende esclarecer o sentido da palavra *Volksgemeinschaft*, sem fazer alusão ao acréscimo do termo "ethnic"(cf. WOLLIN 1991/93, p. 35).

singularidade de disposições como a "decisão antecipativa" de *Ser e Tempo*, ou mesmo com a disposição "audaz" (*verwegene*)⁵³ para o enfrentamento da constante possibilidade do Nada, de *O que é Metafísica?*(1929). É quase como se nessa passagem do individual ao coletivo, o momento histórico e a conclamação do reitor se confundissem com o apelo do próprio Ser, apelo que Heidegger identificara poucos anos antes como dirigido a um *Dasein* sempre às voltas com a *tendência constitutiva de fazer como todo mundo faz* e furtar-se a experiências profundas e responsabilidades reais. Depois, não se pode deixar de perguntar: seria mesmo uma atitude líquida para todo *Dasein* decidido fazer tamanhas concessões em prol de uma revolução universitária supostamente capaz de mudar o solo ôntico do mundo?

Difícil mesmo, enfim, para sintetizar esse inventário de contradições e perplexidades, é imaginar que a ligação do mundo espiritual de um povo com a "conservação mais profunda das suas forças de solo e sangue (*seiner erd- und bluthaften Kräfte*)",⁵⁴ pudesse ser recebida de forma "puramente filosófica", isto é, separada das demais conotações que acompanham esse par de termos.

Não é de se estranhar, portanto, dentro desse quadro absolutamente insólito, que o discurso de posse tenha tido a repercussão que teve. Rüdiger Safranski lista na sua biografia vários comentários díspares e interessantes. Karl Löwith, por exemplo, teria dito sobre "o efeito imediato desse discurso que [os que o ouviram] não sabiam se deviam estudar os pré-socráticos ou entrar na SA"; Karl Jaspers, em carta de 23/08/1933, escrevia a Heidegger agradecido, registrando sua comoção em face da menção à Antigüidade Grega, e dizendo que sua confiança no filosofar do colega "não se perturba com as características de momento (*zeitgemäss*) desse discurso, com algo que nele parece um pouco forçado"; Benedetto Croce, para encerrar, também em carta, afirmava: "Finalmente li todo o discurso de Heidegger, que é ao mesmo tempo tolo e servil".⁵⁵

⁵³ Cf. HEIDEGGER 1929/49, p. 34 (tr. br., p. 240).

⁵⁴ HEIDEGGER 1933, p. 24/25.

⁵⁵ Cf. SAFRANSKI 1999, p. 298. A tr. do trecho atribuído a Jaspers foi modificada a partir de HEIDEGGER-JASPERS 1920/63, p. 155. Anos mais tarde Jaspers diria ter procurado "interpretar o discurso da 'melhor maneira' para poder continuar dialogando com Heidegger, mas que na realidade sentira repulsa pelo 'nível insuportavelmente (*unerträglich*) profundo e estranho' da fala e das atitudes de Heidegger" (cf. SAFRANSKI 1999, p. 299 e HEIDEGGER-JASPERS 1920/63, p. 258).

Foi o próprio Heidegger, enfim, que qualificou esse reitorado como "a grande estupidez (*grösste Dummheit*) da sua vida".⁵⁶

*

Voltando ao texto de 1945 sobre o reitorado, a fim de explorar um pouco mais o contexto dessas decisões políticas e sua conexão com o problema mais geral da linguagem, percebe-se que Heidegger se apoiava na sua história docente para reivindicar uma resposta mais decidida ao seu mandato e ao seu discurso de posse. Alegava que em 1933, ano da posse reitoral, seu discurso de cátedra em Freiburg, o já mencionado *O que é Metafísica?*, de 1929, já se encontrava "traduzido para o francês, italiano, espanhol e japonês". Alegava também que a conferência *Sobre a Essência da Verdade* havia sido pronunciada entre 1930 e 1932 em vários lugares da Alemanha, e que "se podia, portanto, saber em qualquer parte como ele pensava sobre a Universidade alemã e o que considerava seu objetivo mais urgente".⁵⁷ Imaginava, portanto, ao ser convidado para o cargo, estar sendo entendido e ter amparo não só dentro da Universidade como fora dela. Com efeito, lendo Hannah Arendt e seu *Martin Heidegger Faz Oitenta Anos* (1969) entende-se que corria pela Alemanha um rumor, antes mesmo da publicação de *Ser e Tempo*, que havia em atividade um mestre capaz de dar carnadura ao projeto de Husserl de pensar não de forma exegetica, vazia ou doutrinal, mas realmente à partir das "coisas mesmas". Também Safranski descreve o período de Heidegger em Marburg como de grande popularidade e intensidade, relatando que preleções suas dadas às sete horas da manhã chegaram, após dois semestres, a contar com uma assistência de 150 alunos⁵⁸. Note-se que, por aí, a razão da expectativa de Heidegger se desloca da simples cobrança de resposta a um discurso isolado para entranhar-se num outro tempo e modo de interação com o mundo dos seus possíveis interlocutores.

Registre-se, por exemplo, o quanto ele apostava em experiências do tipo "acampamento de alunos e professores", nos quais se podia trabalhar o pensamento num outro nível de proximidade, diferente dos cursos em salas de

⁵⁶ Cf. FÉDIER 1988, tr. br., p. 164.

⁵⁷ HEIDEGGER 1945, tr. esp., p. 22.

⁵⁸ Cf. SAFRANSKI 1999, p. 167 et seq.

aula.⁵⁹ Muito citado, inclusive, é o episódio do tumultuado acampamento de Todnauberg, no inverno de 1933 para 1934, no qual o reitor Heidegger teria tentado esclarecer a professores e alunos, em discussões abertas, "o núcleo essencial do discurso reitoral e apresentar mais rigorosamente a tarefa da Universidade".⁶⁰

Também digna de registro é aquela que teria sido sua última cartada político-pedagógica, a colaboração, depois da demissão do reitorado, com o projeto da *Academia* ou *Escola de Professores do Reich*, colaboração amiúde descrita por Vitor Farias no seu *Heidegger e o Nazismo* (1987).⁶¹ Farias diz que "parece que Martin Heidegger teve chances reais de se tornar diretor de uma instituição destinada a controlar a seleção e a doutrinação de todos os jovens acadêmicos e, através disso, a médio prazo, de toda vida universitária do *Reich*";⁶² e, na medida em que Hugo Ott, no seu *Martin Heidegger – A Caminho da sua Biografia* (1988), também atesta essa mesma chance na descrição de reações internas no partido a essa nomeação, o projeto assume um perfil destacado. Vale reproduzir a parte transcrita por Farias do relatório do psicólogo Erich Jaensch – escrito "em 23 páginas!" –, destinado a bloquear a nomeação de Heidegger para o cargo da Academia:

"Deixar Heidegger exercer uma influência decisiva na formação e na seleção das novas gerações acadêmicas significa implantar nas universidades e na vida intelectual uma seleção que favorecerá os descendentes de judeus que ainda se encontram entre nós [...]. As idéias de Heidegger, ou antes, as de tipo heideggeriano – pois a peste já começa a se propagar – vão além da simples fraude do tipo das que conhecemos no passado; essas idéias constituem uma fraude no limite do patológico [...]. Estamos ameaçados por uma peste intelectual que pode degenerar em psicose de massa".⁶³

⁵⁹ Cf. OTT 1988, p. 219 et seq.

⁶⁰ HEIDEGGER 1945, tr. esp. p. 38-39.

⁶¹ O livro de Vitor Farias é bem conhecido pela sua parcialidade interpretativa. Mas deve também ser reconhecido pela sua contribuição em pesquisa de fontes e arquivos. Há duas excelentes réplicas a esse livro - FÉDIER 1988: *Heidegger: Anatomia de um Escândalo* e LOPARIC 1990: *Heidegger Réu - um Ensaio sobre a Periculosidade da Filosofia*. O primeiro é um trabalho exaustivo de defesa de Heidegger feito a partir do rastreamento das mesmas fontes e da problematização dos argumentos usados por Farias; já o segundo transcende em muito o âmbito de uma defesa, sendo um texto filosófico de envergadura ampla, mais de inclinação kantiana que heideggeriana, pode-se dizer.

⁶² FARIAS 1987, p. 270.

⁶³ *Ibid.*, p. 272.

Ainda uma outra curiosa parte desse mesmo relatório é transcrita por Hugo Ott: "O pensamento de Heidegger tem precisamente o carácter do pensamento talmúdico e rabulista. Por isso exerce, a todo tempo, uma grande força de atração sobre judeus e descendentes de judeus, bem como sobre indivíduos de estrutura espiritual similar".⁶⁴ Mesmo considerando que o argumento de Jaensch pudesse pautar-se unicamente pela intenção competitiva de afastar Heidegger do cargo, o relatório é digno de nota seja pelo carácter inusitado da sua formulação, seja por sinalizar uma espécie de paranóia em relação a eventuais efeitos do pensamento de Heidegger.

Para os propósitos aqui em pauta, todavia, é importante destacar, ao lado da fidelidade ao nacional socialismo – sem a qual, independente do entendimento ou das esperanças que Heidegger tivesse em relação ao "nacional socialismo", a cartada não seria possível – algumas das diretrizes que dizem mais diretamente respeito à questão da fronteira linguagem-discurso-ensino. Note-se, de pronto, a ênfase na necessidade de "despertar e consolidar a atitude *educativa* (pois o professor não é o pesquisador comunicando o resultado de suas próprias pesquisas e das de outros)". "Cursos não, mas sim uma verdadeira escola"⁶⁵, na qual Heidegger propõe a "alternância natural de trabalho científico, recreação, concentração, artes marciais, trabalho físico, marchas, esportes e festas".⁶⁶ Passe um desconfortável tom hierárquico-disciplinar presente nesse projeto, é particularmente interessante o trecho:

(...) aprenderão a dialogar, a dirigir uma *disputatio*, a saber escutar, a apreender o essencial, a raciocinar de maneira concisa, a conduzir a luta com um máximo de perspicácia e, sobretudo, a respeitar estritamente a orientação da questão e o encadeamento dos argumentos. O laxismo e a incapacidade de pensar, a falta de domínio da palavra e do conceito que caracterizam hoje, e há muitíssimo tempo, os seminários universitários, passam dos limites. Só será possível remediá-los através de uma nova educação de professores universitários".⁶⁷

*

⁶⁴ OTT 1988, p. 248.

⁶⁵ FARIAS 1987, p. 264.

⁶⁶ Ibid., p. 265.

⁶⁷ Ibid., p. 266.

Juntando todos esses episódios político-pedagógicos com o que foi dito sobre *Ser e Tempo*, a impressão que se tem é, por um lado, a de um Heidegger absolutamente lúcido a respeito da necessidade de solo mundano propício ao pensamento; por outro a de alguém disposto a lutar por esse solo "a todo custo". Pelo tom e conteúdo dos vários textos e discursos que se encontram hoje disponíveis, é como se toda sorte de concessões se justificasse em prol de uma chance única de resgate da Universidade alemã como centro de questionamento radical e formação de verdadeiros líderes.

O que costuma ser difícil de aceitar num pensador da envergadura de Heidegger, é a subavaliação dos efeitos da penúria reflexiva e do furor técnico-burocrático-racial que grassava por toda parte, paralelamente à hiperavaliação das possibilidades de consolidação de uma "massa" realmente pensante e dialogante, que pudesse fazer frente ao extravio geral. Ambos os equívocos de avaliação revelariam uma atroz incapacidade de perceber o estofa histórico do mundo, isto é, a plástica dos seus acontecimentos e, sobretudo, a relação dessa plástica com os pensamentos que na linguagem se fazem e, na linguagem, ao mundo retornam.

O que há de menos interessante, todavia, é ater-se à miopia política de Heidegger como se ela fosse mera estupidez ou mesmo "canalhice". Pois, salvo a singularidade do momento alemão da década de 1930, o problema então desastrosamente enfrentado por ele continua de pé: o que fazer, por exemplo, num cenário técnico mundial que, nas universidades – para ficar nas universidades – se reflete em disciplinas cada vez mais especializadas, postas quase que inteiramente a reboque de exigências técnico-mercadoológicas?

VI

Cabe enfrentar, enfim, sem que isso seja motivo de interdição, o entrelaçamento do reitorado com o pensamento que vinha sendo desenvolvido por Heidegger; de todo modo, seu tateamento filosófico-político se prolonga após a demissão em 1934 e segue pela sua obra adiante. Se não é o caso de fazer aqui um completo recenseamento desses desdobramentos políticos, decerto é preciso indicá-los em suas conexões com os senões do reitorado, especialmente para mostrar a onipresença da questão da linguagem nesses desdobramentos.

O final escolhido para o discurso reitoral – *A Auto-Afirmação da Universidade Alemã* – se constitui com excelente elo de reconstituição dessas relações todas. Heidegger refere-se à *República* de Platão, à passagem *ta... megalá panta episfale...*,⁶⁸ que mais comumente seria traduzida por "tudo que é grandioso é perigoso (ou instável)", e propõe, após a citação em grego, uma outra tradução: "tudo que é grande fica de pé na tempestade" (*Alles Grosse steht im Sturm ...*).⁶⁹

A escolha dessa passagem, se remetida ao contexto do livro VI da *República*, é esclarecedora. O livro como um todo versa exatamente sobre o problema com que Heidegger se via envolvido. Sócrates e Adimanto começam em certo momento a discutir o problema dos filósofos, "membros de um pequeno grupo", quando se descobrem "em meio à loucura da multidão". Depois de terem refletido sobre as injunções e perigos presentes nessa convivência, Sócrates conjectura que eles acabem optando por "manterem-se tranquilos e ocuparem-se dos seus afazeres, como quem, surpreendido por uma tempestade, se abriga atrás de um muro do turbilhão de poeira e do aguaceiro levantados pelo vento",⁷⁰ em busca de uma vida incontaminada. Diante da aprovação dessa hipotética atitude por Adimanto, Sócrates alega não ter feito tal filósofo "o máximo -, uma vez que não lhe coube em sorte a governação que lhe competia; pois se estivesse lá onde lhe cumpria, ele, pessoalmente, engrandecia-se, e, junto com os interesses próprios, salvava os da comunidade". Perguntado sobre qual dos governos atuais "se coaduna com a filosofia", Sócrates responde que "nenhum", e que é por isso que a semente filosófica se altera e deteriora. Argumenta que se essa semente viesse a se deparar com uma constituição excelente seria capaz de redimir a humanidade. O problema passa, portanto, a ser o dessa constituição, da sua instauração e conservação, mais precisamente o da necessária presença de um elemento à altura da sua elaboração, que pudesse zelar por ela em meio aos demais cidadãos. Trata-se da difícil tarefa de expor, diz Sócrates, "como a cidade deve tratar a filosofia para não se perder". É nesse justo momento que se dá a observação: "Pois tudo que é grandioso é perigoso"⁷¹ – instável, difícil de manter de pé. O que fazia o reitor Heidegger, por conseguinte, era conclamar os

⁶⁸ PLATÃO, *Rep.* 497d9.

⁶⁹ HEIDEGGER 1933, p. 44-45. Uma nota ampla sobre essa tradução de Heidegger é dada por François Fédier em HEIDEGGER 1933/66: *Écrits Politiques*, p. 292-293.

⁷⁰ Cf. PLATÃO, *Rep.* 496 b-e.

⁷¹ Cf. *ibid.*, 496e - 497e.

"filósofos" a apoiá-lo, aceitando o risco de expôr-se à tempestade que fatalmente se abateria sobre semelhante e grandiosa empresa.

*

Não é certamente acaso que Heidegger já estivesse mais incisivamente às voltas com Platão, pelo menos desde o curso sobre o *Sofista*, proferido no semestre de inverno do ano de 1924 para 1925. Tampouco há de ser casual a escolha de uma passagem desse mesmo texto de Platão como epígrafe de *Ser e Tempo*. Mais importante, todavia, é a proximidade, nos anos de 1930-1931, entre a elaboração do texto *Sobre a Essência da Verdade* e o curso homônimo, que versava sobre a *Alegoria da Caverna* e o *Teeteto*.

O opúsculo *Sobre a Essência da Verdade*, como se sabe, notabilizou-se pela radicalização das reflexões de *Ser e Tempo* sobre a verdade (§44), isto é, pela explicitação de um co-pertencimento essencial entre verdade e não-verdade, e pelo pensamento de uma equivalente liberdade ontológica, expresso na conhecida afirmação de que “a essência da verdade é a liberdade”.⁷² Estava aí já muito clara a objeção à idéia geral de verdade como concordância a um objeto pré-dado e dispensado da explicação do seu sentido; o que, para o âmbito político-filosófico, determinava a impossibilidade de a filosofia assumir a tarefa de determinar direções modelares para o comportamento ético-político, especialmente sem dar conta do problema da instauração, guarda, acesso, obediência ou aceitação desse modelo. Nessa linha, mais esclarecedor ainda é o texto de 1940, *A Doutrina de Platão sobre a Verdade*,⁷³ onde mais explicitamente Heidegger conta uma história do pensamento ocidental, o chamado "pensamento metafísico", como história de um esquecimento do ser daquilo que "é" no enigma da sua permanência, bem como no sentido da tendência ao velamento que, por exemplo, autoriza a descrição alegórica, por Platão, do esforço e da persistência exigida dos

⁷² HEIDEGGER 1930/54, p.13 (tr. br., p. 335). Proferido diversas vezes como conferência, desde 1930, esse texto foi sofrendo pequenas modificações pelo menos até 1954. Um leitura detalhada encontra-se em LYRA 1999, p. 84-100.

⁷³ O texto foi escrito em 1940 e publicado pela primeira vez em 1942, numa coletânea organizada por Ernesto Grassi com o título de *Tradição espiritual (Geistige Überlieferung)*. A edição do texto teve a menção na imprensa proibida e também uma tiragem separada interdita. Depois da guerra foi publicado em 1947 pela editora suíça *Francke*, em edição conjunta com *Sobre o "humanismo"*.

prisioneiros da caverna para elevarem-se até a luz da Verdade, correlacionada, no caso, à figura de um ente solar, inteiramente desvelado.

Deixando de fora possíveis, e sempre desejáveis, esforços de releitura de Platão, o que aí se põe é o problema do modo de ser da filosofia na *polis*. O filósofo encarregado de disseminar o interesse pelo questionamento e pela "aventura" na intranquilidade de um mundo menos raso – com que pré-compreensões poderia ele a cada tempo contar? Como poderia ser entendido e atendido? Qual o modo de preexistência da experiência filosófica que, vigorando numa sociedade, seria capaz de viabilizar uma indagação radical que não agrida os hábitos gerais, a ponto de motivar o assassinato do filósofo? Quais os hábitos e instituições, sobretudo a linguagem a cultivar para evitar essa ruptura? Enfim, como pensar a dialética de transformação desses costumes e expectativas?

O que parece mais incisivamente ocorrer a Heidegger depois do desastre do reitorado, é que qualquer esclarecimento, orientação, exortação, indicação, persuasão ou instigação, que possam definir um *modo de ser* para o filósofo e para a filosofia, têm que dizer respeito também à sua acolhida mundana, à sua escuta pelos outros *Dasein* no mundo por eles compartilhado. É, por conseguinte, a possível forma dessa presença do pensamento no mundo o que se torna principalmente digno de questão.

*

Esta recuperação toda do movimento de Heidegger no período em que se deu o reitorado permite resgatar, com a devida paciência, as diversas direções da obra posterior a 1934. Aqui, todavia, é importante permanecer próximo ao que seria uma procura mais factual, pelo autor, de pontos de apoio no "mundo ôntico" para a inserção do seu discurso e pensamento.

A ocupação explícita com Hölderlin, como já foi dito, aconteceu no período imediatamente posterior ao fracasso do reitorado; e na medida em que a linguagem já havia sido dita "realidade fundamental do espírito", não é absurdo imaginar que Heidegger buscasse na poesia de Hölderlin uma "realidade" do espírito alemão na qual pudesse se apoiar, ou mesmo se inspirar quanto a possíveis modos de pensar o que precisava ser pensado.

A biografia escrita por Safranski dá ótima sustentação para essas hipóteses. Lê-se:

Havia um renascimento de Hölderlin quando Heidegger se voltou para esse poeta. Hölderlin já não era, como fora até o começo do século, apenas um lírico interessante para a história da literatura que também escreveu um romance epistolar, *Hyperion*, e fez arte a partir dos helênicos, como tantos houve no tempo do classicismo alemão. Nem Dilthey nem Nietzsche, que chamaram intensamente atenção para Hölderlin, conseguiram colocá-lo em primeiro plano na consciência pública. Isso só foi obtido na véspera da Primeira Guerra Mundial pelo círculo de Stefan Georg, e por Norbert von Hellingrath, que a ele pertencia e que descobriu a obra tardia de Hölderlin, comentando-a e iniciando a edição da sua grande obra completa. O círculo de Georg via em Hölderlin o genial precursor do "simbolismo", não só o que se entregava à arte mas o que era existencialmente importante. "É como se se erguesse uma cortina diante do Santíssimo, e coisas ainda indizíveis se oferecessem ao olhar" – esse era o tom de entusiasmo dos anos vinte e trinta.⁷⁴

Hölderlin e sua poesia se afiguravam, portanto, como elo perdido entre o questionamento filosófico radical e a sociedade alemã. Colaborar para a disseminação, reinterpretação e consolidação dessa realidade fundamental mais elevada do espírito alemão seria um caminho para fazer com que as questões filosóficas seminais sobre o ser das coisas que são pudessem ser minimamente reconhecidas em círculos mais amplos que os das aulas de Heidegger. Não só isso, o autor de *Ser e Tempo* nutria-se de Hölderlin, temática e terminologicamente. Parece mesmo ser do poema *No adorável azul... (In lieblicher Bläue...)*, da fase do "obscurecimento" (*Umnachtung*) que sai a palavra *Seyn*,⁷⁵ acolhida por Heidegger como meio de acesso mais explícito a uma História do Ser (*Seinsgeschichte*), quer dizer, ao fato de Ser poder se dizer historicamente, e não apenas categorialmente, de muitos modos.

Como seja, nada poderia ilustrar melhor essa intenção que o esclarecimento da razão do primeiro curso sobre Hölderlin, *Germânia e o Reno* (1934/35), em passagem também mencionada por Safranski. Heidegger diz:

⁷⁴ SAFRANSKI 1999, p. 335-36. Tr. ligeiramente modificada.

⁷⁵ Cf. HEIDEGGER 1934/35, p. 37 (tr. fr. p. 47). Hölderlin pergunta: Will ich auch seyn? Ja. So lange die Freundlichkeit noch/ Am Herzen, die Reine, dauert, misset/ Nicht unglücklich der Mensch sich/ Mit der Gottheit. Ist unbekannt Gott? (...) - Quero também seer? Sim. Enquanto ainda a amabilidade/ Pura, no coração permanece/ Não se mede dasafortunadamente o Homem/ Com a divindade. Deus é desconhecido? (...) Tr. minha.

Porque Hölderlin é, de forma oculta e difícil, enquanto poeta dos alemães poeta do poeta, por isso ele ainda não chegou a ser o Poder (*die Macht*) na história do nosso povo. Porque ainda não o é, tem que tornar-se. Ajudar nisso é "política" ("*die Politik*") no sentido mais alto e próprio do termo, a tal ponto que quem aqui consegue algo, não precisa falar sobre o "político" ("*das Politische*").⁷⁶

De fato, a poesia de Hölderlin se afigurava a essa altura como uma arena mais imediatamente ao alcance do pensamento que a cena política da Universidade, ao mesmo tempo em que, disseminada sobretudo entre a juventude nacional socialista, prometia alcance e precisava ser trabalhada. A recuperação por François Fédier de uma crítica imediata ao texto de Heidegger intitulado *Hölderlin e a Essência da Poesia*, publicado pela primeira vez no periódico *Das Innere Reich* (1937) – crítica presente na revista da juventude hitlerista *Wille und Macht* (nº de 15.03.1937) –, ilustra todavia o problema desse diálogo com a poesia; diálogo, diga-se, que continua rendendo à Heidegger críticas provenientes das mais variadas direções.⁷⁷ Esclareça-se que esse resgate de Fédier visava fazer frente às ilações de Vitor Farias de que a recepção do texto de Heidegger teria sido inteiramente favorável. Segue-se o trecho da *Wille und Macht*:

Nós outros, os jovens, amamos Hölderlin e há muito tempo sentimos que o escutávamos. Pois ele é para nós o anunciador daquilo que, enquanto força, coloca em movimento a história do nosso povo que está cumprindo sua meta. Nós ouvimos Hölderlin enquanto poeta alemão, cuja obra era tanto ação como sacrifício dos heróis, cujo espírito é cantado por ele. cremos mesmo que o conhecemos, em sua singularidade, melhor que o Sr. Heidegger, ele que pretende interpretar sua obra de poeta e a essência da poesia a partir de cinco palavras isoladas arbitrariamente – e além disso: interpretar não se abandonando à obra do poeta, mas utilizando meios de uma língua que é estranha à nossa essência, e mediante *métodos de uma tendência filosófica* da qual não conseguimos encontrar nenhum precedente em Hölderlin.⁷⁸

A ocupação de Heidegger com a obra de Hölderlin é, enfim, densa, rica e prolongada. Os reflexos desses estudos, como já foi indicado, se fazem efetivamente sentir no pensamento heideggeriano, especialmente nas *Contribuições à Filosofia*, escrito por Heidegger entre 1936 e 1938, e hoje reputado um dos momentos mais importantes e difíceis da sua obra. Juntando sua atenção a outros poetas alemães como Hebel, Trakl, Rilke e Stefan Georg,

⁷⁶ HEIDEGGER 1934/35, p. 214 (tr. fr., p. 198). Tr. minha.

⁷⁷ Cf. p.ex. ADORNO 1958: *Paratáxis*.

⁷⁸ Cf. FÉDIER 1988, p. 94-95 (grifo textual) e, para um eventual confronto de informações, FARIAS 1987, p. 296-299.

percebe-se nesse movimento em direção à grande poesia decerto a procura de momentos privilegiados da língua e do espírito alemão. Mas também se enxerga a busca, na relação singular dos poetas com a palavra, de caminho para pensar o modo de ser profundo da linguagem (*die Wesung der Sprache*), da linguagem com a qual o pensamento filosófico tem ele mesmo que aprender a lidar para ser-no-mundo.

*

Podem ser observados outros momentos dessa procura, em meio a discursos de circulação independente da filosofia, de pontes para o pensamento filosófico: por exemplo, a tentativa de ligar arte e verdade feita em *A Origem da Obra de Arte* (1936), onde a questão da arte é usada para discutir o co-pertencimento essencial entre verdade e não-verdade, então na figura do par "mundo-terra". A esse texto, inclusive, é acrescentado um pouco mais tarde, num posfácio de tom hegeliano, a seguinte passagem: "Que angústia (*Angst*) é maior nos nossos dias do que a que há perante o pensar? Falar de obras imortais e do valor eterno da arte terá conteúdo e suporte (*Bestand*)? Ou tudo isto não são mais do que modos de falar semi-pensados, numa época em que a grande arte, e com ela a sua essência, abandonou o homem?"⁷⁹ O paralelo com Hegel que, logo adiante no texto se faz explícito – ainda que Heidegger não endosse a teleologia hegeliana –, diz claramente respeito à incapacidade da arte moderna e contemporânea de representar, no estofo mundano, algum modo mais central de organização das perspectivas de acesso ao ente.

Mais ainda que na esteira hegeliana, todavia, essa apreciação se faz no influxo da detecção, a partir de Hölderlin, de uma "fuga dos deuses",⁸⁰ a ser pensada, na idade da técnica, como perda gradativa de símbolos e palavras capazes de "crescer" numa relação mais livre com a transcendência.

Nietzsche, igualmente, então incluído entre os expoentes do espírito alemão, foi, no plano ainda mais imediato de um combate contra a tentativa de justificação filosófica do racismo, trabalhado por Heidegger na segunda metade

⁷⁹ HEIDEGGER 1936a, p. 91 (tr. port. p. 65). Tr. modificada.

⁸⁰ Trabalho interessante sobre a presença de Deus ou deuses na obra de Heidegger é o de Benedito NUNES 1998: "O último Deus".

dos anos 1930. Ele se batia, entre outras coisas, contra a "fisiologização" das suas concepções artísticas e contra uma apropriação dessas concepções que, privada do seu componente crítico-apolíneo, servisse de apologia a êxtases político-estéticos espúrios.⁸¹ Também o aforismo "Deus está morto" foi trabalhado por Heidegger em vários momentos, como caminho para pensar os presentes impasses.

O que se percebe em todo esse movimento é um Heidegger cada vez mais ciente da real imposição representada pela técnica contemporânea. Crescia a certeza da impossibilidade de obstinadamente arremeter contra o solo epocal e, em contrapartida, da necessidade de pacientemente encontrar caminhos para pensar o modo profundo de ser desse solo. O ativismo do reitorado, portanto, se convertia em metáforas de espera e indignação.

VII

Sobre o Humanismo (1946) é o momento por excelência dessas redefinições todas. A carta vinda da França, enviada por Jean Beaufret, era de fato um ótima oportunidade para que Heidegger se declarasse um humanista e continuasse a se defender de acusações por seus envolvimento políticos. O que nela se afirmava, todavia, era justamente o nivelamento do "humanismo" à incapacidade de pensar o homem na sua relação com um destino que tanto menos ele domina quanto mais pensa poder fazê-lo. A condenação do ativismo e do engajamento em geral, insistindo em distinguir-se do existencialismo político de Sartre, dão bom testemunho de uma atenção concentrada no caráter impositivo daquilo que no mundo já se encontra, a cada tempo, dado; é nesse texto, inclusive, que a famosa reviravolta é nomeada. Heidegger renova, ademais, ainda que em tom um pouco mais brando do que o usado onze anos antes, na *Introdução à Metafísica* (1935),⁸² o nivelamento de comunismo e americanismo ao furor planetário da técnica.⁸³

Sobre o Humanismo, possivelmente devido à circunstância em que foi escrito, exibe um tom ainda incisivo ou dramático; mas são bastante claras as suas

⁸¹ Cf. p. ex. a parte final de *Seis Conceitos Fundamentais da História da Estética*, texto da coletânea de digressões sobre Nietzsche, in HEIDEGGER 1936/41, p. 126-135 (tr. fr. p. 101-108).

⁸² Cf. HEIDEGGER 1935, p.40 (tr. br., p. 64).

⁸³ Cf. id. 1946, p. 28 (tr. br. 1973, p. 361).

explicitações. As denúncias de instrumentalização e esvaziamento da linguagem se fazem acompanhar de aforismos como "a linguagem é a casa do Ser"⁸⁴, e de metáforas como a do homem-pastor, que tem que cuidar da linguagem para que ela não se perca da sua vocação de abrigar, na poesia ou no questionamento filosófico, o ser das coisas que são. As afirmações poético-filosóficas povoam o texto; lado a lado, há aquelas que se assemelham a provocações ao senso comum, afirmações do tipo "a linguagem será linguagem do Ser assim como as nuvens são nuvens do céu", e outras de tom sereno como: "No seu dizer o pensamento traça na linguagem sulcos sem aparência, sulcos com ainda menos aparência que aqueles que os camponeses abrem no seu passo lento através do campo".⁸⁵ É como se Heidegger quisesse, na tensa justaposição dessas duas metáforas, renovar a idéia do Ser como aquilo que está mais distante e mais próximo, exposto e oculto, oculto e exposto, no céu e na terra. Ao homem, decerto, é ainda dado perguntar – e ele faz isso em palavras – pelo seu direito de dizer "ser" de coisas tão diferentes quanto o vazio do céu e a solidez da terra, e assim experienciar um mundo bastante mais impressionante que um "circuito integrado" gigante. Mais tarde, no seu esforço constante de evocar esse universo de diferenças categoriais, Heidegger acrescenta a esse eixo céu-terra um outro ligando o mortal ao imortal, e perfazendo o que chama de "quadrindade" (*das Geviert*).⁸⁶ É, de qualquer modo, constatável a falta geral de "tato" para a experiência da plasticidade vertiginosa que liga o mais rarefeito ao mais denso, o inteiramente familiar ao absolutamente estranho. É, enfim, a possibilidade mesma do homem experimentar-se na sua essencial relação com o *logos*, percebendo-se, e ao mundo que nele se diz, como espantosos, que se encontra geralmente fechada.

*

Certo é que são constantes após *Sobre o Humanismo* os momentos voltados para a linguagem, e que boa parte deles se reúne na compilação de título ilustrativo: *A Caminho da Linguagem* (1950/59). É melhor deixar Heidegger falar

⁸⁴ Id., *ibid.*, p. 5 (tr. br. 1973, p. 347).

⁸⁵ HEIDEGGER 1946, p. 47 (tr. br. 1973, p. 373).

⁸⁶ Cf. HEIDEGGER 1950, p. 22 (tr. fr., p. 24) e *ibid.* 1951a, p. 151 (tr. fr., p. 178-79). Zeljko Loparic dedica todo um capítulo do seu *Ética e Finitude* ao pensamento de uma ética no "mundo quadrindade" (cf. LOPARIC 1995, p. 75-92).

sobre o problema da possível relação com a linguagem, apenas providenciando esclarecimentos necessários e tecendo alguns breves comentários. Ele afirma em 1950, em *A Linguagem*:

De modo nenhum se trata aqui de expôr uma nova opinião sobre a linguagem. Tudo depende de se aprender o habitar no falar da linguagem (*das Wohnen im Sprechen der Sprache*). Para isso é necessária a prova constante, se e em que medida somos capazes daquilo que é próprio da correspondência (*des Entsprechens*): a atenção (*Zuvorkommen*) e a contenção (*Zurückhaltung*). Pois: o homem fala somente enquanto corresponde à linguagem⁸⁷.

Bom esclarecimento desse emprego do verbo *corresponder* por Heidegger se encontra num diálogo com Médard Boss (1963): "co-responder" é responder a uma solicitação ou interpelação⁸⁸. Trata-se, por conseguinte, nessa mistura de atenção e contenção, de voltar-se para o delicado e tempestivo balanço entre o que precisa e o que pode ser dito.

Veja-se em *Identidade e Diferença* (1957), texto em que a epígrafe deste trabalho aparece no seu contexto, a reformulação dessa necessidade de atenção:

A dificuldade (*das Schwierige*) está na linguagem. Nossas línguas ocidentais são, cada uma de modo diferente, línguas do pensamento metafísico. Se a essência das línguas ocidentais é em si apenas metafísica e, por isso, definitivamente marcada pela onto-teo-lógica, ou se essas línguas abrigam outras possibilidades de dizer, e isso significa, ao mesmo tempo, do não-dizer que diz, isso tem que permanecer aberto. Com suficiente freqüência mostrou-se-nos durante os exercícios do seminário a dificuldade à qual se expõe o dizer pensante. A palavrinha "é", que em toda a nossa linguagem fala e diz algo do Ser, também lá onde ela não se põe propriamente em evidência, abrange – desde o *estin gar einai* de Parmênides até o "é" do princípio especulativo em Hegel e a dissolução do "é" numa posição da Vontade de Poder, em Nietzsche – todo o destino do Ser. Uma olhada nessa dificuldade que provém da linguagem deveria nos guardar de precipitadamente moldar a linguagem do pensamento agora tentado numa terminologia, e já amanhã discorrer sobre resultados (*Austrag*), em lugar de consagrar todo esforço em examinar a fundo o que foi dito.⁸⁹

⁸⁷ HEIDEGGER 1950, p.33 (tr.fr., p. 36-37). Tr. minha.

⁸⁸ Cf. HEIDEGGER 1959/72, p. 183.

⁸⁹ HEIDEGGER 1957, p. 72-73 (tr. br., p. 400). Tr. minha. A palavra *Austrag* tem vários sentidos no alemão corrente, em geral referindo-se ao resultado ou à conclusão de alguma coisa; pode referir-se, por exemplo, ao fim de uma discussão, ao resultado de uma luta, à distribuição de algo que se produziu ou colheu, a uma distribuição ou disseminação. O sentido no trecho transcrito é, por conseguinte, muito claro, embora falte uma boa palavra para tradução. A palavra *Conciliation* escolhida pelos franceses (André Préau) serve como sinônimo, mas não dá conta do sentido mais pontual da passagem; o mesmo acontece com *de-cisão*, proposta em português por Ernildo Stein. A escolha de "resultados" (no plural) não pretende ser uma regra de tradução para *Austrag*, no seu aparecimento ao longo dos textos de Heidegger dessa época, mas apenas não perder o importante

O que caracteriza a passagem é, principalmente, a chamada de atenção para a magnitude do que se põe em questão quando se fala de uma transformação do dizer ocidental. A passagem reproduz o argumento, muitas vezes repetido, de que o verbo ser, de uso absolutamente corrente nas nossas línguas, tendeu a assumir contornos a cada vez particulares e inconvergentes (nas várias filosofias), e por aí, a fechar-se a *questão* do seu sentido. A relação de Heidegger com essa tendência, ou seja, com a tradição filosófica ocidental, é em si mesma algo que merece ser posto em questão. Ao lado das interpretações que mais unilateralmente vêm nessa relação uma declaração de insuficiência e tentativa criativa de superação, estão certamente aquelas que entendem que, para Heidegger, o pensador essencial é justamente o que foi grande o suficiente para chegar ao ponto de enfrentar reais impasses. Passagens como a que diz que "a doutrina de um pensador é aquilo que ficou não dito no seu dizer",⁹⁰ ou que a impossibilidade da metafísica dar conta da questão do Ser não é um fracasso, mas seu tesouro (*Schatz*)⁹¹, apontam certamente nessa segunda direção. Também a advertência quanto a improcedência do engajamento em algum mutirão de renovação da linguagem, acompanhada da indicação de ser preferível empregar os esforços em continuar pensando essas injunções todas, sugere uma relação diferente do que possa ser um projeto superacionista. Fica a hipótese de que na "discussão amorosa" (*liebende Streit*)⁹² entre pensadores essenciais, "sulcos inaparentes" sejam riscados na linguagem e possam ajudar no trabalho de quem se disponha a pensar o que precisa ser pensado. Mas essas hipóteses, devido às dobras todas que as caracterizam, merecem ser tratadas com mais cuidado.

Um passo mais certo é o que acompanha *O Caminho da Linguagem* (1959), texto em que Heidegger afirma:

Para refletir sobre a essência da linguagem e falar daquilo que lhe é próprio, é preciso uma mudança na linguagem que nós não podemos nem forçar nem inventar. A mudança não se processa através da elaboração de novas palavras ou seqüências de palavras. A mudança depende do nosso comportamento (*Verhältnis*) em relação à linguagem. Este se determina segundo o destino, se e

significado do que se diz neste preciso trecho. De qualquer modo a idéia de "disseminação" não é contemplada e tem que ser objeto de uma nota.

⁹⁰ HEIDEGGER 1940, p. 5 (tr. fr., p. 427). Tr. minha.

⁹¹ Id. 1946, p. 20 (tr. br. 1973, p. 356).

⁹² Id. 1946, p. 24 (tr. br. 1973, p. 358). Tr. minha.

como, nós reteremos da essência da linguagem o registro originário (*Ur-kunde*) de *acontecimento* (*des Ereignisses*) que nela se dá.⁹³

A palavra alemã *Ereignis*, de uso corrente, diz respeito a um acontecimento especial, como o Natal, um casamento ou uma solenidade. Absolutamente central na obra do "segundo Heidegger", ela chama renovadamente a atenção para a normalmente imperceptível importância de haver justamente o ente, ao invés de não haver nada. É de novo a capacidade de *espanto* diante dessa constatação simples e tremenda, espanto agora relacionado à linguagem que a registra, o que está em questão. É por certo uma questão digna de ser explorada com detalhe, em outra ocasião, a desse acontecimento do espanto (*thaumas*) – dito por Platão e Aristóteles disposição de ânimo fundamental de deflagração do pensamento filosófico –, até para evitar duas reduções comuns: 1) ao deslumbramento sem olhos para as dores do mundo e 2) ao cultivo de algum impotente desespero metafísico.

Aqui, contudo, cabe apenas acrescentar que Heidegger entrega o final desse texto, e com ele o final da mencionada compilação, intitulada *A Caminho da Linguagem*, justamente ao Wilhelm von Humbolt que pouco tinha a dizer em *Ser e Tempo*. E diz:

Sem mudar a linguagem em suas sonoridades e menos ainda em suas formas e leis, o *tempo* introduz nela, freqüentemente, por um desenvolvimento crescente de idéias, uma elevação da força do pensamento e uma aprofundada disseminação da capacidade sensível, aquilo que ela não possuía. Se coloca então, nesse mesmo invólucro, um outro sentido, se dá algo de diferente sob essa mesma marca, se sugere, segundo as mesmas leis de associação, um curso de idéias diferentemente modulado. Eis aí um fruto constante da *literatura* (*Literatur*) de um povo; e nessa, preferencialmente, da *poesia* e da *filosofia*.⁹⁴

VIII

Pode-se ainda reclamar, não obstante tudo o que foi dito, da falta aqui de uma análise mais detalhada de questões sintáticas ou semânticas. Enveredar por esse outro caminho será, todavia, sempre um opção, e tanto melhor quanto menos

⁹³ Id. 1959, p. 267 (tr. fr., p. 256). Tr. minha.

⁹⁴ HEIDEGGER 1959, p. 268 (tr. fr., p. 257). Tr. minha. "Literatura" aí tem, obviamente, conotação ampla. O texto referido de W. von Humbolt é *Über die Verschiedenheit des Menschliches Sprachbaues...* (§ 11, p. 100).

dogmaticamente se ofereça, isto é, quanto mais se mostre capaz de discutir suas razões em termos amplos. O que se espera que tenha ficado claro é por que Heidegger não pode fazer uma "Filosofia da Linguagem", impossibilidade semelhante àquela que com o tempo o fez desistir de fazer uma "Filosofia do Ser", ou seja, uma "Ontologia", e a permanecer no pensamento, numa espécie de "terceira margem do rio".⁹⁵

O que se percebe nos ensaios reunidos em *A Caminho da Linguagem* é que a concepção fenomenológica de linguagem expressa há mais de trinta anos não muda muito. Permanecem as circularidades hermenêutico-aponfânticas, pré-compreensivas/explicitativas/discursivas, e de todo a idéia do *logos* como "clareamento do mundo no mundo". O que muda, decerto, é o gesto, o jeito, a conduta de Heidegger na sua procura de caminhos *na* e *para* a linguagem.

Alguns pontos podem ser destacados, simultaneamente como indicações para considerações posteriores e a título de ilustração do que acaba de ser dito:

1) O primeiro ensaio da compilação começa com a afirmação do homem como essencialmente ligado à linguagem; concomitantemente, com uma "definição" ampla de "linguagem". Vale citar a passagem inteira:

O Homem (*der Mensch*) fala. Nós falamos em vigília e sonho. Falamos sempre, mesmo quando não deixamos escapar nenhuma palavra mas apenas ouvimos ou lemos, mesmo quando nós nem propriamente ouvimos nem lemos, ao invés disso nos entregamos a algum trabalho ou nos abandonamos ao descanso. Falamos constatemente, de um modo ou de outro. Falamos porque falar nos é natural. Isso não se desdobra apenas a partir de algum querer especial. Diz-se que o homem possui a linguagem por natureza. Vigora a doutrina de que o homem seja, à diferença das plantas e animais, o ser vivo capaz de falar. A afirmação não significa apenas que o homem possua, ao lado de outras capacidades, aquela de falar. A afirmação quer dizer que é a linguagem que capacita o Homem a ser aquele ser vivo que ele, como Homem, é. Como aquele que fala o Homem é: Homem. Wilhelm von Humboldt disse isso. Apenas fica por pensar o que significa isso: o Homem.⁹⁶

A linguagem é aí pensada novamente na sua constitutividade ontológica. Singular é a alusão à diferença do homem em relação aos outros seres vivos, bem como a ênfase e a repetição da palavra *Mensch*, que motivou, inclusive, a sua tradução por Homem com "H" maiúsculo. Pode-se, decerto, especular que o cão

⁹⁵ Cf. ROSA 1962: *A Terceira Margem do Rio*.

⁹⁶ HEIDEGGER 1950, p. 11 (tr. fr., p. 13). Tr.minha.

perceba a diferença entre o cheiro da ração e a ração propriamente dita. Mas é difícil imaginar que defina a comida como "coisa" e o cheiro da comida como "propriedade da coisa". Sobre o antropocentrismo que daí possa se originar, vale, de qualquer modo, lembrar que é em meio a uma organização do mundo numa linguagem onde há palavras para "comida" e para "cheiro", e no qual se diz usualmente "o cheiro da comida" mas não "a comida do cheiro", que se pode pensar sobre o mundo do cão na sua singularidade ontológica; e, espera-se, perceber a singularidade do que acontece na "linguagem humana". Quem sabe até não esteja condicionado à capacidade de perceber o seu próprio mundo, no mistério de ser como é, singular e profundo, quem sabe não esteja aí o espaço para "pressentir" o que é outro, para a capacidade de colocar-se nesse outro lugar e dignificá-lo. Aqui, contudo, os pensamentos já começam a se aparentar a bolhas de sabão. Mais é registrar que é também Wilhelm von Humboldt que abre, não apenas fecha, a coletânea *A Caminho da Linguagem*.

2) Sobre a *palavra*, mais especificamente, Heidegger diz em *A Palavra*, texto dedicado ao poeta Stefan Georg, em 1958, que ela "condiciona a coisa a ser coisa" (*Das Wort be-dingt das Ding zum Ding*); mas não no sentido de que ela seja causa ou fundamento (*Grund*) da coisa. "A palavra não funda (*be-gründet*) a coisa. A palavra deixa a coisa como coisa se presentificar (*anwesen*)", diz ele⁹⁷. Como o termo *anwesen* continua precisando ser pensado, tanto no uso verbal aí feito por Heidegger como na forma substantiva *Anwesenheit*, e sobretudo no que pretende ser estender à variedade das "coisas", não há nenhum retorno à margem. Fazendo uma breve comparação, em *Introdução à Metafísica* (1935) Heidegger se detivera em considerações filosófico-filológicas sobre a "gramática do verbo ser". O tom era o mais voluntarista possível, com afirmações do tipo: "o primeiro passo [para criar na escola uma atmosfera de espírito que substitua a científica] é uma revolução real nas relações com a linguagem".⁹⁸ O desenvolvimento, todavia, era extremamente interessante, com considerações a respeito das decisões históricas que definiram a divisão das palavras em substantivos e verbos (*onoma* e *rhema*, *nomen* e *verbum*), sem que se chegasse a uma conclusão sobre a precedência. A discussão se diversificava e chegava, mais adiante, a uma outra consideração

⁹⁷ Cf. HEIDEGGER 1958, p. 252-53 (tr. fr., p. 218). Tr. minha.

⁹⁸ HEIDEGGER 1935, p. 57 (tr. br., p. 82).

sobre precedência, nas formas verbais, das flexões (definidas modal, pessoal e temporalmente) ou dos infinitivos. Heidegger resgatava, ainda, na conjugação do verbo ser diferentes origens etimológicas para *bin e bist* (sou, és), *ist* (é), e para *war* (era) e *gewesen* (sido). Pergunta, enfim, que junção é essa que se dá na nossa compreensão ocidental de algo como ser.⁹⁹ Mais uma vez a perplexidade se renova.

3) Voltando ao ensaio *A Palavra*, fala-se lá de uma renúncia (*Versicht*) do poeta. Referindo-se a um verso do poema de Georg que dá título ao ensaio, ele esclarece: "O tesouro que a terra do poeta jamais ganhará é a palavra para a essência da linguagem (*das Wesen der Sprache*)"¹⁰⁰. A palavra *Wesen*, correntemente traduzida por natureza, essência ou mesmo ser, é constantemente repensada por Heidegger à procura de alguma singularidade significativa que possa dar nova indicação ao modo como a linguagem é, ou fala; nisso, exatamente, reside a alusão ao verso. Apenas que a renúncia aí mencionada é uma espécie de "não-se-furtar ao mistério da palavra" (*das Sich-nicht-versagen dem Geheimnis des Wortes*)¹⁰¹ e, portanto, uma renúncia que diz, que fala, que dá testemunho desse mistério. Esse movimento de dizer sem dizer corresponde no texto de Heidegger a um tateamento: fala-se de "outro tom" (*andere Ton*), de canto, ritmo, gratidão, alegria, tristeza, dor, melancolia. Mas o momento mais brilhante desse tateamento, talvez seja mesmo aquele do diálogo entre Heidegger (o interrogante) e o professor japonês (*Aus einem Gespräch von der Sprache* - 1953/54). A conversa é a seguinte:

Interrogante: Qual é a palavra japonesa para "linguagem"?

Japonês: (depois de hesitar um pouco) Chama-se "*Koto ba*".

I: E o que significa?

J: *Ba* nomeia as folhas, também e simultaneamente as pétalas. Pense na florescência da cerejeira e na florescência da ameixeira.

I: E que diz *Koto*?

J: Essa questão é a mais difícil de responder. Todavia, porque ousamos esclarecer *Iki* – o puro encanto (*Entzücken*) do silêncio que chama – uma tentativa é facilitada. O sopro do silêncio é o poder que permite que esse encanto venha, que aconteça esse encanto que chama. Mas *Koto* nomeia sempre simultaneamente aquilo que a cada vez é propriamente encantador,

⁹⁹ Cf. HEIDEGGER 1935, p. 75 et. seq. (tr. br., p. 97 et seq.).

¹⁰⁰ HEIDEGGER 1958, p. 236 (tr. fr., p. 221). Tr. minha.

¹⁰¹ Id., *ibid.*

aquilo que, único, num irrepitível instante, resplandece com a plenitude da sua graça (*seines Anmutens*).

(...)

F: O que significa então *Koto ba* como nome para linguagem.

J: Ouvida a partir dessa palavra, a linguagem é: pétalas que germinam a partir de *Koto*.¹⁰²

IX

Desse mistério, enfim, que cabe não só ao poeta, mas também ao filósofo acolher, resulta sobretudo a impossibilidade de reformar a linguagem instrumentalmente. Não obstante, o homem está hoje, por meios cibernético-midiáticos, fazendo suas reformas ideológico-instrumentais na linguagem, do mesmo modo que outros desdobramentos naturais, por exemplo, o das sementes e dos óvulos, já são objeto de interferência genético-instrumental. Mesmo deixando em aberto a questão do nível de profundidade que atingem ou podem atingir essas reformas mais contemporâneas, fica a desconfiança de que essa serenidade, esse outro tom, essa capacidade de corresponder à plástica da linguagem não passem de anacrônica prudência em meio a uma verdadeira guerra de luzes e velocíssimos deslocamentos.

Como seja, Heidegger tem muito mais a dizer; com o têm Hegel, Nietzsche, Platão, Descartes, Aristóteles, e também certamente Hölderlin, para falar somente de alguns dos nossos mortos. O pior é pensar que aqueles que lidam mais proximamente com essas interrogações todas possam não conseguir apoiar-se uns nos outros, e nesse nosso acervo abismal, para constituir um questionamento real, cujo pólen pudesse se espalhar por aí, num vento bom. A esperança é a de que os perigos que hoje nos espreitam possam, na sua moderníssima singularidade, deflagrar uma mudança de gesto, de reconhecimento, de cuidado mútuo.

¹⁰² HEIDEGGER 1950/59, p. 142-144 (tr. fr., p. 131-132). Tr. minha.