



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Carlos Arthur Resende Pereira

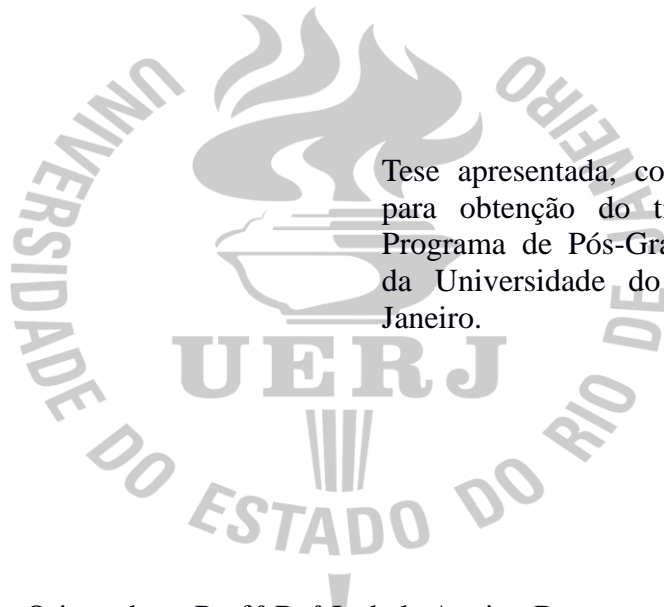
Logos basileus (A regência do sentido): metafísica, antropogênese e etnocentrismo a partir do pensamento de Martin Heidegger

Rio de Janeiro

2022

Carlos Arthur Resende Pereira

Logos basileus (A regência do sentido): metafísica, antropogênese e etnocentrismo a partir do pensamento de Martin Heidegger



Tese apresentada, como requisito parcial, para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Izabela Aquino Bocayuva

Rio de Janeiro

2022

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

H465 Pereira, Carlos Arthur Resende.
Logo basileus (A regência do sentido): metafísica, antropogênese e etnocentrismo a partir do pensamento de Martin Heidegger / Carlos Arthur Resende Pereira. – 2022.
310 f.

Orientadora: Izabela Aquino Bocayuva.
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Heidegger, Martin, 1889-1976 – Teses. 2. Metafísica – Teses. 3. Sentido (Filosofia) – Teses. I. Bocayuva, Izabela Aquino. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 111

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Carlos Arthur Resende Pereira

Logos basileus (A regência do sentido): metafísica, antropogênese e etnocentrismo a partir do pensamento de Martin Heidegger

Tese apresentada, como requisito parcial, para a obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 24 de junho de 2022.

Banca examinadora:

Prof^ª. Dra. Izabela Aquino Bocayuva (Orientadora)
Intituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof^ª. Dra. Rebeca Furtado de Melo
Colégio Pedro II

Prof. Dr. Fernando Antônio Soares Fragozo
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Marco Antonio dos Santos Casanova
Intituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dr. Paulo César Gil Ferreira Júnior
Intituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Rio de Janeiro

2022

DEDICATÓRIA

À memória dos meus pais, Carlos Pereira e
Vânia Resende de Faria Pereira.
E à presença de Angelina Castro.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é o resultado da minha pesquisa de doutorado, levada a cabo no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Devo meu reconhecimento e gratidão às pessoas e instituições que estiveram ao meu lado nessa jornada e tornaram possível que a pesquisa chegasse a termo.

Em primeiro lugar, quero agradecer à minha orientadora, prof^a. Izabela Bocayuva, pela paciência e confiança depositada em mim ao longo de todo o percurso deste estudo, mesmo em seus momentos mais delicados e difíceis. Sua leitura atenta e rigorosa, assim como sua inesgotável generosidade – em um feliz momento de confluência de ideias entre mestre e aluno – ensinaram-me que não há, nem pode haver atividade filosófica fora da relação de amizade e do exercício da liberdade. Agradeço também aos professores que, através de suas aulas no meu período de doutorado, prestaram inestimáveis contribuições à realização desta pesquisa: Alexandre Cabral, Maria Helena Lisboa e Noéli Ramme (*in memoriam*). Deixo registrado também meu agradecimento à Secretaria do PPGFIL-UERJ, nomeadamente aos secretários Luiz Cláudio e Daniel Fortes, cuja disposição e solicitude no trabalho sempre contribuíram para a devida condução dos meus estudos no programa de doutorado da instituição.

Agradeço também especialmente aos professores que compõem a banca de avaliação deste trabalho: ao Marco Antonio Casanova e Paulo César Gil, membros do corpo docente do PPGFIL-UERJ, com quem muito aprendi sobre os caminhos da fenomenologia em Husserl e Heidegger – e nos quais viria a enxergar o que me pareceu serem seus problemas decisivos; e a Fernando Fragozo, do PPGF-UFRJ, e Rebeca Furtado, do Colégio Pedro II, que aceitaram o convite para a defesa de última hora e, apesar do prazo exíguo, deram inestimáveis contribuições ao debate que tento travar aqui e com o qual pretendo ainda me envolver em estudos futuros. Por sua leitura acurada, e pelas críticas que contribuíram enormemente para o desenvolvimento do texto ora apresentado, reforço aqui o meu muito obrigado.

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), do Ministério da Educação (MEC), através do pagamento de bolsa de estudos. Agradeço a essa instituição por ter financiado meus estudos no doutorado e, assim, ter permitido minha dedicação em tempo integral à pesquisa.

Agradeço aos meus amigos no Rio de Janeiro, Naiara Barroso, Josué Bochi e Dalila Aguiar, por terem me recebido em suas casas, de forma sempre muito afetuosa, durante o período de minhas aulas do doutorado. Serei sempre grato pela amizade e carinho de vocês.

Parte significativa deste trabalho foi redigida entre os anos de 2019 e 2021, período no qual sofri a perda de meu pai e no qual vivemos, todos, os terríveis efeitos da pandemia de Covid-19. Atravessei todas as dificuldades que o referido período me impôs ao lado de minha companheira, Angelina Castro, cujo amor e companheirismo incondicionais foram decisivos para que eu me mantivesse firme na condução da escrita do texto aqui apresentado. A ela – assim como à memória de meus pais – dedico, portanto, este trabalho.

RESUMO

RESENDE, Carlos Arthur. *Logos Basileus (A Regência do Sentido): Metafísica, antropogênese e etnocentrismo a partir do pensamento de Martin Heidegger*. 2022. 310 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

Esta tese investiga como o pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger, enquanto expoente do recrudescimento da metafísica ocidental no século XX, pode revelar um vínculo essencial entre a ontologia – como seção da metafísica que coloca em discussão os conceitos fundamentais da tradição ocidental – e a exclusão étnico e antropocêntrica dos povos não ocidentais e dos demais seres vivos de qualquer forma de “dignidade ontológica”. Tal exclusão vê-se como promovida pela própria antropogênese constitutiva da metafísica: o pensamento que sonda os fundamentos da realidade também produz uma humanização do vivente humano através da própria noção de *sentido*, vinculada à linguagem, como meio privilegiado no qual a realidade estrutura-se em torno da morada humana no mundo – morada que, todavia, é sempre pensada para *um grupamento humano* em particular, em contraposição a humanos que, ainda que presentes, não participam do mundo enquanto tal e, portanto, são sub-humanos – inumanos. Nosso procedimento acompanhará a trajetória da investigação heideggeriana sobre a relação entre ser e linguagem, discutindo-lhe os pressupostos e suas implicações e compromissos antro-po-étno-cêntricos, e antepondo-lhes as imagens do pensamento brasileiro e ameríndio como forma de levar o pensamento para além da exclusão levada a cabo pela metafísica europeia.

Palavras-chave: Metafísica. Heidegger. Sentido. Linguagem. Antropocentrismo. Etnocentrismo.

RÉSUMÉ

RESENDE, Carlos Arthur. *Logos Basileus (La Régence du Sens): Métaphysique, anthropogènese et ethnocentrisme depuis la pensée de Martin Heidegger*. 2022. 310 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

Cette thèse étudie comment la pensée du philosophe allemand Martin Heidegger, en tant qu'exposant de la résurgence de la métaphysique occidentale au XXe siècle, peut révéler un lien essentiel entre l'ontologie – en tant que section de la métaphysique qui remet en question les concepts fondamentaux de la tradition occidentale – et l'exclusion ethnique et anthropocentrique des peuples non occidentaux et autres êtres vivants de toute forme de « dignité ontologique ». Cette exclusion est vue comme favorisée par l'anthropogènese constitutive de la métaphysique : la pensée qui sonde les fondements de la réalité produit aussi une humanisation de l'être humain par la notion même de *sens*, liée au langage, comme moyen privilégié dans lequel la réalité se structure autour de la demeure humaine dans le monde – une demeure qui, cependant, est toujours pensée pour *un groupe humain* particulier, contrairement aux humains qui, bien que présents, ne participent pas au monde en tant que tel et, par conséquent, sont sous-humains – inhumains. Notre démarche suivra la trajectoire de l'investigation heideggerienne sur le rapport entre l'être et le langage, en discutant ses présupposés et ses implications et engagements anthropo-ethno-centriques, et en plaçant devant eux les images de la pensée brésilienne et amérindienne comme une manière d'amener la pensée à au-delà de l'exclusion opérée par la métaphysique européenne.

Mots-clés: Métaphysique. Heidegger. Sens. Langage. Anthropocentrisme. Ethnocentrisme.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO: “O PRÓPRIO DO HOMEM”	11
1	DA LÓGICA AO <i>LOGOS</i>: A LÓGICA PROPOSICIONAL COMO PONTO DE PARTIDA PARA A ONTOLOGIA DE HEIDEGGER	19
1.1	À guisa de introdução: o lugar da linguagem antes de <i>Ser e Tempo</i>	19
1.2	Excursus I: Metafísica da língua: a palavra como signo	24
1.3	Intencionalidade e significação	29
1.4	A radicalização da fenomenologia: um passo atrás na superfície dos conceitos ...34	
1.5	A redução fenomenológica da linguagem: do enunciado à fala	45
1.6	Fundação da palavra falada sobre o mundo aberto: o primado da semântica	61
1.7	A recondução da lógica à ontologia pelo questionamento da verdade	74
1.8	Excursus II: Metafísica do discurso: o enunciado e o nome	86
2	<i>LOGOS – MYTHOS – POIËSIS</i>: OS MUITOS NOMES DO INOMINÁVEL	99
2.1	Excursus III: A arte sem nome	99
2.2	O Hölderlin de Heidegger: sobre deuses, línguas e povos	118
2.3	O mito descarnado: <i>Die Sage</i>	155
2.4	Excursus IV: Metafísica canibal: Uma revolta anticolonial no pensar	175
3	A REGÊNCIA DO SENTIDO: TEORIA E CRÍTICA DA METAFÍSICA DA EXCLUSÃO	192
3.1	Preliminares: A filosofia e seus entornos interventivos	192
3.2	Ontologia demiúrgica – Cosmogonia e metafísica	198
3.2.1	<u>A Obra e o Mundo</u>	199
3.2.2	<u>O uso dos outros: <i>praxis</i> e <i>poiësis</i></u>	204
3.2.3	<u>A ordem do mundo</u>	210
3.2.4	<u>O que a musa ensina? – O mais belo mundo é a dispersão</u>	219
3.3	<i>Logos Basileus</i>: Regência do sentido e semântica absoluta como fundação metafísica da exclusão	237
3.3.1	<u>Regência e tirania do sentido, ou: a exclusão transcendental</u>	238
3.3.2	<u>A língua absoluta</u>	247
3.3.3	<u>Os dois gumes do silêncio</u>	253
3.3.4	<u>“Conversa de Bois”:</u> Talvez os sons sem letras possam mostrar algo	258
3.4	<i>Yarori-utupë</i>: Teoria geral da reciprocidade ontológica	268

CONCLUSÃO: <i>LOGOS ASTHENES</i> (A FRAGILIDADE DO SENTIDO):	
PENSAMENTO ALÉM DA “MITOLOGIA BRANCA”	284
REFERÊNCIAS	299

INTRODUÇÃO: “O PRÓPRIO DO HOMEM”

A metafísica enquanto “filosofia primeira” – ainda que a sua denominação tenha sido um mero acidente bibliotecário – tem sua arrancada histórica em uma distinção progressiva realizada por Aristóteles, que passou a ser conhecida escolarmente como “hierarquia do saber”. Antes de tudo, essa “hierarquia” atua como um crivo divisório entre humanidade e animalidade, partindo de um ponto comum – a sensibilidade corpórea – ao qual se vai cumulativamente agregando faculdades consideradas cada vez mais específicas ao animal humano. A capacidade de acumular em si memórias das sensações físicas, uma vez somada ao sentido da audição, permite que haja na vida animal aprendizado – “a faculdade de aprender (*manthanei*)”, diz Aristóteles, “pertence àquele que, além de memória (*mnêmêi*), é provido de um tal sentido (*tên aisthêsín*)” (*Metafísica*, I, 980b 25)¹. Mas o salto para a universalidade do conhecimento, conduzido pela técnica e pelo raciocínio, separa o ser humano do restante do mundo animal, ao mesmo tempo em que tornará possível, mais adiante, a “ciência do ser enquanto ser”, que é a ciência dos primeiros princípios e causas: “Quaisquer que sejam os outros [animais], eles vivem reduzidos às imagens e às lembranças (*tais phantasiais zêi kai tais mnêmais*), participando minimamente da experiência (*empeirias de metexei mikron*); enquanto o gênero humano (*anthôpôn genos*) eleva-se à técnica (*technêi*) e aos raciocínios (*logismois*)” (980b 25-28)². Por algum motivo que não é escusado esclarecer, mas que parece a Aristóteles (e não só a ele) como um estado de fato, somente o animal humano transpõe a barreira da sensibilidade imediata e, pela inunção de uma profunda capacidade retentiva das imagens que vê, adquire conhecimento experimental da realidade e progride, a partir daí, para a técnica e a ciência teorética.

Mas a distinção epistemológica, que separa de uma vez por todas a espécie humana dos demais seres vivos no domínio do conhecimento, cumpre também uma função política importante no pensamento aristotélico – e não somente porque a comunidade política está fundada no *logos* enquanto diferença específica do humano enquanto humano. Com efeito, a mais famosa passagem da *Política* afirma que, para além da “mera voz” (*phônê*) – sinal natural do prazer e da dor – que muitos animais possuem, o *logos* que há no humano tem a

¹ ARISTÓTELES, 1991, p. 3, trad. nossa.

² ARISTÓTELES, 1991, p. 3, trad. e colchetes nossos.

finalidade outra, superior, de mostrar o conveniente e o nocivo, de apontar o justo e o injusto: “o próprio do homem (*tois antrôpois idion*) em comparação com os outros viventes (*ta alla zôia*) é que somente ele tem o sentimento (*aisthesis*) do bem e do mal, do justo e do injusto, dentre outros; e é a comunidade de tais seres que faz a família e a cidade (*poiei oikian kai polin*)” (*Política* I, 1253a 16-19)³. É com essa mesma expressão – “o próprio”, *to idion* – que Aristóteles determina, em uma passagem do Livro I da *Ética a Nicômaco*, a obra (*ergon*) específica do ser humano como um recorte operado no interior do conceito de *vida*:

A vida (*zên*) parece ser comum até mesmo às plantas; procuramos, no entanto, o que é o próprio (*to idion*) [do ser humano]. Excluamos, portanto, a vida de nutrição e crescimento (*te threptikên kai tèn auxêtikên zôên*). A seguir há uma vida sensitiva (*aisthêtikê*), mas essa também parece ser comum ao cavalo, ao boi e a todos os animais. Resta, pois, a atividade do que possui *logos* (*praktikê tis tou logon echontos*). (...) se realmente é assim, afirmamos ser a obra do humano (*anthrôpou... ergon*) uma certa vida (*zôen tina*), a qual é um ser-em-obra da alma (*psychês energeian*) e ação segundo o *logos* (*praxeis meta logou*) (*Eth. Nic. I, 1097b 34 – 1098a 15*)⁴.

Demarcar o “próprio do homem” não é, portanto, uma atividade incidental da metafísica, mas faz parte de seu projeto mais antigo: esse “próprio” não é um elemento entre outros, mas aquilo mesmo que franqueia, na vida prática, a comunidade política, e na vida teórica, a possibilidade mesma da filosofia – o *logos*, o sentido⁵. Com isso, a metafísica decide que o humano, a despeito de ser determinada forma de vida, tem como o seu próprio a regência de um sentido que, em separando-o da vida animal, desencadeia as duas funções especificamente humanas da *linguagem*: ser o esteio da convivência política (“mostrar o justo e o injusto”) como meio de comunicação comum, e dar a ver a realidade por denotação simbólica, em que vão desenvolver-se historicamente os sistemas simbólicos dos mitos, da religião, da filosofia e das ciências – ainda que essa ordem histórica não seja uma escala progressiva em que o anterior tenha sido “superado” pelo posterior.

³ ARISTÓTELES, 1988, p. 15. Trad. de Mário da Gama Kury, modificada.

⁴ ARISTÓTELES, 1973, p. 256. Trad. de Gerd Bornheim e Leonel Vallandro, modificada.

⁵ Como se sabe, *logos* é um termo polissêmico na língua grega antiga, que admite muitas traduções diferentes, embora grande parte (se não a totalidade) de seus significados convirja para as ideias de “palavra/linguagem” e de “relação/proporção”. O *Dictionnaire Grec-français Le Grand Bailly* registra que o verbo *legein* (*legô*), do qual o termo *logos* derivou por substantivação, possui ao menos três significações: 1) “reunir/juntar” (*rassembler*); 2) “escolher” (*choisir*), de onde: “selecionar” (*trier*), “contar” (*compter*); 3) “dizer” (*dire*) (cf.: BAILLY, 2000, p. 528). Em nosso trabalho, não optamos por uma tradução única do termo, embora assinalemos que a noção de *sentido* reúne em si os principais predicados que a tradição da filosofia europeia investiu no termo *logos*, quanto tomado como termo técnico: não somente a linguagem humana como meio comunicador de sentido, como também uma função global de organização, ordenamento e direcionamento do real. Onde se dá *logos*, portanto, faz-se sentido.

O que aparenta passar despercebido nessa milenar separação do “próprio” como lugar político-ontológico privilegiado do animal humano é como ela opera também uma separação *dentro* do tecido social que compõe a vida política humana – como se a disjunção humano-animal produzisse, por si só, uma disjunção entre o humano e um “quase”-humano, um *inumano* no interior das relações humanas. Essa segunda disjunção está presente no pareamento que Aristóteles traça, ao afirmar que o objetivo da formação da cidade não é somente assegurar a vida, mas, sobretudo, o *bem viver*, entre a vida dos animais e a vida dos escravos, como formas de vida fundamentalmente incapazes de, mesmo em grupo, constituir uma *polis*:

A cidade é formada não somente com vistas a se viver, mas antes de tudo para o bem viver (*eu zên*) – do contrário, escravos e outros animais seriam uma cidade (*doulôn kai tôn allôn zôion ên polis*); mas tal não é assim, porque eles não participam da felicidade (*mê metechein eudaimonias*) nem de uma vida segundo a livre deliberação (*zên kata proairesin*) (*Política* III, 1280a 30-34)⁶.

Dessa forma, só se pode dizer que há uma *política* propriamente dita quando o viver é triplamente separado como: 1) vida especificamente humana, enquanto exercício de um sentido, de um *logos* que comanda o agir; 2) vida orientada não apenas para a sua subsistência, mas qualificada em um “bem viver”; 3) vida que só se vive “bem” quando regida por si mesma, isto é, necessariamente distinta daqueles (quase-)humanos que não se determinam a si mesmos, mas que, ao mesmo tempo, são *indispensáveis* enquanto tais para que outros possam desfrutar do bem viver: no contexto da sociedade ateniense do século IV a.C., eram os escravos – mas também as mulheres e as crianças, os artesãos em geral e os estrangeiros. E outros exemplos, em diferentes contextos históricos, poderiam ser pensados para essa mesma configuração. A comunidade política só constrói o bem viver como forma de vida especificamente humana quando erige, através de uma atividade específica da filosofia, “o próprio do homem”, separando-o de seus “outros”: um outro animal, retido na natureza e fora do mundo humano da “cultura”, mas também um outro inumano (ou sub-humano), sendo ambos, inclusive, muito aparentados. O animal e o inumano igualmente não participam daquele “próprio” do homem: não podem conhecer a realidade no sentido lato do termo, bem como não tomam parte na vida política, no bem viver.

Tal situação não é substancialmente diferente mesmo na obra daquele pensador que, na contemporaneidade, foi o responsável direto por um importante recrudescimento da

⁶ *Id.*, 1988, p. 93. Trad. de Mário da Gama Kury, modificada.

metafísica, ainda que pensada na chave da *destruição* de seu acervo conceitual clássico. Mesmo sendo um crítico da interpretação tradicionalmente europeia do ser humano como um “animal racional”, Martin Heidegger (1889-1976) não deixa de pensar “o próprio do homem” como diferença constitutiva radical em relação ao animal e à própria noção geral de *vida*. A questão é de um aprofundamento da diferença, a ponto de ela se tornar um abismo intransponível: se para Aristóteles o próprio do homem é uma certa vida que ele não comunga com nenhum outro vivente – por estar sob a regência de um *logos* na alma –, em Heidegger esse próprio *não é propriamente nada de vivo*, mas aquilo a partir do qual o ente que vem ao encontro pode ser enquadrado no horizonte de interpretação da vida, assim como esse vir ao encontro pode ser posicionado como faculdade do entendimento humano, convertendo o *logos* em *ratio*, em racionalidade humana:

Como quer que se determine – escreve Heidegger na carta *Sobre o Humanismo* –, em consideração à determinação da essência do ser humano, a *ratio* do animal e a razão do ser vivo (*die Vernunft des Lebewesens*), seja como “faculdade dos princípios”, seja como “faculdade das categorias” ou outro, por toda a parte e a cada vez a essência da razão se funda no fato de que, em cada percepção (*Vernehmen*) do ente em seu ser, o ser já se iluminou (*schon gelichtet ist*) e aconteceu (*ereignet*). Igualmente, com “animal”, *zôion*, já está posta (*gesetzt*) uma interpretação da “vida” que, necessariamente, baseia-se na interpretação do ente enquanto *zôe* e *phýsis*, na qual algo como o vivente (*das Lebendige*) aparece (HEIDEGGER, 1967, p. 39-40)⁷.

Aqui, o elemento em que se realiza aquilo que poderíamos chamar de *corte antropogênético*, que dá origem e dignidade ontológica exclusivas ao vivente humano, é algo que se encontra para além da fronteira entre vivo e não-vivo – posto que mesmo a vida é algo que só aparece em seu horizonte; do mesmo modo, só pode algo manifestar-se como “razão” e “racionalidade” quando o pensar já se orientou por uma abertura em que algo como um ente se dá ao encontro do ser humano. O *ser enquanto tal* não é uma criação ou uma propriedade do ser humano, mas algo que o requisita em uma abertura para que ele mesmo se humanize e possa, entre outras coisas, interpretar-se como um ser vivo que diferencia-se dos demais, enquanto proprietário de uma “alma racional”. Tal abertura, portanto, é algo totalmente inacessível aos “bandos de plantas e animais” (*Gewächs und Getier*), pois embora eles flagrantemente se encontrem “em uma tensão com seu ambiente” (*in ihre Umgebung verspannt*), os outros seres vivos “nunca estão postos livremente na clareira do ser – e somente ela é ‘mundo’ – de modo que lhes falta a linguagem” (*niemals in die Lichtung des Seins, und nur sie ist “Welt”, frei gestellt sind, deshalb fehlt ihnen die Sprache*) (*Id., ibid.*, p. 44). Há um vínculo no pensamento de Heidegger, evidente, embora pouco pensado a fundo,

⁷ Trad. de Emmanuel Carneiro Leão, modificada.

entre humanidade e *ser-aí* (*Dasein*) – termo técnico com o qual o filósofo alemão pensa o acontecimento que humaniza o ser humano, não como um tipo específico de vivente, mas como *única locanda histórica do ser enquanto tal*, o local em que todo ente é chamado a aparecer *no seu ser* – vale dizer: enquanto *possibilidade* lançada e suportada *na* existência do ser-aí. Dá-se novamente o próprio do homem, que a metafísica – ao menos aquela praticada pelos pensadores de matriz europeia – não cansa de reafirmar em muitas maneiras diferentes: “Chamo de ec-sistência (*Ek-sistenz*)” – prossegue Heidegger – “o estar na clareira do ser (*Das Stehen in der Lichtung des Seins*). Somente esse modo de ser é o próprio do homem (*Nur dem Menschen eignet diese Art zu sein*)” (*Id., ibid.*, p. 41).

Estar na clareira do ser: desobstruir o virtual (ou o possível) no real, projetando-se numa dinâmica interativa com o que vem ao encontro, a partir de seu ter-sido em direção a um porvir. Somente aqui *mundo acontece*, ou seja: as relações em que o ser de cada ente ganha vigor de presença são centradas na mobilidade fundamental de uma *praxis* humana, previamente regida por um sentido (um *logos*) que orienta essa abertura a ser. O “próprio do homem”, para Heidegger, é ter desde sempre já tombado para fora do seu “ser-animal”, o que significaria o rompimento da relação imediata do ser vivo com o seu ambiente para que o humano possa, humanizando-se, ingressar em uma relação *mediada* com o mundo – mediada pela abertura de sentido do ser enquanto tal. O fracasso do vivente humano em seu ser-animal (*Tiersein*) é aquela “revolução antropogenética” de que fala Peter Sloterdijk em seu comentário a Heidegger⁸: “Ao fracassar como animal” – escreve Sloterdijk – “esse ser indeterminado tomba para fora de seu ambiente e com isso ganha o mundo no sentido ontológico” (SLOTERDIJK, 2000, p. 34). Mais do que uma forma de vida exclusiva e não-partilhável, a antropogênese heideggeriana desenvolve-se como um rompimento definitivo com a vida e o ser-vivo; o fenômeno do *mundo* é o próprio índice ontológico do afastamento completo da vida animal no humano, que passa a *habitar um mundo* ao invés de meramente viver em um ambiente. É pressuposta uma diferença de *postura* que é constitutiva: o humano é *agente*, ele ativamente atualiza a dinâmica de desobstrução do possível como vigor de presença seu e de tudo quanto há e é em seu entorno. Só o humano, enquanto humano, propriamente se *posta* diante da abertura de sentido e, como tal, tem mundo.

⁸ Trata-se da palestra *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*, pronunciada por Sloterdijk em julho de 1999, e publicada em livro no Brasil no ano 2000, pela editora Estação Liberdade (cf. Referências).

Mas nem todo vivente humano *é propriamente humano* para Heidegger, no sentido de ingressar no ser-aí histórico como dinâmica existencial de (re)apropriação de possibilidades. Em mais de uma ocasião – como se poderá comprovar adiante – Heidegger afirma que o ser-aí histórico não é uma nova definição metafísica da essência do ser humano em geral, mas sim o modo de ser da humanidade *ocidental*, como aquela que entrou na relação a ser juntamente com a eclosão histórica da filosofia como questionamento fundamental pelo ente em seu ser: na conferência *Sobre a Essência da Verdade*, de 1930, Heidegger já afirmava que o “desvelamento inicial do ente em sua totalidade, a interrogação pelo ente enquanto tal e o começo da história ocidental são uma e a mesma coisa” (HEIDEGGER, 2008a, p. 202). E vai além disso, em uma preleção do semestre de verão de 1932 sobre *O Início da Filosofia Ocidental (Interpretação de Anaximandro e Parmênides)*, na qual afirma que o modo de ser da existência não é de forma alguma uma necessidade (*Notwendigkeit*) inerente ao ser humano: “Seres humanos e estirpes humanas (*Menschen und Menschengeschlechter*) são, foram e serão sem que fossem determinados pela existência, sem que se tenha passado com os seres humanos a atitude (*Haltung*), isto é, o sustentar-se comportando, em relação a si mesmo, como sendo em meio ao ente e para o ente enquanto tal”; dessa forma, pode-se dizer, quando da falta dessa inserção no ser-aí, que “O ser humano *é e, apesar disso, não existe (Der Mensch ist und existiert doch nicht)*, no sentido estabelecido de existência” (HEIDEGGER, 2012d, p. 92). Também Heidegger, assim como Aristóteles, tem os seus inumanos: aqueles quase-humanos que, estando no pano de fundo da humanidade propriamente dita, permanecem retidos, junto com o viver e animalidade em geral, fora da zona de ação do que é o mundo humano. No caso específico da metafísica heideggeriana, os inumanos excluídos em sua antropogênese não o são por motivos sociais, mas marcadamente históricos, geográficos e étnicos. A antropogênese atualiza-se como *etnocentrismo metafísico*.

A presente tese tem por escopo percorrer ao menos parte do caminho de pensamento de Heidegger de modo a evidenciar a solidariedade estrutural existente entre *metafísica* e *exclusão* – tanto em um sentido *antropocêntrico*, no qual o vivente humano não cessa de colocar-se à parte e acima do vivente em geral, como também *etnocêntrico*, em que a produção da humanidade do *próprio* e do *mesmo* não cessa de produzir a inumanidade do *outro*; de um outro que é pressuposto por esse mesmo sistema excludente como pano de fundo e contraste necessário para a autoafirmação do próprio em sua identidade. Trataremos da obra de Heidegger porque, lidando com seus textos (ensaios, tratados e, principalmente, os escritos de suas aulas) nós somos levados a lidar com um determinado cânone da filosofia europeia,

dos gregos antigos a pensadores europeus contemporâneos, em torno dos quais Heidegger pavimentou sua via de pensamento como hermenêutica crítica da tradição que o precedeu. Enquanto filósofo, Heidegger foi um ponto culminante da metafísica europeia, a ponto de grande parte dos conceitos e problemas dessa tradição encontrar-se novamente questionada em seus trabalhos, além de se ter constituído, por isso mesmo, em uma nova baliza para grande parte do pensamento contemporâneo – inclusive para iniciativas muito críticas à metafísica como atividade de sustentação teórica da exclusão, como é possível destacar dos trabalhos de Jacques Derrida, Barbara Cassin, Emmanuel Lévinas, John Caputo, entre outros. Mais especificamente, veremos que o pensamento de Heidegger bateu-se desde o início contra três importantes pilares da história europeia da metafísica: primeiro, o caráter de Obra e de ser-produzido de todo ente que vem ao encontro no mundo dito “humano” – ou seja, a descoberta da *poiêsis* como traço fundamental do ser dos entes que vem à presença no horizonte de um mundo; segundo, que toda produção de presença é, necessariamente, produção de *sentido*, isto é, ordenação e arranjo das relações em que está em vigor a presença de tudo quanto há e é (*kosmos*); e terceiro, que a produção da presença como produção de sentido *já se dá na esteira da palavra humana*, ou em uma correlação entre ser e linguagem, significação e presença, que inflaciona o discurso a ponto de tudo ser obra e graça da linguagem. A seu tempo, chamaremos esses pilares pelos seus devidos nomes: ontologia demiúrgica (ou demiurgia do ser), regência (e tirania) do sentido e semantização do real. A obra de Heidegger, enquanto exposição à luz do dia dos fundamentos em que se ergue a metafísica ocidental, é indispensável para qualquer intenção crítica à sua dinâmica interna de exclusão.

Dessa forma, partiremos dos primórdios da produção heideggeriana, investigando como a questão do ser, que a determina de uma ponta a outra, começa umbilicalmente ligada à questão da linguagem, ainda muitos anos antes da publicação de *Ser e Tempo*. Os dois primeiros capítulos serão dedicados à reconstrução e análise do caminho de pensamento de Heidegger, sempre tomando a correlação entre ser e linguagem como fio condutor da análise. No primeiro capítulo, em particular, procurar-se-á mostrar, através da decisiva influência da fenomenologia husserliana (de resto, presente em todo o seu pensamento até os últimos anos), como a confluência entre ser e linguagem parte de uma leitura e tentativa de superação da lógica proposicional de matriz aristotélica. No segundo capítulo, discutir-se-á como essa superação leva Heidegger ao discurso da poesia (em sentido estrito), como forma linguística que desativa as funções comunicativa e conotativa da linguagem, elidindo (na visão de

Heidegger) seu extrato semiótico e exibindo-se como pura semântica, “puro dito” – isto é, como pura presença, ou o ponto em que presença e significação coincidem. O terceiro e último capítulo realizará a discussão teórico-crítica dos resultados obtidos nos capítulos precedentes pela leitura cerrada dos textos heideggerianos, buscando vias de acesso a uma outra filosofia pensada desde *fora* da chave antro-po-étno-cêntrica que matiza o pensamento ocidental – fazendo-se presente, uma vez mais, nos escritos de Heidegger. Elementos que constituem um esforço de língua e pensamento brasileiros para essa transposição já se encontram presentes em nossa cultura e nos servirão de aparato teórico combativo – desde o pensamento antropofágico de Oswald de Andrade às reflexões do xamã Yanomami Davi Kopenawa. Em todo caso, o que se pretenderá é contrapor às categorias do pensamento europeu (ou a algumas das suas linhas de força) *imagens do pensamento brasileiro e indígena*, como meio de forçar a saída da clausura metafísica europeia que edifica a exclusão étnico-antropológica. Se, como aponta Eduardo Viveiros de Castro, “a metafísica ocidental é a *fons et origo* de toda espécie de colonialismo – interno (intraespecífico), externo (interespecífico), e se pudesse, eterno (intemporal)” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 27), *nosso pensar*, cuja vida fática situa-se no interior de um *fato colonial* determinante da nossa história, terá de ser uma revisão crítica dos pontos basilares da metafísica europeia – uma *revolta anticolonial no pensar* que coloque em crise os seus pressupostos e abra caminho para uma metafísica além da Europa – para um pensamento *de fronteira* mais que de territórios, ou ainda, como canta um poeta-pensador brasileiro, fazer da filosofia uma *fronteira desguarnecida*⁹.

⁹ Expressão de Alberto Pucheu, quando trata de uma escritura poética e criadora na crítica literária: “Acatando o poético do pensamento através de um investimento maciço no sentido em sua comodidade e fazendo com que filosofia e literatura, crítica e poesia, teoria e criação, tenham suas fronteiras desguarnecidas, esta escrita indiscernível, na modalidade de sua feitura, é tão intensa quanto a poesia – é poesia” (PUCHEU, 2007, p. 23).

1 DA LÓGICA AO LOGOS: A lógica proposicional como ponto de partida para a ontologia de Heidegger

1.1 À guisa de introdução: o lugar da linguagem antes de *Ser e Tempo*

É um procedimento comum, em termos de história da filosofia, tratar dos temas que preenchem a obra de Martin Heidegger a partir de *Ser e Tempo* (1927) e do modo peculiar como o texto aborda os problemas por ele colocados, com um desenvolvimento e vocabulário que lhe são próprios. E não por acaso – trata-se do texto seminal do pensamento heideggeriano. Uma vez que todo o esforço filosófico de Heidegger gira em torno da recolocação adequada da pergunta pelo ser [que nessa época de seu pensamento se chama *a pergunta pelo sentido do ser (die Frage nach dem Sinn von Sein)*], é essa obra que prepara o terreno e lança os alicerces em que se apoiarão seus trabalhos futuros – ainda que o pensador, em um movimento de inflexão a partir da década de 1930, vire-se para o interior de seu próprio percurso até então e pareça mudar de rota, desviar-se de si mesmo. Teremos ocasião para tratar adequadamente dessa viragem (*Kehre*), ou das viragens no interior do percurso de pensamento de Heidegger. Por ora, deve interessar-nos seus primeiros esforços na direção de *Ser e Tempo*, e isso por um motivo específico.

O tema da linguagem aparece colateralmente no texto de 1927, tematizado quase exclusivamente no §34 [*Ser-á e fala. A linguagem (Da-sein und Rede. Die Sprache)*]. Dado o seu lugar marginal na obra, facilmente se poderia incorrer no equívoco de atribuir à linguagem uma menor importância, relativamente a outros temas mais frisados e comentados do texto (o ser-no-mundo, a angústia, o ser-para-a-morte etc.). Assim, costuma-se dizer que uma das viragens do pensamento de Heidegger ocorre no tratamento da linguagem e no lugar que esse tema passa a ocupar em sua obra: vindo da periferia para o centro, imiscuída na pergunta pelo ser à medida que o próprio Heidegger modificava sua relação com a linguagem em que se exprimia. Acreditamos, no entanto, que um exame mais acurado de seu pensamento inicial revela que a pergunta pelo ser já nasce em conjunto, univitelina com a *pergunta pela linguagem*. Não é demais lembrar que o interesse pela questão condutora da metafísica (a pergunta pelo ser) surge a Heidegger através de um livro de Franz Brentano, professor de seu mestre Edmund Husserl, cujo título é: *Do múltiplo significado do ente para Aristóteles*. O título faz referência à passagem da *Metafísica* de Aristóteles que abre o capítulo 2 do Livro III

(1003a 33), em que o filósofo grego afirma a plurivocidade da noção de ser no âmbito de uma filosofia primeira que, enquanto ciência do ser enquanto ser, volta-se para os primeiros princípios e causas da realidade. A passagem do Estagirita, na sua íntegra, diz:

O ser (*tò ón*) se diz em múltiplas acepções, mas sempre relativamente a um termo único, a uma só natureza determinada. Não por uma simples homonímia, mas da mesma forma que tudo o que é são se reporta à saúde: tal coisa porque a conserva, tal outra porque a produz, tal outra porque é o sinal da saúde, tal outra, enfim, porque é capaz de recebê-la; da mesma forma ainda que o médico diz respeito à medicina e se diz, ou do que possui a arte da medicina, ou do que é naturalmente próprio a ela, ou enfim do que é obra da medicina — e nós podemos tomar ainda outros exemplos semelhantes. Do mesmo modo, também, o ser se diz em múltiplas acepções, mas, em cada acepção, toda denominação se faz com relação a um princípio único (*Metafísica* III, 2, 1003a 33)¹⁰.

É o problema da determinação desse *termo único*, ao qual se reportam as múltiplas maneiras de dizer o ser dos entes, que vai ocupar o jovem Heidegger e orientar seus primeiros passos na filosofia, como ele mesmo confessa em um opúsculo redigido em 1963, intitulado *Meu Caminho para a Fenomenologia*: “Bastante indeterminada, movia-me a seguinte ideia: se o ente é expresso em múltiplos significados, qual será, então, o determinante significado fundamental? Que quer dizer ser?” (HEIDEGGER, 1979, p. 297). Sabemos como Aristóteles procurou resolver essa dificuldade: os muitos modos (*pollachôs*) pelos quais se diz o ser, ao fim reduzem-se a quatro modos fundamentais (*Metafísica* V, 7, 1017a 7 ss): o ser se diz (1) por essência e por acidente; (2) segundo o esquema das categorias; (3) segundo o verdadeiro e o falso; e (4) por ser em potência e em ato. O ente é, segundo a essência, como suporte ou substrato (*hypokéimenon*) de qualificações contrárias, isto é, como aquilo *de que* algo se predica e que, em si mesmo, não é predicado de nada; por conseguinte, tudo aquilo que se predica de um ente diz de seu ser por acidente ou co-incidência (*sym-bebekós*)¹¹. Ora, cada um dos modos pelos quais o ente pode ser apontado ou designado (*katagorein*) numa predicação corresponde a uma *categoria*, de sorte que “a cada uma delas corresponde um sentido de ser” (*hekastôi toutôn to einai tauto sêmainei*) (*Metafísica* V, 7, 1017a 27)¹². É na composição e na separação real do ente e do seu predicado que o discurso colhe a

¹⁰ ARISTÓTELES, 1991, p. 176-7, trad. nossa (a partir da versão francesa de Jules Tricot).

¹¹ “[O ente se diz] por acidente quando, por exemplo, dizemos que o justo é músico, ou que o homem é músico, ou que o músico é homem; semelhante a isso, dizer que o músico constrói é dizer que o arquiteto é músico por acidente ou coincidência, ou que o músico é arquiteto por acidente: com efeito, ‘isto é aquilo’ significa que *aquilo* é um acidente de (ou co-incide com) *isto*” (*Metafísica* V, 7, 1017a 7-12)*

*ARISTÓTELES, 1991, p. 269, trad. e colchetes nossos.

¹² ARISTÓTELES, 1991, p. 271, trad. nossa.

possibilidade de enunciar o ser verdadeiro e o ser falso, pois “o verdadeiro é a afirmação da composição real do substrato e do atributo, e a negação de sua separação real; o falso é a contradição dessa afirmação e dessa negação” (*Metafísica*, VI, 4, 1027b 20-23)¹³. Por fim, o ente e seus predicados são visados na perspectiva de sua transformação possível ou seu estado presente, em vigor (*enérgeia*) ou tomado no fim (*entelécheia*); isto é, o ser de um ente é dito também, na perspectiva do movimento ou do repouso, segundo seu ser em ato e sua potência (*dýnamis*) como poder que leva a termo uma forma de mudança.

O termo único que atravessa os quatro modos de enunciar o ser, como ponto nodal da ontologia aristotélica, é *ousía* – a substância, como canonicamente se traduz o termo. Segundo a definição dada no capítulo V das *Categorias* (2a 11 ss.), substância se diz, “com mais propriedade, primeiramente, e em mais alto grau”, como aquilo “a que nem se diz de algo subjacente (*hypokeimenou*), nem está em algo subjacente, como este homem ou este cavalo” (ARISTÓTELES, 2014, p. 48¹⁴). Apesar disso, também se pode falar de substância, numa segunda acepção, das “espécies (*eidesin*) nas quais as substâncias primeiramente ditas subsistem, e os gêneros (*géné*) dessas espécies” (*Categorias* V, 2a 14)¹⁵. A substância é, portanto, aquele ponto estável sobre o qual o ente se revela, imediatamente, como um *isto*, como um singular *este*: substância é aquilo que o dêitico, o pronome demonstrativo *apresenta*. Mas também é certa forma ou aspecto geral (a palavra *eidos* ainda guarda aqui um eco de seu uso por Platão¹⁶) em que se divisa a unidade de um modo de ser que, de maneira genérica, transcende *esse* singular – o singular é sempre, por exemplo, *este* homem: a apresentação singular de uma generalidade. A substância primeira é como que uma instância individual de certa forma genérica, ou o *indiviso* (*sínolon*) dessa forma em uma matéria (*hýle*), isto é, em uma tangibilidade que a faça apreensível pelos sentidos, em especial pela visão. Dessas instâncias basilares, fixas na dialética que apresentam entre singularidade e generalidade, substância primeira e substância segunda são aquilo de que se predicam os modos com relação à quantidade (*póson*), à qualidade (*poión*), à relação a algo (*prós ti*), ao lugar onde (*pou*), ao tempo quando (*póte*), ao estado ou à situação (*keisthai*), ao hábito ou à posse

¹³ ARISTÓTELES, 1991, p. 343, trad. nossa.

¹⁴ Trad. de Fernando Coelho, ligeiramente modificada.

¹⁵ ARISTÓTELES, 2014, p. 52.

¹⁶ P. ex.: *Fedro*, 249b 7 – 249c 4: “Pois carece que o humano entenda segundo o que se chama aspecto (*kat’ eidos legómenon*), de muitas sensações indo à unidade, por raciocínio concebida; e isto é a reminiscência (*anámnêsis*) daqueles seres que outrora viu nossa alma, quando caminhou e de cima olhou o que agora afirmamos que é, e para cima virou-se ao que essencialmente é (*eis tò òn óntôs*)” [PLATÃO, 2016a, p. 88-91 (Trad. de José Cavalcante de Souza, ligeiramente modificada)].

(*échein*), ao fazer (*poiein*) e ao sofrer ou suportar (*páschein*) – conforme a conhecida lista das categorias apresentada no capítulo IV do tratado (1b ss). De sorte que, apesar da concomitância entre os modos de enunciar o ser e o esquema das categorias, aquilo que se diz de algo (o *predicado*), afirmando ou negando, é um modo de ser *em relação* àquilo de que se diz (a saber, a substância). “Mas, entre todas as acepções do ser”, escreve Aristóteles no início do Livro VII da *Metafísica*, “é claro que o ser em sentido primeiro é ‘o que é a coisa’, noção que não exprime nada além que a substância”;

(...) pois nenhum desses estados [a saber, as demais categorias] tem por si mesmo naturalmente uma existência própria, nem pode ser separado da substância, mas, se há neles algum ser, é antes naquele que caminha [do que no caminhar] que há um ser, e naquele que está assentado [e não no sentar], e naquele que se porta bem [e não no portar-se bem]. Esses últimos parecem bastantes seres [em sentido absoluto], porque há, sob cada um deles, um sujeito real e determinado: o sujeito é a substância e o indivíduo, que é bem o que se manifesta numa tal categoria, pois o bom e o assentado não são jamais sem ele. É, portanto, evidente que é por meio desta categoria que cada uma das outras categorias existe (*Metafísica* VII, 1, 1028a 23-30)¹⁷.

Dessa forma, ganha corpo a resposta ao problema da unidade do ser na sua multiplicidade de determinações: a substância sobrepuja sobre si todas as determinações ulteriores do ser. Ela é o *fundo* em que se assenta qualquer ontologia de base – e o pensamento católico da Idade Média dará certo testemunho disso. Por isso Aristóteles afirma tão categoricamente que “o objeto eterno de todas as pesquisas, presentes e passadas, o problema sempre em suspenso: ‘o que é o ser?’, torna-se a pergunta: ‘o que é a substância?’” (*Id., ibid.*, p. 349). A ontologia aristotélica instaura o direcionamento fundamental da pergunta pelo ser na história da filosofia.

Já na sua tese de doutoramento sobre *A Doutrina do Juízo no Psicologismo*, apresentada em 1914 à Universidade de Freiburg, Heidegger dedica-se à pergunta por um dos modos fundamentais de enunciar o ser segundo Aristóteles: o *ens tanquam verum*, o ser no sentido do verdadeiro. “Através da sua dissertação”, escreve Otto Pöggeler, “o jovem Heidegger intervém no ‘conflito do psicologismo’ de então. Ele quer contribuir com a sua parte para o reconhecimento de que a realidade lógica é radicalmente diferente da realidade psíquica” (PÖGGELER, 2001, p. 22). A realidade da noção de ser no sentido do que é *enunciado como verdadeiro* (a sua “validade lógica”) é um âmbito separado do psicologismo, da mera explicação psicológica dos nexos de validade do enunciado ou juízo. Ao contrário, o

¹⁷ ARISTÓTELES, 1991, p. 348, trad. e colchetes nossos.

“valor” de um enunciado pertence a uma esfera de investigação própria que, sob certo aspecto, está circunscrito no âmbito da filosofia – e, mais especialmente, da ontologia. É isso que aparecerá com mais nitidez na tese de habilitação à docência, que Heidegger submete à mesma Universidade de Freiburg dois anos após seu doutorado, em 1916: *A Doutrina das Categorias e do Significado em Duns Scot*. Esse escrito, redigido no espírito de “elevar a pesquisa, em aparência puramente histórica, ao nível de uma consideração sistematicamente filosófica” (HEIDEGGER, 1970, p. 34, trad. nossa¹⁸), efetua uma leitura da doutrina das categorias e da significação no enunciado tal como ela se encontra na *Grammatica Speculativa*, obra então atribuída a John Duns Scot¹⁹, através das conquistas conceituais da fenomenologia de Husserl – sobretudo os temas da intencionalidade, da intuição categorial e da intenção e preenchimento de significação, como veremos adiante. É dessa forma que, na introdução da tese, Heidegger justifica o conteúdo da pesquisa:

O que é preciso tomar consciência, é que a psicologia escolástica, precisamente porque não está fixada sobre a realidade de um psiquismo caracterizado por seu fluxo dinâmico, permanece iniciada nos problemas de um modo objetivo-noemático: situação que favorece largamente a orientação do olhar pelos fenômenos de intencionalidade.

Para a penetração decisiva deste caráter fundamental da psicologia escolástica, considero como particularmente urgente um estudo filosófico, mais precisamente fenomenológico, dos escritos místicos, morais e ascéticos da Escolástica medieval (*Id., ibid.*, p. 35, trad. nossa).

Não obstante a orientação fenomenológica, Heidegger permanece, no estudo das estruturas (forma e conteúdo) linguísticas, preso a uma metafísica da linguagem que deita raízes no direcionamento fundamental que a filosofia, a partir de seu começo grego, deu ao tratamento do tema. Mesmo concedendo que o sentido (*Sinn*) e os significados (*Bedeutungen*) somente são exprimíveis pelas estruturas linguísticas, isto é, eles convêm naturalmente à forma linguística do enunciado em palavras, Heidegger sustenta que sentido e significado possuem uma natureza à parte do aparato sensível, “material” da linguagem – as palavras mesmas, quer faladas, quer escritas: “Como complexo sonoro ou composição de sílabas, a palavra não tem nenhum caractere intencional; se a empregamos como expressão, não adquire uma qualidade nova, não porta nela mesma, propriamente falando, a significação, do contrário um grego, escutando ou lendo uma palavra em latim, compreendê-la-ia necessariamente e

¹⁸ A partir da versão francesa de Florent Gaboriau (Paris: Gallimard, 1970).

¹⁹ John Duns Scot (c. 1266 – 1308), filósofo e teólogo escocês. A *Grammatica Speculativa* lhe era atribuída erroneamente até 1922, quando o padre e teólogo alemão Martin Grabmann descobriu que a autoria do tratado era de Tomás de Erfurt (séc. XII).

imediatamente” (*Id., ibid.*, p. 121, trad. nossa). A reserva em relação à unidade natural de som e sentido na palavra é, no contexto da tese, justificada pela necessidade de preservar para a significação linguística das expressões em geral (e da validade lógica do juízo, em particular) um domínio autônomo e à parte da realidade da linguagem como expressão material em palavras de um sujeito particular – do seu psiquismo, portanto. Ou seja, trata-se de oferecer à filosofia (ainda que nos limites de uma lógica de predicados) a prerrogativa, contra o psicologismo, da resolução dos problemas da validade lógica dos enunciados – e, conseqüentemente, do *ser* que é enunciado (afirmado ou negado) na cópula do sujeito gramatical com o seu predicado. Mas isso mantém Heidegger atado à mais tradicional caracterização da natureza da linguagem humana, como fica claro no seguinte parágrafo:

As duas estruturas, frase e sentido, palavra e significado, por mais particular e estreita que seja a sua ligação, pertencem a domínios de realidade diferentes. Os elementos linguísticos são sensivelmente perceptíveis (visuais, acústicos, motores); eles pertencem ao mundo do existente real, têm uma duração no tempo, surgem e desaparecem. O sentido e a significação, ao contrário, escapam a toda percepção sensível, e não estão submetidos como tais a nenhuma modificação. Eles estão fora do tempo, identicamente os mesmos (*Id., ibid.*, p. 122, trad. nossa).

Palavras, quer escritas ou faladas, como parte “material” da linguagem, seriam o suporte (ou a forma) que veicula seu conteúdo “espiritual” (ou mental), os significados dos termos e o sentido do enunciado. As palavras são, assim, signos de... ou indicações que portam um conteúdo de natureza ideal; elas seriam, estritamente falando, *expressões* – elas *põem para fora*, para circular no mundo, algum conteúdo *intra mentis*, que ganha tangibilidade e comunicabilidade através delas. Essa é também uma concepção corrente de linguagem, circunscrita no domínio da *língua*, do código linguístico específico de um grupo humano. Mas também é (e talvez por causa disso) o modo como se delimitou o que é a linguagem, e mais especialmente a linguagem humana, a partir de Aristóteles, cujos esforços na clarificação de diversas questões tornaram-se paradigmas de pensamento para o que se chama de Ocidente – além do que já dissemos sobre a ontologia da substância. Um excurso de volta a Aristóteles, nesse ponto, faz-se então necessário.

1.2 Excurso I: Metafísica da língua: a palavra como signo

Do conjunto de textos em que Aristóteles trata exclusivamente da linguagem humana (o *Organon*) já citamos de passagem o primeiro deles, o tratado das *Categorias*. O segundo, *Perì Hermeneías (Da Interpretação)*, merece uma consideração preliminar sobre seu título.

Apesar da tradução corrente, este tratado não versa sobre a “interpretação” no sentido atual do termo, mas trata da composição do enunciado, desde seus elementos básicos até as possíveis relações entre tipos diversos de enunciado. Assim começa o tratado: “Primeiro, há necessidade de precisar o que é o nome (*ónoma*) e o que é o verbo (*rhema*), depois o que é a negação (*apóphasis*) e a afirmação (*kataphasis*), a declaração (*apophansis*) e o discurso (*logos*)” (*Da Int.* 1, 16a 1-2)²⁰. Aristóteles isola as unidades mínimas de significação do discurso, e procede do menor ao maior, segundo o nível de articulação entre essas unidades. Esse procedimento indica o sentido do título do tratado, como comenta o tradutor José Veríssimo da Mata (In: ARISTÓTELES, 2013a, p. 68): “A palavra grega *hermeneía*, que se traduziu por *interpretatio* em latim, significa a enunciação do pensamento, a proposição”. Portanto, *hermeneía* não é apenas o movimento de leitura e apreensão do significado contido na mensagem de um texto, mas igualmente o movimento contrário: a passagem do significado já apreendido pelo pensamento de volta para a linguagem, de volta à fala. A *hermeneía* está ligada à ideia de uma “passagem”, quer dizer, ao ato de conduzir o dizer da linguagem de uma instância à outra, de realocar o discurso – seja o dizer dos deuses passando à palavra dos mortais (como o faz o deus Hermes), seja o significado do pensar passando ao enunciado através de suas unidades mínimas.

Disso se segue o que seria a articulação fundamental entre a palavra humana e o mundo das coisas, articulação mediada pela alma (*psyché*), isto é, por aquilo que, no humano, é capaz de suportar e apreender as impressões com que as coisas marcam nossos sentidos (*pathêmatôn*). Diz o texto (16a 3-8):

Há os sons pronunciados que são símbolos das afecções na alma (*en tē psychē pathêmatôn symbola*), e as coisas que se escrevem que são os símbolos dos sons pronunciados. E, para comparar, nem a escrita é a mesma para todos, nem os sons pronunciados são os mesmos, embora sejam as afecções da alma – das quais esses são os sinais primeiros (*sêmeia prôtôn*) – idênticas para todos, e também são precisamente idênticos os objetos de que essas afecções são as imagens²¹.

Em uma primeira aproximação, pode-se apreender a linguagem humana como expressão em símbolos daquelas “afecções da alma”, isto é, dos modos pelos quais apreendemos as coisas ou, melhor dizendo, os modos como as coisas gravam em nós suas impressões. A linguagem apresenta-se nessa descrição aristotélica como um duplo processo de cunhagem: da mesma forma como as coisas do mundo gravam em nós suas imagens, sons, texturas etc., nós gravamos nos sons da voz aquilo que nos coloca junto (*sym-ballein*) a essas marcações que

²⁰ ARISTÓTELES, 2013a, p. 3.

²¹ ARISTÓTELES, 2013a, p. 3.

recebemos. Essa cunha, porém, não é uniforme nem universal: embora todos os humanos sejam a mesma matéria cunhada de igual forma pelas coisas do mundo, cada grupo humano cunha nos sons da voz modos específicos de indicar, de sinalizar (*sêmeia*) aquilo que neles foi gravado, marcado – quer sejam signos escritos, quer falados. Essas são as palavras da língua, do idioma.

Toda palavra é, primeiramente, nome (*onoma*) ou verbo (*rhêma*) e existe como sinal indicativo, que substitui quer os sons da voz (caso das palavras escritas), quer as afecções que os entes provocam na alma (caso, por sua vez, dos sons da voz). Os nomes possuem significado sem referência ao tempo, enquanto os verbos inserem o tempo de uma ação em seu significado, sempre indicando algo que se predica, que se diz de um nome. Somente quando reunidos, nome e verbo formam o *logos*, o dito e o dizível. O dito que dá a ver expressamente o ser de um ente (o acidente na substância, a predicação) é o *logos apophantikos*, a proposição ou enunciado declarativo, que mostra ou exhibe *algo como algo* – dele deriva uma estrutura gramatical basilar das línguas modernas do tronco indo-europeu: a cópula S x P (*sujeito é predicado*). Contudo, os sons da voz não são, por natureza, signos das afecções da alma, pois os significados presentes na linguagem ocorrem, não “organicamente”, mas segundo um acordo, “conforme convenção” (*kata synthêkên*). A significação “convencional” dos nomes “quer dizer que nada por natureza pertence aos nomes, mas vem a pertencer quando se torna símbolo (*hotan genetai symbolon*), uma vez que mesmo sons inarticulados, como os das feras, revelam algum significado, ainda que nenhum deles seja um nome” (*Da Int.* 2, 16a 27-29)²². Essa passagem do tratado foi compreendida pela tradição como uma resolução, da parte de Aristóteles, da aporia deixada por Platão no diálogo *Crátilo*, que trata justamente da possibilidade de correção dos nomes às coisas que designam. O texto platônico deixa em aberto essa possibilidade por não poder sustentar, por um lado, que o *logos* seja *physei* (“natural”), e, por outro lado, que ele seja *kata nomôi* (“segundo a convenção”). A insuficiência de ambas as posições – desde que levadas ao extremo – provém de um pressuposto básico, comum às duas concepções: o nome é algo posterior, que decorre das coisas elas mesmas (*ta pragmata*), ou melhor, da apreensão (*noûs*) do aspecto, da forma essencial (*eîdos*) das coisas. Por outras palavras: o ponto de partida da discussão do *Crátilo*, travada entre as personagens Sócrates, Crátilo e Hermógenes, é aquele que entende que a realidade das coisas é sempre anterior à linguagem; a palavra, de algum modo, deve proceder a partir da realidade ela mesma, entendida como já previamente dado. Desse modo, toda

²² ARISTÓTELES, 2013a, p. 5.

realidade ocorreria, originariamente, “sem palavra”, de tal sorte que a investigação sobre a essência dos entes também deve ter em vista esse domínio, o domínio da realidade “pura”, no qual palavra alguma habita.

Partindo do pressuposto de que a realidade das coisas (o que para Platão são as ideias, as formas essenciais) precederiam as palavras, e que estas decorreriam daquela mediante a apreensão das ideias pelo pensar, ou bem a palavra é imagem, ou bem é um signo puro. Admitindo que a palavra seja imagem, deve-se dizer que é imagem de algo na realidade, o que implica admitir, também, que há certa correção natural dos nomes, pois esses foram forjados de acordo com seu “modelo”, o qual é imitado pela palavra, na qualidade de imagem. Grande parte das discussões contidas no *Crátilo* procura, exaustivamente, desenvolver essa teoria, esbarrando constantemente em algumas dificuldades. Chamo a atenção, aqui, para a que julgo mais pertinente: sendo a palavra uma imagem que imita algo na realidade, o que, propriamente, ela imita da coisa imitada? Em que, por exemplo, a palavra “livro” imita em um livro na realidade? Se, ao invés de pronunciarmos o nome, decidíssemos produzir uma pintura do livro (que também o imita como imagem), em que o estaríamos imitando? Na cor e na forma, naturalmente, pois o elemento de que se compõe a pintura – elemento comum entre a arte de pintar e qualquer ente na realidade – é cor e forma. O nome, porém, forja-se no som (fonema – letra e sílaba). Como, ou, em que um livro, que possui certa cor e certa forma, além de uma certa resistência, entre outras “propriedades”, mas que não emite, por si só, som algum; em que pode ele ser imitado por uma palavra? E ainda que se tratasse aqui, por exemplo, de um ente que produzisse, espontaneamente, algum ruído: a palavra “cão” não imita ou reproduz os latidos de um cão. O nome, nesse caso (como em quase todos), não é uma onomatopeia. Ele não é uma imagem sonora, não imita simplesmente os sons de um ente. Retorna, então, a questão: em que o nome (enquanto imagem de...) imita algo na realidade? Sócrates defende, no contexto do diálogo, que o nome distingue a entidade, o ser mais próprio ou a propriedade permanente (*ousia*) de algo; jamais a “configuração” sensível de um ente, mas o seu modo de ser enquanto ideia. Para além do problema geral da natureza desta “imitação” (ou “participação”, como Platão escreve em alguns diálogos) de um ente sensível para com um ente inteligível, esse posicionamento socrático conduzirá à seguinte aporia: se aquele que cunhou os nomes conhecia, de antemão, a realidade dos entes em geral (ou seja, as ideias) para cunhá-las de modo correto nas letras e sílabas, o nome não é de modo algum um instrumento para que possa dar-se o conhecimento dos seres, pois já pressupõe esse conhecimento para existir. É preciso já ter visto as ideias, portanto, tê-las apreendido no pensar (*noein*), para poder nomeá-las. Isso põe em xeque o valor do nome – e da linguagem,

de um modo geral – para o conhecimento. Pois dificilmente poderá haver alguma correção “natural” para os nomes, mediante essa concepção. O nome (que é som), assim como tudo que está voltado para os nossos sentidos, é um decalque da ideia. Estando as palavras no domínio do sensível, do corpóreo, elas são também múltiplas, variadas e, com isso, imprecisas, falhas. Em resumo, não pode haver verdade na palavra (ou seja, a palavra não conduz necessariamente à visão das ideias), pois ela não pode ser imagem de..., mas sim um signo puro, ou seja, uma designação arbitrária, também um instrumento, mas de caráter convencional, usado apenas para apontar, sinalizar.

Embora o diálogo não tenha chegado abertamente a essa conclusão – pois já havia rejeitado de saída a tese da convenção arbitrária dos nomes, no começo do debate entre Sócrates e Hermógenes – as primeiras linhas escritas por Aristóteles no tratado *Da Interpretação* dão a entender que o estagirita decidiu-se por considerar a linguagem como signo puro, haja vista que as tentativas de Platão em demonstrar a linguagem como imagem natural não terem sido bem sucedidas. O limite dessa tese estaria na colocação do termo *símbolo* para expressar a gênese da significação dos nomes. Décio Pignatari, em seu livro sobre semiologia, nos lembra que “Em relação ao referente, ou seja, à coisa a que se refere ou designa”, o signo em geral pode ser classificado em ícone, índice (ou *índex*) e símbolo (PIGNATARI, 1980, p. 25). Ícone é o símile imagético, “quando possui alguma semelhança ou analogia com o seu referente”, como “uma fotografia, uma estátua, um esquema, um pictograma” (*Id., ibid.*). O índice ou *índex* mantém uma relação direta de contiguidade ou causalidade com o seu referente, geralmente apontando para a existência desse, como um indício: “(...) um chão molhado, indício de que choveu; pegadas, indício de passagem de animal ou pessoa; uma perfuração de bala, uma impressão digital etc.” (*Id., ibid.*). Por sua vez, o símbolo é aquele signo em que “a relação com o referente é arbitrária, convencional. As palavras, faladas ou escritas, em sua maioria, são símbolos” (*Id., ibid.*). Com efeito, Aristóteles determina o sinal (*sêmeion*) como um índice, como nas expressões usadas a título de exemplo na *Retórica* (1357b): “‘O sinal de ele estar doente é que tem febre’, ou ‘um sinal de que ela deu à luz, é que tem leite’”²³. Ou seja, o sinal é um indicador diretamente ligado à coisa que indica, apontando para ela por ser dela derivado. E não obstante Aristóteles não ter sido tão preciso quanto ao que entendia por símbolos (*sýmbola*), a tradição apoia-se amiúde no conceito moderno de símbolo, derivado da semiologia, para compreendê-lo retrospectivamente. Assim, Pierre Aubenque, em seu livro sobre *O Problema do Ser em*

²³ ARISTÓTELES, s/d, p. 36.

Aristóteles, defende a concepção de que a linguagem está, para o Estagirita, fundada sobre uma convenção arbitrária organizada pelos símbolos:

O símbolo não toma pura e simplesmente o lugar da coisa, ele não possui semelhança alguma com ela e, no entanto, é para ela que ele nos reenvia; é ela que ele [o símbolo] significa. (...) E por isso não é suficiente dizer que a palavra é o signo do ser, pois o signo pode ser uma relação real e natural, como quando nós dizemos que a fumaça é o signo do fogo. O símbolo é, por sua vez, mais e menos que o signo: menos na medida em que nada é naturalmente um símbolo e que a utilização de um objeto como símbolo implica sempre uma certa arbitrariedade; mais, na medida em que a constituição de uma relação simbólica exige uma intervenção do espírito sobre a forma de uma imposição de um sentido (AUBENQUE, 1968, p. 108, trad. e colchetes nossos).

Voltaremos posteriormente à definição do conceito de símbolo, por ora estancada na leitura semiológica. Importa aqui reter o modo como a tradição compreendeu o fundamento da concepção aristotélica da linguagem: a palavra, enquanto gênero do signo, é o símbolo das afecções da alma, compreendendo por símbolo o signo puramente arbitrário, cunhado sem qualquer relação com aquilo a que se refere. Se o signo, tomado em si mesmo, pode possuir uma “correção natural” na medida em que, quando uma fêmea dá leite, isso é signo ou sinal de que ela deu à luz, o mesmo não se pode dizer do símbolo, que não se apresenta como a marca produzida por uma causa, como um efeito. Por não guardarem nenhuma relação de semelhança com as coisas a que se referem (salvo no caso das onomatopeias), os nomes seriam símbolos. Por isso mesmo eles não representam as coisas, mas as significam – o que implica dizer que há uma distância intransponível entre nome e coisa, que somente a combinação dos nomes no *logos* pode tentar reproduzir ou se aproximar, na medida em que a proposição seria uma forma de apresentar, não as coisas, mas as relações entre as coisas.

1.3 Intencionalidade e significação

As distinções e determinações aristotélicas que aparecem nos primeiros capítulos do tratado *Da Interpretação* preenchem boa parte dos pressupostos de Heidegger a propósito da linguagem no texto da tese de habilitação. A distinção que ele pretende manter intocada entre o domínio lógico e o psicológico (que espelha a tradicional dualidade metafísica entre o sensível e o inteligível) denuncia a influência de Aristóteles, mesmo quando o filósofo emprega a terminologia de Husserl: “Por mais diferentes que possam ser as estruturas sonoras segundo as diversas línguas, a identidade do domínio intencional permanece intocada em seu valor, seu conteúdo pode ser ‘apreendido’ e tornado inteligível nas formas verbais e

proposicionais as mais estrangeiras” (HEIDEGGER, 1970, p. 122-3, trad. nossa). Percebe-se nessa passagem o eco manifesto das primeiras linhas do texto de Aristóteles sobre o enunciado, em que as palavras, faladas ou escritas, são referidas em sua multiplicidade linguística a um comum: o *pathémata*, ou conteúdo afetivo do pensar em relação às coisas do mundo, que na citação de Heidegger aparece como domínio intencional da consciência referida a objetos. Seguindo as pegadas do estagirita, importa a Heidegger, para esclarecer o conteúdo significante das formas linguísticas, “começar por clarificar a noção de signo” (*Id., ibid.*, p. 125). Signo é fundamentalmente um *meio*, no sentido de uma instância mediadora, através da qual algo se torna um objeto para a consciência, ou seja: “Na noção de signo há, portanto, qualquer coisa de relacional [*relationshaltiges*], um caráter de indicação [*Hinweischarackter*]. O signo nele mesmo é, por assim dizer, o fundamento sobre o qual se constrói a função indicativa e a partir do qual o conhecimento do significado toma seu ponto de partida” (*Ibid.*). A significação, ou o ato de significar algo, é, para Heidegger, uma ação de referimento, de remeter a partir de um signo àquilo que ele indica – e essa compreensão terá particular importância para Heidegger até *Ser e Tempo*. Se há signos reais, por causalidade ou contiguidade, “como o relâmpago o é do trovão; ou o inverso, o signo é o efeito do significado, como a fumaça o é do fogo” (*Id., ibid.*, p. 127, trad. nossa); e se há também signos puramente convencionais, como os números, Heidegger pergunta-se: “De que tipo de signo é, então, a palavra?” (*Ibid.*). É o tipo de signo que corresponde à palavra que permite compreender a relação significativa que essa tem com as coisas que designa.

Nesse ponto, Heidegger oferece um exemplo cotidiano que permite compreender qual o caráter de significação do signo linguístico (ou das expressões linguísticas) que se entende para o fundamento de toda significação linguística:

Quando o céu cinzento, carregado de nuvens, anuncia a chuva, nós temos o costume de dizer que ele “significa” que vai chover. Mas o céu como tal não tem nenhuma significação, como tem por exemplo a expressão “céu”. As expressões são “signos interpretativos” (Husserl), por oposição aos “signos indicativos” (*Id., ibid.*, p. 128, trad. nossa).

As expressões linguísticas não significam apenas por mera indicação (como o sinal que remete à sua causa), mas, ao contrário, está ligado a um *ato* do sujeito, a uma “interpretação” que confere sentido às palavras expressas. Há que se descobrir em cada *expressio* um “caráter de ato, um ato de tipo autônomo, pelo qual a palavra se vê atribuir seu conteúdo” (*Ibid.*). Isso significa dizer, em alguma medida, que o fundamento de significação “toma geneticamente seu ponto de partida no sujeito cognoscente” (*Ibid.*). Mas esse sujeito é tomado aqui como *consciência intencional*, ou seja, como um conjunto de atos de intenção de significado e seus

eventuais preenchimentos de significado. É preciso retornar brevemente a Husserl para compreender como Heidegger entende o fundamento transcendental da significação linguística como atos intencionais da consciência.

No primeiro capítulo da segunda parte da tese de habilitação, Heidegger procura explicar a doutrina da significação (*Bedeutungslehre*) a partir da teoria dos atos intencionais de Husserl – como se, em certa medida, Duns Scot (a quem tal doutrina era atribuída) tivesse antecipado uma fenomenologia das intenções de significação, ponto de partida transcendental de toda significação linguística:

As significações são, para ele [Duns Scot], outra coisa que realidades psíquicas, elas não pertencem a um complexo real, no interior do qual elas seriam causadas; é preciso, bem antes, compreendê-las como atos intencionais (*intentiones inductae per animam*). O que a expressão corretamente compreendida acrescenta a *mais* com relação à sonoridade puramente sensível que se percebe, situa-se nos atos de significação (*Id., ibid.*, p. 142, trad. e colchetes nossos).

Atos de significação – ou, mais precisamente, *intenção de significação e preenchimento de significação*: esse é o título do primeiro capítulo da sexta parte das *Investigações Lógicas*, de Husserl, texto em que o filósofo elenca os “Elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento” (como consta no subtítulo dessa sexta investigação). No contexto de uma fenomenologia dos graus de conhecimento, Husserl começa questionando-se em que medida é possível falar da expressão de um ato ou visada intencional, e de que forma a expressão de um ato denota conhecimento. Nesse sentido, pode-se falar na expressão de um ato (ou em “atos expressos”) quando, por exemplo, “**nomeamos** os atos **que então vivemos**” (HUSSERL, 1988, p. 15), como um desejo, uma pergunta, um juízo etc. Mas pode-se falar também, em um sentido mais determinado, na expressão de um perceber, em que não apenas afirmo que percebo (como quando afirmo que desejo no momento em que dou expressão a um desejo), mas predico algo do conteúdo da percepção, do *percebido enquanto tal*. “Neste caso”, afirma Husserl (*Id., ibid.*, p. 16), “o juízo não é feito sobre a percepção, mas sobre o **percebido**. Quando falamos, sem mais nada, em **juízos de percepção**, via de regra, temos em mente os juízos da classe que acaba de ser caracterizada”. É a relação entre as palavras expressas e o conteúdo percebido que se pretende expresso em palavras que aqui nos interessa mais detidamente.

Husserl observa, mantendo firme e intocada a concepção da tradição sobre a arbitrariedade do signo linguístico, que a significação ela mesma é indiferente tanto à sua expressão sensível (que pode variar conforme o idioma) quanto à percepção individual daquele que a expressa (que varia de acordo com o indivíduo que percebe); “a significação

residiria precisamente em **algo comum** que cada um dos múltiplos atos de percepção relativos a um mesmo objeto traz em si” (*Id., ibid.*, p. 18). A expressão pode variar nos termos, e até mesmo ser pronunciada em termos inteiramente estrangeiros, e ainda assim referir-se a uma mesma percepção; de igual modo, um ouvinte pode não ter diante à vista o conteúdo de uma percepção expressa por outrem, sem que essa expressão deixe de ser significativa para ele. Há um *algo comum* que atrela expressão e percepção, garantindo a significação do percebido expresso em palavras: “(...) **entre** a percepção e as palavras pronunciadas está **inserido** ainda um ato (ou, conforme o caso, um complexo de atos). Digo um ato: pois a vivência da expressão, seja ou não acompanhada de percepção, tem uma relação intencional com algo objetual (*auf Gegenständliche*)” (*Id., ibid.*, p. 19). *Exprimir algo em palavras é ter em vista, intencionalmente, esse algo, é já estar junto a ele – independente de se estar junto da percepção sensível, imediata desse algo. A expressão em palavras é um ato intencional da consciência referida a objetos, e esse “ato mediador” entre objeto percebido (intencionado) e a expressão em palavras, “deverá servir propriamente de ato doador de sentido, ele é próprio à expressão que atua com pleno sentido, a título de seu componente essencial, fazendo com que o sentido seja sempre idêntico, quer ele se associe a uma percepção comprovante ou não” (Ibid.). A intencionalidade é a condição transcendental de possibilidade da significação linguística:*

Digo *isto* e visto justamente o papel que está na minha frente. É à percepção que essa palavra deve sua relação a **este** objeto. Mas não é na própria percepção que a significação reside. Quando digo *isto*, não me limito a perceber, mas, **fundado na percepção se constrói o ato do visar-isto, um ato novo que por ela se rege e que dela depende quanto à sua diferença. Nesse e só nesse visar indicativo é que reside a significação** (*Id., ibid.*, p. 20).

É certo que a posição de Husserl sobre a origem transcendental da significação mantém ao menos um pé na tradição. Em primeiro lugar, os significados ainda residem, de certa forma, no sujeito – ainda que pensando como consciência intencional. Também é claro que a intencionalidade abre uma válvula de escape do sujeito cognoscente encapsulado em si mesmo, que desde Descartes conhece o mundo mediante as suas representações: na medida em que é intencionalidade, a consciência referida a objetos já está sempre *fora de si mesma*, junto ao ente no mundo ou ao seu objeto intencional – quer ele venha a dar-se corporalmente na percepção, imagetivamente na imaginação, ou mesmo numa intenção vazia, não preenchida por nenhuma percepção correspondente (visados em termos como Deus, unicórnio, Dom Quixote etc.). É essa possibilidade de escape da clausura do sujeito enquanto consciência representacional que será aproveitada por Heidegger no desenvolvimento da sua compreensão de *Dasein* (ser-aí) – que abordaremos oportunamente. Em segundo lugar, a

arbitrariedade e convencionalidade do signo linguístico segue sendo a instância última e decisória a respeito da constituição da linguagem humana: “Com efeito, as palavras não pertencem à conexão objetiva, neste caso, àquela conexão de coisa física, que elas exprimem, elas não têm lugar nesta conexão, elas não são visadas como algo que estivesse nas coisas, ou dentro das coisas que elas nomeiam” (*Id., ibid.*, p. 24).

No texto da tese de livre-docência, Heidegger articula os termos centrais de uma gramática especulativa com a compreensão husserliana da origem intencional da significação. Se os significados podem ser apreendidos mediante a ordenação coerente dos elementos estruturantes que a língua apresenta em sua morfologia (substantivo, verbo, adjetivo, advérbio etc.), isso significa que a articulação entre esses elementos pode apresentar as determinações formais do significado – na língua medieval: os *modi significandi*. Esses modos da significação (encontráveis nas construções da própria língua) intencionam sempre uma *conexão real* visada objetivamente pela consciência nos entes (os *modi essendi*); essa conexão, no entanto, não é um estado de fato simplesmente dado, mas um ato de conhecimento da consciência intencional (o *modus intelligendi*). Como sucintamente descreve Otto Pöggeler:

As formas do significado deverão ser formas para uma matéria; esta matéria é o *ens*, a objetualidade em geral. As formas do significado apoiam-se nas possíveis determinações formais do objeto, os *modi significandi* nos *modi essendi* (134, 131). Mas o objeto deve ser consciente, ser objeto do conhecimento e com isso encontrar-se num *modus intelligendi*, para que os *modi significandi* possam ser entendidos a partir dos *modi essendi* (PÖGgeler, 2001, p. 23).

Aqui como em Husserl, a origem das significações é *transcendental*, ainda que em um sentido particular: as formas do significado, que ganham expressão nos modos de enunciação linguística, correspondem a conexões reais visadas na realidade *somente na medida em que* são visadas pelo pensamento – isto é, na medida em que são conhecidas intencionalmente. Por isso, para Heidegger, “As formas [da significação] não são nada mais que a expressão objetiva dos diferentes modos segundo os quais a consciência é reportada intencionalmente à objetividade” (HEIDEGGER, 1970, p. 151, trad. e colchetes nossos). A significação das palavras é colhida na realidade, no ente enquanto tal. Mas enquanto predomina uma pré-compreensão do ente em geral como dado de antemão, ou simplesmente dado no mundo, fora e apartado do sujeito, a significação carece do sujeito pensante, que representa e posiciona o ente nas formas do seu entendimento (ou da sua intencionalidade), tornando-o apto a fornecer significados. Se a significação é, fundamentalmente, uma operação formal da inteligência (“preenchida” na intuição pelos objetos visados intencionalmente), as palavras seguem sendo-lhe exteriores: “A palavra nela mesma, como objeto perceptível aos sentidos, não tem

nenhuma relação com os objetos do conhecimento; ela não recebe uma tal relação senão em virtude da significação: *vox non proportionatur ipsi rei nisi per rationem significandi*. O fato de exprimir um discurso, diz Husserl, não se situa nas meras palavras, mas nos atos expressos (...)” (*Id., ibid.*, p. 153, trad. nossa). Somente uma mudança no ponto de partida, que tradicionalmente considera o sujeito e o mundo como duas realidades separadas por princípio (e cujas tentativas de pensar o modo como o primeiro apreende e manipula o segundo constituiria a tarefa da filosofia), poderia proporcionar uma mudança na compreensão tradicional da exterioridade e arbitrariedade das palavras frente ao significado, transcendentalmente concebido. Para Heidegger, essa mudança significou uma radicalização da fenomenologia husserliana e de sua ideia de intencionalidade, mesmo que essa radicalização tome um rumo inteiramente contrário às intenções de seu mestre – ou, como bem descreveu Simon Critchley: “A tese da intencionalidade permite a Heidegger fazer a passagem da *Bewusstsein* (consciência) para o *Dasein* numa leitura de Husserl que, sob aparente generosidade, acaba indo contra as intenções de Husserl” (CRITCHLEY, 2016, p.35).

1.4 A radicalização da fenomenologia: um passo atrás na superfície dos conceitos

A radicalização da intencionalidade husserliana ganha corpo nos textos de Heidegger da década de 1920. Em particular, podemos notar o esboço preparatório para essa radicalização tal como descrito em um relatório de pesquisa submetido ao filósofo Paul Natorp em 1922, com o qual Heidegger pleiteara o cargo de professor extraordinário em Göttingen e Marburg (tendo sido bem-sucedido nesta última). O relatório, intitulado *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles (Indicação da situação hermenêutica)*, apontava o estado da questão do estudo que Heidegger então levava a cabo em Freiburg como professor assistente de Husserl, numa leitura fenomenológica dos textos de Aristóteles, em especial daqueles voltados para a filosofia prática (*Ética a Nicômaco*, *Ética a Eudemo* e *Política*). Foi justamente a partir dos textos da Escolástica tardia que Heidegger compreendeu que os conceitos fundamentais em que se moviam as categorias daquele pensamento derivavam das conquistas conceituais de Aristóteles, já desenraizadas de seu solo de origem. Heidegger intui que o desenvolvimento histórico dos conceitos na filosofia é um processo gradual de reificação desses próprios conceitos, que nascem como articulações descritivas da vida imediata e são, por intermédio da própria tradição de interpretação dos textos filosóficos, paulatinamente hipostasiados em definições abstratas. De certa forma, a história dos conceitos

é a história da deterioração dos conceitos, ou da sua desvinculação em relação ao fenômeno, à coisa mesma, em direção a uma vida teórica autônoma. O questionamento de volta a Aristóteles realiza-se como um movimento de volta ao solo fenomenal em que fora gestada toda uma conceitualidade determinante dopensamento ocidental na sua conexão essencial com a vida mesma: “Os textos de Aristóteles”, escreve Günter Figal, “são aqueles textos transmitidos do passado, em cuja interpretação o próprio filosofar presente pode se compreender como articulação da vida” (FIGAL, 2016, p. 27).

A peculiaridade da leitura fenomenológica de Heidegger estava, entretanto, na colocação prévia da *perspectiva histórica* em que era possível ler, por exemplo, Aristóteles. Uma leitura que se pretenda ir à coisa mesma (isto é, àquilo que, no texto filosófico, está em questão) não deve partir da posição ingênua de descobrir, na leitura, um conjunto de significados imanente à obra e alheio ao seu desenvolvimento histórico – e mesmo à tradição que se forma, eventualmente, em torno dele. Por outro lado, não se trata simplesmente de compilar a história dos comentários tecidos a propósito do texto e ater-se a eles. Trata-se de encontrar um critério mediante o qual é possível descortinar a coisa mesma, o que está em questão (*die Sache*) a contrapelo da própria tradição que se erigiu em torno de um texto, obstruindo o acesso à questão: esse critério é, em certo sentido, o *presente*:

A situação da interpretação, enquanto apropriação compreensiva do passado, é sempre aquela de um presente vivido. A história mesma, enquanto uma realidade passada reapropriada na compreensão, torna-se tanto mais inteligível quanto mais a situação hermenêutica é escolhida de maneira decisiva e elaborada originariamente. O passado abre-se somente à medida da resolução e da capacidade de descerramento de que dispõe o presente (HEIDEGGER, 1992a, p. 17, trad. nossa²⁴).

O presente abre-se como o crivo de interpretação do passado, do que nos chega do passado – nesse caso, a obra de Aristóteles. Mas Heidegger não se refere aqui ao presente como um estado de coisas dado de antemão, previamente conhecido e esclarecido, cujo metro usamos para medir e esquadrinhar o passado. O presente não está em situação melhor para com Aristóteles do que a Idade Média – ao contrário: o presente é, justamente, “caracterizado por sua intransparência” (FIGAL, 2016, p. 29), de tal modo que “o presente só pode esperar uma clarificação da escuridão que lhe é própria a partir de um olhar sobre o passado” (*Ibid.*). Qualquer um pode notar que andamos, aqui, em círculo. O passado tem de ser esclarecido pelo presente, que, não estando dado de antemão, requer ser conquistado pelo retorno ao passado em que seus conceitos fundamentais foram concebidos. A figura do círculo é algo

²⁴ A partir da edição bilíngue franco-alemã, traduzida por J.-F. Courtine (Mauvezin: Trans-Euro-Repress, 1992a).

particularmente caro a Heidegger, e em mais de uma ocasião ele parece concebê-la como a própria concreção do caminho do pensamento²⁵. Todo movimento de compreensão de algo que nos é legado de um passado próximo ou distante (que seja um texto, por exemplo), parte de pressupostos presentes não esclarecidos, que podem inclusive fazer parte de uma compreensão prévia do que é legado, oferecida por uma tradição. O confronto com um texto, portanto, é uma *antecipação de sentido*, permanente revista a cada leitura. Hans-Georg Gadamer é elucidativo a respeito disso, em um artigo intitulado *Sobre o círculo da compreensão* (1959):

Quem quiser compreender um texto deverá sempre realizar um projeto. Ele projeta de antemão um sentido do todo, tão logo se mostre um primeiro sentido no texto. Esse primeiro sentido somente se mostra porque lemos o texto sempre com certas expectativas, na perspectiva de um determinado sentido. A compreensão daquilo que está no texto consiste na elaboração desse projeto prévio, que sofre uma constante revisão à medida que aprofunda e amplia o sentido do texto (GADAMER, 2002, p. 75).

Se o confronto com o passado não se apresenta sob a forma de uma linearidade transparente, em que um presente seguro de si mesmo transporta-se ao passado com o fito de esquadrihá-lo em suas medidas (ou o contrário, se vamos a um passado já previamente dado para esclarecer com ele o presente), mas antes movemo-nos em círculos concêntricos de compreensão que se ampliam a cada tentativa de interpretação do passado (o que é, ao mesmo tempo, clarificação do presente), é porque *a circularidade pertence ao caráter ontológico do ente que nós mesmos somos*. Dizer isso implica considerar a circularidade da nossa relação com o passado (o que é a circularidade dos nossos projetos de compreensão) não como um vício (*circulum vitiosum*), mas possuindo, nas palavras de Gadamer (*Id., ibid.*, p. 74), “um sentido ontológico positivo”.

A “clarificação da situação hermenêutica” (*die Klärung der hermeneutisch Situation*), isto é, o esclarecimento das condições em que o presente se encontra para a tentativa de interpretação do passado que vem ao encontro, na filosofia, sob a forma dos textos filosóficos, só se elabora suficientemente a partir da prévia clarificação das estruturas ontológicas do existir humano, no qual unicamente é possível um projeto de compreensão do passado. A pesquisa filosófica possui uma orientação hermenêutica prévia para o existir humano enquanto tal:

²⁵ Cf., por exemplo: *Ser e Tempo*, §32; *A Origem da Obra de Arte*, Introdução.

O objeto da pesquisa filosófica é o existir humano (*menschliche Dasein*)²⁶ enquanto questionado sobre seu caráter de ser. Esta orientação fundamental do questionamento filosófico não é posta de fora nem acrescentada ao objeto interrogado, a vida fática, mas antes deve ser compreendida como a apreensão explícita da vida fática em sua mobilidade fundamental; e isto no modo em que a temporização concreta de seu ser é um estar ocupada com o seu ser, mesmo ali onde ela se desvia de si mesma (HEIDEGGER, 1992a, p. 18-9, trad. nossa).

O existente humano, cujo questionamento de suas estruturas elementares é posto como tarefa preparatória de toda filosofia, não é, no entanto, uma *essência* humana, uma definição lapidar de humanidade nos termos da metafísica clássica: uma certa generalidade sob a qual se agrupam determinados indivíduos dotados de uma forma comum e uma diferença específica. *O existente humano é a vida fática*. Facticidade (*Faktizität*), segundo o que o próprio Heidegger afirma na preleção do semestre de verão de 1923 em Freiburg²⁷, “é a designação para o caráter ontológico de ‘nosso’ *ser-aí* ‘próprio’. Mais especificamente, a expressão significa: esse *ser-aí em cada ocasião* (...), na medida em que é ‘*aí*’ em seu caráter ontológico *no tocante ao seu ser*” (*Id.*, 2012a, p. 13). A ocasionalidade do existente humano (seu caráter de ser “a cada vez”) significa que, enquanto vida fática, o existente comporta um caráter ontológico de *encarregar-se de si mesmo*, no sentido de, a cada vez, ter de ser e suportar um modo de ser²⁸. Do ponto de vista ontológico, a existência toma conta de seu ser, ou seja: “O sentido fundamental”, escreve Heidegger, “da mobilidade fática da vida é o cuidado (*curare*)”²⁹.

O cuidado (*Sorge*) é, a partir dessa menção, termo técnico do pensamento heideggeriano, que não designa nenhuma espécie de zelo egocentrado, mas sim um tríplice modo pelo qual a existência é, ininterruptamente, um modo de *lida concreta e imediata*, de trato com o seu mundo (*Welt*): “O mundo está aí enquanto sempre já é, de algum modo, tomado de cuidado. O mundo articula-se em função das orientações possíveis do cuidado como mundo circundante, mundo comum e mundo-de-si” (*Id.*, 1992a, p. 21, trad. nossa)³⁰. Do modo como será esclarecido mais adiante em *Ser e Tempo*, mundo é uma palavra (a despeito

²⁶ Especificamente *aqui*, não traduzimos *Dasein* por “*ser-aí*”. Heidegger não parece ainda empregar a palavra como termo técnico – haja vista a proeminência da expressão “vida fática” (*faktische Leben*) frente a *Dasein* durante todo o texto.

²⁷ *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)*. Ed. bras.: Petrópolis: Vozes, 2012a (Cf.: Referências).

²⁸ “A vida fática tem um caráter de ser de encarregar-se de si mesma, de suportar o peso de si mesma” (*Das faktisch Leben hat den Seinscharakter, dass es an sich selbst schwer trägt*) (HEIDEGGER., 1992a, p. 19, trad. nossa).

²⁹ “*Der Grundsinn der faktischen Lebensbewegtheit ist das Sorgen (curare)*” (HEIDEGGER., 1992a, p. 21, trad. nossa).

³⁰ “*Die Welt ist da als schon immer irgendwie in Sorge genommene. Die Welt artikuliert sich nach dem möglichen Sorgensrichtungen als Umwelt, Mitwelt u. Selbstwelt*”.

da sua inevitável plurivocidade) para o horizonte histórico de possibilidades de ser em que a existência se move, sempre já ativa e empenhada numa lida direta, manual, com o ente que imediatamente lhe vem ao encontro, numa circunstância já instanciada pelos outros, pelos demais. Mundo é a instauração de uma proximidade, de uma familiaridade em volta na qual estou, de saída, instalado, e na qual também imediatamente desempenho uma lida com os entes à mão, junto aos outros e em função de meu próprio ser. *Ser-no-mundo (In-der-Welt-sein)* – essa expressão que será fundamental em *Ser e Tempo* – não significa um ente previamente determinado, colocado no interior de um “âmbito” específico, de uma posição geográfica etc. Que a existência enquanto cuidado seja sempre em um mundo significa que *existir é um ato transitivo*: transitividade no sentido literal de transitar incessantemente entre modos de estar ocupado, de ocupação (*Besorgnis*) com o ente que está à mão; e transitividade mesmo no sentido verbal: existir é ser junto a..., estando *com* os outros em função de *si* mesmo; existir *pede complemento* nas articulações possíveis do nosso entorno.

A transitividade da existência em modos imediatos de ocupação com o seu entorno, sempre guiada por uma circunvisão (*Umsicht*) que descortina um intrincado jogo de referências entre os entes que estão imediatamente à mão dentro do mundo (o livro para a mesa, o lápis para o papel, a cadeira para assentar-se, a lâmpada para iluminar o quarto de estudos, etc.), revela que o cuidado possui um caráter de ser eminentemente *prático* – no sentido de estar sempre voltado para algum empenho junto aos entes, ainda quando se furta de qualquer atividade ou preocupação. O cuidado “olha em volta, é circunspecto (*ist Sichumsehen*)” – vale dizer: *é intencional*. A vida fática, exatamente por ser o tempo todo tomada de cuidado, é intencional do princípio ao fim: “A intencionalidade, tomada pura e simplesmente como um ser-referido-a... (*als Bezogensein auf*) é o primeiro caractere fenomenal, suscetível antes de tudo de ser posto em relevo, da mobilidade fundamental da vida, isto é, do cuidado” (*Id., ibid.*, p. 28, trad. nossa). No entanto, diferentemente de Husserl, a intencionalidade aqui não é o modo de ser da consciência, simplesmente, mas da vida fática, do existente. Abre-se com isso uma diferença radical tanto na concepção do *sujeito* quanto na da *objetualidade* que corresponde especificamente a um determinado tipo de subjetividade. De um lado, a subjetividade humana enquanto *primariamente tomada* como consciência representacional é, por assim dizer, implodida: há uma precedência, um primado da praticidade, da lida manual, frente à consideração teórico-representacional no que tange à vida humana. Caso ainda se possa falar, nesse caso, de um sujeito, ele não é mais sujeito das representações que teoricamente concebe do mundo, mas sujeito inconsistente (ou vazio) do cuidado que toma conta, a cada vez, de um modo de ser possível realizado praticamente (e

indissociavelmente) junto ao ente que está no entorno dentro do mundo. É esse ente que, antes mesmo de ser objeto representado pela consciência como *ideia*, nos vem ao encontro imediatamente como algo *à mão* (*zuhanden*), como utensílio (*Zeug*) de uma lida. A objetualidade própria à intencionalidade da vida fática não é um conjunto de representações, mas uma significância – isto é, um conjunto de referimentos práticos entre utensílios que, conjugados e captados numa circunvisão, são aptos a uma lida, a um manejo: “A objetualidade (*Gegenständliche*) está presente enquanto significada (*bedeutetes*) de tal ou tal modo; o mundo vem ao encontro no caráter de significância (*Bedeutsamkeit*)” (*Id., ibid.*, p. 21, trad. nossa).

Jacques Taminiaux observou corretamente que a precedência ontológica, no existente, do manejo e da prática em relação à consideração teórica do ente provém de uma dupla reapropriação feita por Heidegger do par conceitual *poiêsis* – *praxis*, tal como elaborado no pensamento grego, sobretudo por Aristóteles. *Poiêsis* é um substantivo formado a partir do verbo *poiein* (fazer, produzir), e significa literalmente “toda causa de qualquer coisa passar do não-ser ao ser” – para evocarmos aqui as conhecidas palavras de Diotima a Sócrates, no *Banquete* de Platão (205 c)³¹. *Poiêsis* é a produção da presença de algo, o seu ser-levado à frente (*pro-ducere*) e à luz. Do ponto de vista da sua *causa motora ou eficiente* (para fixarmos à terminologia aristotélica), toda produção da presença, toda *poiêsis*, pode ser distinguida em dois grupos: há aqueles entes cujo princípio motor da sua produção encontra-se em si mesmo, perfazendo um âmbito dos entes que eclodem (*phyomai*) por si mesmos: é a *phýsis*, a natureza³². E há também aquele grupo de entes cuja causa eficiente de seu surgimento encontra-se fora de si mesmo, mais especificamente em um *saber* que o humano leva a cabo intervindo no movimento da *phýsis*: um saber produzir que faz ser presente ou viger alguma realidade até então ausente ou latente (como o sapateiro dá presença ao sapato, o arquiteto a casa, o médico à saúde etc.). Para esse gênero da produção os gregos guardaram o nome *technê*³³. *Phýsis* e *technê* são gêneros da *poiêsis*³⁴. Por seu turno, a palavra *praxis* é um

³¹ Cf.: PLATÃO, 1972, p. 43.

³² Do latim: *natura* – *nascere*: nascer. A tradução latina de *phýsis* guarda um eco do seu significado primordial de “brotar desde dentro, eclodir”.

³³ A peculiaridade da noção grega de *téchne*, a produtividade que, para além de toda a confecção e fabricação, é uma forma de saber que instaura a presença de algo, mesmo que o produto desse produzir não seja “material” (como dizemos que o médico produz a saúde), impede-nos de usar aqui as traduções correntes do termo em português: “arte” e “técnica”. Pelo que, por motivo de precisão terminológica, manteremos o vocábulo no idioma original.

substantivo formado a partir do verbo *prattein*, cuja significação original remete à ideia de “ir através de..., atravessar, percorrer” (BAILLY, 2000, p. 728, trad. nossa) – donde a significação mais geral e derivada de “ir até o fim, cumprir, executar, agir”. Diferentemente da *poiêsis*, da produção do ente na presença, que concerne à realização de um produto externo tanto em relação tanto ao produzir quanto ao produtor, a *praxis* (ou a ação) concerne direta e unicamente ao agente e consome-se em seu ato – por exemplo, o resultado da ação de caminhar é a própria caminhada. Na ação, o ato e aquilo que dele resulta são a mesma coisa – diferente do produzir, em que o ato difere daquilo que produz. Aristóteles observa esse fato com insistência no Livro VI da *Ética a Nicômaco* (1140b): “(...) porque o agir e o produzir são duas espécies diferentes de coisas. (...) Com efeito, ao passo que o produzir tem uma finalidade diferente de si mesmo, isso não acontece com o agir, pois a boa ação é o seu próprio fim”³⁵.

Tomado em sua ocasionalidade – vale dizer: em sua *cotidianidade* – a vida fática desempenha a cada vez uma ocupação na qual ela opera manualmente um conjunto de entes referidos entre si, e cuja conjuntura de referencialidades Heidegger chama de significância. Taminiaux observa que Heidegger, no curso sobre os *Prolegômenos à história do conceito de tempo*, denomina o *Umwelt* (mundo circundante), “esse mundo cotidiano, este mundo entorno que é o correlato específico da ocupação, o mundo do trabalho, mais precisamente o mundo do pôr-em-obra (*faire-oeuvre*)”, como um *Werkwelt* – um mundo do obrar (TAMINIAUX, 1995, p.156, trad. nossa). E acrescenta:

Werken, em grego, se diz *poiein*. O mundo da *cotidianidade* é o mundo da *poiêsis*. Que nesse mundo o *Dasein* existe de modo impróprio, isso quer dizer que aquilo que o ocupa não é jamais ele mesmo, mas os entes manuseáveis (*Zuhanden*) para tal ou tal fim e para qualquer um, e do qual a manuseabilidade pressupõe que eles se mantenham iguais em si mesmos, antes que uma mão lhe arrebate; breve, que eles sejam *vorhanden* (*Id., ibid.*, p. 156-7).

Que a existência descubra os entes ao seu redor imediatamente como utensílios de uma lida, de um trato imediato, não significa nenhuma determinação “essencial” (no sentido da metafísica) de um comportamento humano padrão, que assim define a humanidade mais primariamente que outros conceitos definidores do que somos, como “razão”, “linguagem”

³⁴ A definição sucinta dessa distinção aqui esboçada encontra-se no Livro II da *Física*, de Aristóteles (192b 13-20): “(...) cada ente natural (*phýsei ónta*), com efeito, tem em si mesmo um princípio de movimento e de repouso (...). Ao contrário, uma cama, um manto e todo outro objeto desse gênero, enquanto cada um tem direito a esse nome, isto é, na medida em que é um produto da *téchne* (*apò téchnes*), não possuem nenhuma tendência natural ao movimento, mas somente enquanto eles possuem esse acidente de estar na pedra ou na madeira ou em qualquer mistura, e sob essa relação...” (ARISTÓTELES, 1983, p. 58, trad. nossa).

³⁵ ARISTÓTELES, 1973, p. 344.

etc. Não se trata, para Heidegger, de oferecer uma definição funcionalista do humano, ou seja, de retroagir da definição de *homo sapiens* à de *homo faber* – ou, quiçá, de *homo manus*³⁶. A praticidade imediata da vida fática, pela qual descobrimos os entes imediatamente como manualidades (*Zuhandenheiten*) significa que a humanidade do humano é descortinada, a cada vez no mundo que é o nosso, dentro de uma situação hermenêutica lançada por uma consideração ontológica fundamental: aquela segundo a qual o ente é um *poiema*, isto é, um produto, algo que é arrastado e conduzido desde uma latência até uma presença acabada, delimitada, perceptível. O ente seria o *productum* de um *producere*; o *opus* de um *operare*. Podemos chamar essa consideração ontológica fundamental de *paradigma demiúrgico* da ontologia. Com efeito, Platão nos apresenta no *Timeu* (28a) o conhecido mito do demiurgo, narrado pelo personagem que dá nome ao diálogo: o mundo e os entes que nele encontramos dispostos harmonicamente (no sentido grego, mundo é *kósmos*: a ordem e o arranjo em que se dispõem os entes que nos vêm ao encontro) foram produção de um demiurgo que “põe os olhos no que é imutável e que utiliza como arquétipo, quando dá a forma e as propriedades ao que cria”³⁷ (PLATÃO, 2012, p. 94), isto é, ao encontrar diante das mãos a matéria amorfa e diante do olhar as formas eternas, empregas estas sobre aquelas, engendrando a realidade presente à vista e aos demais sentidos do humano. O ente é, fundamentalmente, uma *matéria enformada*³⁸ – a presença do ente é seu ser-produzido, seu ser-em-obra (*en-érgon*): a *enérgeia* de Aristóteles, o ser segundo o ato (atualização de uma potência, de uma *dýnamis*) é tributário dessa ontologia demiúrgica de base. Não está tanto em consideração descobrir quem é o *sujeito* desse produzir, como bem adverte *Timeu* a Sócrates: “Porém, descobrir o criador e pai do mundo é uma tarefa difícil e, a descobri-lo, é impossível falar sobre ele a toda a gente” (*Timeu*, 28b)³⁹. De resto, Jacques Taminiaux recorda que é característica da produção da presença, da *poiêsis*, a indeterminação de quem seja o seu sujeito “produtor”, pois “o agente da atividade de produzir não é determinado nela em sua singularidade, mas enquanto titular de capacidades gerais. É, portanto, ao mesmo tempo qualquer um e não importa quem. Ele é um

³⁶ Heidegger mesmo refuta, com ironia, qualquer menção a uma leitura “funcionalista” da sua compreensão de existência e mundanidade, no curso do semestre de inverno de 1929/30 sobre *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*: “Nunca me ocorreu, porém, querer afirmar e demonstrar, através desta interpretação, que a essência do homem consiste em manusear colher e garfo e andar de trem” (HEIDEGGER, 2003, p. 206).

³⁷ PLATÃO, 2012, p. 94.

³⁸ Expressão tomada de Heidegger, mais precisamente daquele texto em que o paradigma “poético” (isto é, produtivo) do ente em geral é diretamente confrontado pelo filósofo: a primeira parte do ensaio sobre *A Origem da Obra de Arte*, intitulado “A coisa e a obra” (Cf.: HEIDEGGER, 2012b, p. 19 ss.).

³⁹ PLATÃO, 2012, p. 95.

exemplar de uma espécie múltipla. O anonimato, a neutralidade, pesam sobre essa atividade. Breve, a *poiêsis* impede a individuação” (TAMINIAUX, 1995, p. 151, trad. nossa). Quer seja a obra do humano ou de algo que se realiza através do humano, o titular da produção do ente na presença é sempre *ninguém*.

É o caráter de ser-produzido, de ser posto-em-obra, que traz o ente à descoberta e ao alcance da mão – e permite também que, num momento de quebra ou ruptura momentânea da lida, do operar e manusear o ente, ele se torne acessível para o olhar distanciado e, a partir dele, para a pura consideração teórica como algo *diante da mão* (*vor die Hand*). Ainda no texto sobre Aristóteles, Heidegger escreve:

A lida cuidadosa (*Der sorgende Umgang*) não tem somente a possibilidade de renunciar ao cuidado da execução, mas igualmente uma propensão – fundada sobre uma tendência originária da vida fática – a essa renúncia. Nesse bloqueio da tendência à lida ocupada, ela torna-se uma simples circunspeção, sem uma visada dirigida à operação e orientação. A circunspeção ganha, então, a característica de uma mera visualização (*des blossen Hinsehens*). No cuidado desse olhar por sobre algo (*Sorge des Hinsehens*), da pura curiosidade (*curiositas, cura*), o mundo está aí, não mais enquanto o com-o-quê (*Womit*) da lida operativa, mas simplesmente como um aspecto na visualização (HEIDEGGER, 1992a, p. 21, trad. nossa).

A vida fática tem, para Heidegger, a tendência a imergir de tal forma no seu mundo de ocupações, que a familiaridade com a lida abre a possibilidade de uma consideração visual estabilizada do modo de ser dos entes tomados na ocupação. A manualidade antecipa e possibilita certa “antemanualidade” (*Vorhandenheit*), isto é, a possibilidade de o ente ser tomado como algo dado de antemão (*vorhanden*). Ambas têm fundamento em uma ontologia da *poiêsis*, em um paradigma demiúrgico de produção da presença, que opera na filosofia desde os gregos. Nesse ponto, é preciso citar na íntegra uma passagem do texto de Taminiaux, no qual ele descreve sucintamente esse predomínio da visada produtiva sobre os modos como a filosofia grega determinou o ser dos entes:

Que os gregos tenham reivindicado para sua ontologia o estatuto de uma pura *theôria*, isso não autoriza de maneira alguma a considerá-la como heterogênea à atividade produtora ou à *poiêsis*: justamente porque o ser ao qual esta *theôria* se reporta é compreendido como *Vorhandenheit*, e que a compreensão de ser como *Vorhandenheit* é específica do comportamento produtor, isso convida antes a considerar a *theôria* – tão puramente intuitiva quanto ela possa ser – como uma simples “modificação do ver no sentido da circunspeção do comportamento produtivo” (154)⁴⁰. A considerar, portanto, que, desde Parmênides, o *noein* [pensar, apreender] ao qual se relaciona o *einai* [ser], não é mais que uma simples modificação da *poiêsis* (TAMINIAUX, 1995, p. 161, trad. e colchetes nossos).

⁴⁰ Citação que Jacques Taminiaux faz da edição francesa dos *Prolegômenos à história do conceito de tempo*, de Heidegger.

A modificação da *poiêsis* em *noein*, do produzir em pensar, é uma inclinação parelha àquela que Heidegger traça da mobilidade fundamental do cuidado como lida, manejo, operatividade prática, vindo a decair na consideração teórica do ente, isto é, na consideração de seu “aspecto” (*Aussehen*)⁴¹, daquilo que, presente à vista e de antemão, informa ao pensar sobre a entidade estável (leia-se: o ser) deste ente. A destruição fenomenológica do comportamento teórico – e a conseqüente retrocessão à maneabilidade prática imediata do existir – limpam o terreno em que cresceu a metafísica, revelando suas raízes. O que não significa afirmar, apressadamente, que com isso Heidegger efetivamente retrocedeu *aquém* da metafísica. Conquanto Jacques Taminiaux acredite que uma reapropriação heideggeriana da *praxis* grega, compreendida como ação que leva a cabo unicamente a si mesma e seu agente, tenha desempenhado um papel decisivo na transposição de uma ontologia da *poiêsis*, compreendemos a reapropriação da *praxis* por Heidegger de um ponto de vista diferente.

No curso do semestre de inverno de 1924/25 ministrado em Freiburg sobre *O Sofista* de Platão, Heidegger escreveu uma primeira parte introdutória dedicada a conceitos-chave da *Ética a Nicômaco*, de modo a ler o texto platônico prospectivamente a partir de Aristóteles. Considerando que é “pela via de uma *meditação sobre o ser do ente*” – isto é, sobre a própria filosofia – que “Platão conquista o solo correto para interpretar o sofista em seu ser” (HEIDEGGER, 2012c, p. 12), Heidegger avança preliminarmente ao livro VI da *Ética a Nicômaco*, no qual Aristóteles descreve “as disposições em virtude das quais a alma possui a verdade” sobre os entes (*Eth. Nic. VI, 3, 1139b 15*)⁴², que são ao todo cinco: *technê*, *epistême*, *phronêsis*, *sophía* e *nous*⁴³. Dessas cinco, duas são diretamente ligadas ao produzir e ao agir, à *poiêsis* e à *praxis*: respectivamente, a *technê* e a *phronêsis*. *Technê*, que Heidegger traduz no texto da preleção simplesmente por arte (*Kunst*), é, conforme apontamos acima, o modo da *poiêsis* concernente ao humano e à sua intervenção na produção natural (*phýsis*) com vistas a um fim externo, a saber: a produção de uma obra: “O *érgon* (a obra) tem em si a referência a algo diverso; como *telos*, ele *remete para além de si*: ele é um *prós ti kai tinos* (b2 ss.), algo feito ‘com vistas a algo para alguém’. O sapato é produzido *com vistas ao* calçar, *para* outro. Nessa dupla caracterização reside o fato de o *érgon* (a obra) da *poiêsis* (produção) se mostrar como algo produzido com vistas a outro emprego para o homem” (HEIDEGGER, 2012c, p.

⁴¹ Esse termo, que Heidegger emprega para designar o aspecto de algo na consideração visual (*Aussehen*), é o mesmo com que se traduz amiúde em alemão o *eidos* platônico: a forma inteligível.

⁴² ARISTÓTELES, 1973, p. 342-43.

⁴³ Termos cujas traduções correntes em português são, respectivamente: arte (ou técnica), ciência, prudência, sabedoria (que caracteriza a filosofia) e pensamento (ou razão intuitiva).

43). Pertence ao modo de produção que é o da *technê* (e mesmo ao produzir em geral) um *héneka tinos*: ele é levado a termo em virtude de outro algo, em referência a outro algo. Isso coaduna com a característica fundamental do ente que encontramos imediatamente à mão dentro do mundo como utensílio de uma lida: sua referencialidade a outros entes no interior de uma significância. O sapato só é para o pé em referência ao chão áspero ou sujo que tenho que palmilhar; o caminho é em vista do fim ao qual me leva (a biblioteca, a casa de um amigo); e assim sucessivamente: a cada ocupação que leva a termo, a existência humana, no sentido do cuidado, descortina um jogo de referências entre os entes que lhe estão à mão. Esse descortinar realizar-se, também o afirmamos acima, sob a tutela de uma circunvisão, de um imediato mapeamento do entorno que procura cruzar as referências do que há imediatamente à mão, em virtude de uma ocupação que desempenho. Ora, circunvisão (*Umsicht*) é precisamente como Heidegger traduz a *phronêsis* aristotélica – aquela “capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito aos bens humanos” (*Eth. Nic.* VI, 5, 1140b 20-21)⁴⁴. Logo, a *phronêsis* nomeia certa retidão na condução de uma *praxis*, no levar a termo de uma ação cuja efetividade não produz nada além de si mesma. De modo que a *phronêsis* visa, como seu princípio e seu fim, o humano enquanto tal: “O ser-aí é *arché* (princípio) da reflexão da *phronêsis* (circunvisão). (...) O *telos* (fim) na *phronêsis* (circunvisão) é o *anthrôpos* (homem) mesmo. No caso da *poiêsis* (produção), o *telos* (fim) é algo diverso, um ente mundano em face do ser-aí; no caso da *praxis* (ação), não” (HEIDEGGER, 2012c, p. 54). Isso significa dizer, por outras palavras, que o mundo da *praxis* em Heidegger está subjugado, por derivação, ao mundo da *poiêsis*: que a ação humana só é possível em um mundo de coisas produzidas ou, avançando ainda mais nessa conclusão, que o agir toma uma ontologia da produção (uma *demiurgia do ser dos entes*) como pano de fundo de seu próprio ser. Isso é atestado por Heidegger quando ele escreve, ainda na introdução do curso sobre *O Sofista*, a respeito do visar (*theôrein*) característico da *technê*: “O *theôrein* da *technê* (arte) não é nenhuma especulação, mas ele dirige a lida com uma coisa na orientação para um com-vistas-a e a-fim-de” (*Id., ibid.*, p. 41). Do ponto de vista da vida fática, portanto, a lida e o manejo dirigidos para as coisas mesmas são preparados por uma concepção do ser dos entes na qual *ser é ser-produzido*, isto é, arrancado de uma latência, forjado de uma matéria amorfa inicial em que se imprime a forma (*eidós*) como delimitação (*péras*). Em algum nível, *praxis* e *poiêsis* não se distinguem na concreção da vida fática. Essa ausência de discernimento, no entanto, não é um “achado” do pensamento de Heidegger, mas tem sua história, que conduz do pensamento

⁴⁴ ARISTÓTELES, 1973, p. 345.

grego até a contemporaneidade. Numa primorosa passagem de seu primeiro livro (*O homem sem conteúdo*, de 1970), o filósofo italiano Giorgio Agamben desdobra o desenvolvimento histórico dos conceitos do agir e do produzir – e de como ambos se imbricaram mutuamente:

Aquilo que os gregos pensavam como *poiêsis* é entendido pelos latinos como um modo do *agere*, isto é, como um agir que põe-em-obra, um *operari*. O *érgon* e a *enérgεια*, que, para os gregos, não tinham diretamente a ver com a ação, mas designavam o caráter essencial do estar na presença, tornam-se, para os romanos, *actus* e *actualitas*, isto é, são transpostos (tra-duzidos) para o plano do *agere*, da produção voluntária de um efeito. O pensamento teológico cristão, pensando o Ser supremo como *actus purus*, lega à metafísica ocidental a interpretação do ser como efetividade e ato. Quando esse processo se cumpre na época moderna, não há mais qualquer possibilidade de distinguir entre *poiêsis* e *praxis*, pro-dução e ação. O “fazer” do homem é determinado como atividade produtora de um efeito real (o *opus* do *operari*, o *factum* do *facere*, o *actus* do *agere*), cujo valor é apreciado em função da vontade que nela se exprime, e, portanto, em relação com a sua liberdade e a sua criatividade (AGAMBEN, 2012, p. 119/20).

O lugar-comum segundo o qual *realidade* confunde-se com aquilo que é efetivo – assim como a concepção de que o humano é, primariamente, um *sujeito de vontade*, cuja ação deliberadora causa efeitos no mundo – possui seu enraizamento histórico no paradigma demiúrgico da ontologia. Esse enraizamento chega até Heidegger, não obstante a radicalização da fenomenologia husserliana tenha “esvaziado” o sujeito representacional, por um lado, e feito retroceder o ser dos entes da pura efetividade e consistência da antemanualidade para o nível da performance utensiliar, por outro. Entretanto, mesmo que a vida fática não seja primariamente o sujeito cognoscente, e nem o ser dos entes seja primariamente uma configuração estável dada de antemão à representação, a hermenêutica da facticidade segue tributária da demiurgia do ser: o mundo da vida fática é ainda o mundo da *poiêsis* e todo agir é, antes de tudo, um *operar*, isto é, a ocupação cuidadosa na sua forma mais imediata (a lida, o manejo) opera com um conjunto de entes cujo ser emerge em uma significância prática, pano de fundo para qualquer outro comportamento da vida. A *poiêsis* é *um traço fundamental do ser como presença e emergência*. Dá prova disso o fato de que Heidegger irá, a partir de meados da década de 1930, debater-se explicitamente com essa questão. Voltaremos a isso em seu devido tempo.

1.5 A redução fenomenológica da linguagem: do enunciado à fala.

Encontramos, ainda no texto do “Relatório Natorp”, todo um parágrafo dedicado à explicitação de como a compreensão de ser de Aristóteles, centrada na noção de substância (*ousía*), deriva de um pré-compreensão do ser no horizonte da produção, da *poiêsis* – e cuja conclusão nos interessa agora. Com efeito, a leitura que Heidegger realiza dos textos

aristotélicos, esclarecendo os conceitos fundamentais da *Física* e da *Metafísica* a partir da ética (ou seja, esclarecendo a filosofia teórica a partir da filosofia prática), permitiu ao filósofo alemão a compreensão de que a determinação ontológica fundamental da entidade não vem ao encontro primeiramente na consideração teórico-especulativa, mas sim que “é o mundo tal como ele se encontra na lida da produção, da operação, do uso, que é visado pela experiência ontológica originária” (HEIDEGGER, 1992a, p. 35, trad. nossa). Isso significa dizer que: “Aquilo que é propriamente, é isso que foi consolidado na mobilidade da lida produtora (*poiêsis*), isso que se tornou um ser dado de antemão, disponível para uma eventual utilização. *Ser* significa *ser-produzido*, e, enquanto produto, ser provido de significado relativamente a uma lida, ser disponível”⁴⁵. Se o horizonte da produção descortina o ser dos entes que estão à mão e, de quebra, a possibilidade da consideração teórica do ente dado de antemão, também se descortina conjuntamente a possibilidade de o ente ser *interpelado* em seu ser – isto é, de ser enunciado, interrogado etc. Breve: o ente pode ser *dito*. O horizonte “poético” da demiurgia do ser lança o ente na tríplice possibilidade de ser à mão, diante da mão e no interior da linguagem:

A apreensão considerativa explicita-se na interpelação discursiva (*légein*). O *quid* do objeto interpelado (*logos*) e seu aspecto (*eidos*) são, de um certo modo, a mesma coisa. Ora, isso significa que isso que é interpelado discursivamente como tal no *logos* é o ente propriamente dito. O *légein* leva em consideração na sua reivindicação objetiva do ente em seu teor ontológico, sua entidade (*ousía*) na medida de um aspecto (*Id., ibid.*, trad. nossa).

Comparada ao texto da tese de livre-docência, a posição de Heidegger a respeito da linguagem sofre aqui uma pequena (embora decisiva) mudança de perspectiva. Assim como a leitura dos conceitos filosóficos fundamentais deve retroceder do nível puramente teórico para o seu solo fenomenal nas articulações concretas da vida fática, a compreensão da linguagem retrocede da perspectiva *lógica* – em que as palavras são apreendidas de início como signos exteriores que expressam a visada intencional da consciência – para o modo como ela imediatamente se mostra à vida fática: como *fala*. Isso significa: não somente no sentido de emitir sons, pronunciar palavras ou mesmo gesticular, mas fundamentalmente como o modo de dar a ver e estar de acordo mutuamente a respeito do ente que é acessível à lida cuidadosa dentro do mundo. *Fenomenologicamente, a linguagem é acessível originalmente no modo como nos entendemos mutuamente a respeito de algo*. Há toda uma passagem no final do texto da preleção sobre *O Sofista* na qual Heidegger procura esmiuçar essa compreensão:

⁴⁵ “*Das in der Umgangbewegtheit des Herstellens (poiêsis) Fertiggewordene, zu seinem für eine Gebrauchtendenz verfügbaren Vorhandensein Genommene, ist das, was ist. Sein besagt Hergestelltsein und, als Hergestelltes, auf eine Ungangstendenz relativ Bedeutsames, Verfügbarsein*” (*Id., ibid.*, trad. e grifo nossos).

O légein (dizer) de todo discurso está de início presente no ser dito, na elocução discursiva. Essa elocução ocorre, vem ao encontro no interior do ente que está presente no mundo. Fala-se, lá fora na rua, exatamente como o carro range na calçada. Portanto, ranger e falar ocorrem, eles são previamente encontráveis. Mas mesmo esse modo de vir ao encontro do légein (dizer) no sentido do falar não deve ser compreendido como se tivéssemos primeiramente de maneira fenomenal um ser-vivo que produziria em seguida sons com a sua boca. No seu aspecto mais imediato, o légein (dizer) já concomitantemente compreendido como ser falado – e, de modo próprio, esse ser falado é primariamente cocompreendido [sic]: esse falar já é concomitantemente compreendido como falar uns com os outros sobre algo. A elocução não é concebida como barulho – essa é uma construção puramente teórica –, mas primariamente como falar uns com os outros sobre isso (Id., 2012c, p. 643-4, colchetes nossos).

Mais fundamental, portanto, que os sons articulados que são emitidos pelo aparelho fonador, é o fato descoberto pelo olhar fenomenológico de que a linguagem emerge perante a vida fática como um *meio comum*, um estar de acordo ou desacordo a respeito de algo que se mostra no interior do mundo. A esse gesto, que bem poderíamos chamar de uma *redução fenomenológica da fala* – em que a estrutura material da linguagem humana (fonação, signo, gesto etc.) é posta entre parênteses para permitir a visada sobre seu modo de ser constitutivo –, corresponde um duplo corolário: primeiro, que falar é estar em acordo ou desacordo *com alguém*: a linguagem revela o campo da possibilidade fundamental de estarmos *uns com os outros* no mundo (em uma clara referência à passagem do Livro I da *Política*, de Aristóteles, em que a linguagem é descrita como o elemento que instaura o espaço público da comunidade política, saltando por cima da mera sociabilidade biológica⁴⁶); segundo, que o estar em acordo ou desacordo com alguém é sempre *sobre algo* no interior do mundo: a linguagem segue possuindo uma estrutura de referimento, que no entanto não é mais, necessariamente, da ordem do *signo*, mas do *visar* àquilo que se mostra, isto é, que é acessível à vida fática no cuidado como utensílio de uma lida ou coisa dada de antemão. A fala é *intencional* (em sentido fenomenológico): “*logos* (discurso) é *logos tinós* (discurso sobre)” – e essa intelecção fundamental “*só foi descoberta uma vez mais por Husserl com o seu conceito de intencionalidade*” (*Ibid.*, p. 660).

“Uma vez mais”, porque a compreensão fundamental da intencionalidade da fala já havia sido apreendida por Platão n’*O Sofista* (262e): “O discurso (*ho logos*)” – diz o Estrangeiro de Eleia – “desde que ele é, é necessariamente um discurso sobre alguma coisa;

⁴⁶*Política* I, 1253a: “Como costumamos dizer, a natureza nada faz sem propósito, e o homem é o único entre os animais que tem o dom da fala. Na verdade, a simples voz pode indicar a dor e o prazer, e outros animais a possuem (sua natureza foi desenvolvida até o ponto de ter sensações do que é doloroso ou agradável e externá-las entre si), mas a fala tem a finalidade de indicar o conveniente e o nocivo, e portanto também o justo e o injusto; a característica específica do homem em comparação com os outros animais é que somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e de outras qualidades morais, e é a comunidade de seres com tal sentimento que constitui a família e a cidade” (ARISTÓTELES, 1988, p. 15).

pois sobre nada é impossível haver discurso”⁴⁷. Dessa descoberta da intencionalidade da fala (ou do discurso que levamos a cabo na fala) Heidegger extrai uma importante conclusão: o discurso ou a fala só podem visar ao que se mostra no interior do mundo como utensílio à mão ou ente dado de antemão se, de alguma forma, a fala ela mesma for um modo de descoberta do ente, de torná-lo manifesto: “todo discurso é, *segundo seu sentido mais próprio, descoberta de algo*” (HEIDEGGER, 2012c, p. 660). Isso permite a Heidegger a completa retrocessão da linguagem para aquém do domínio lógico: a estrutura que é visível no enunciado – a cópula pela qual se afirma ou nega um predicado de um sujeito – não é, essencialmente, uma síntese de representações em um sujeito cognoscente, tampouco a articulação arbitrária entre dois signos exteriores a algo factualmente acessível. Ela é o tornar manifesto o ente mesmo no seu ser.

É preciso, nesse ponto, retornar mais uma vez a Aristóteles para compreender como Heidegger chega à intelecção fenomenológica do discurso ou da fala como descobridores, reveladores do ser dos entes: no capítulo IV do tratado *Da Interpretação*, Aristóteles determina o enunciado (na sua estrutura convencional de *sujeito x predicado*) como *discurso declaratório* (*logos apophantikos*), isto é, “aquele em que subsiste o ser verdadeiro ou o ser falso” (*Da Int. IV, 17a 2-3*)⁴⁸. Ora, reconhece-se que, para Aristóteles (*Metafísica IV, 1027b 20 ss.*), “o verdadeiro, com efeito, é a afirmação da composição real do sujeito e do predicado, e a negação de sua separação real; o falso é a contradição dessa afirmação e dessa negação”⁴⁹ – ainda que essa composição e essa separação reais “não estejam nas coisas, como se o bem fosse verdadeiro e o mal, nele mesmo, fosse falso”, mas antes estejam “no pensamento” (*en dianoíai*). Francis E. Peters, em seu léxico dos *Termos Filosóficos Gregos*, observa a propósito do uso do termo *diánoia* em Aristóteles que: “Onde é oposta a *nous* (= conhecimento intuitivo) significa raciocínio discursivo, silogístico” (PETERS, 1983, p. 52). A *diánoia* é uma interpelação discursiva *através de* ou *por meio de duas* (*diá-*) apercepções (*nous*) daquilo que é simples, sem composição (*haplôs*). *Diánoia* é uma palavra que nomeia a operação linguística da inteligência, que procede a partir de elementos simples tomados como hipóteses para o desenvolvimento de uma conclusão – como o fazem os geômetras e os matemáticos em geral em relação às figuras e números, tomados como hipóteses das quais parte a demonstração – e que bem pode ser colocada, como o faz Glauco em diálogo com

⁴⁷ PLATÃO, 1972, p. 196.

⁴⁸ ARISTÓTELES, 2013a, p. 7.

⁴⁹ ARISTÓTELES, 1991, p. 343-4, trad. nossa.

Sócrates em *A República* (VI, 511d), como “algo intermediário entre a opinião e a razão” (*hôs metaxy ti doxês te kai nou*)⁵⁰. Essa discursividade da inteligência, que no dizer de Aristóteles compõe e decompõe o subjacente e seu atributo (ou o sujeito e o predicado), não cria, no entanto, essa articulação: ela *torna manifesto*, faz visível que *algo é como algo*. Por isso o bem ou o mal não são, *em si mesmos*, verdadeiro e falso respectivamente; eles *manifestam-se* como verdadeiro e falso na medida em que são ligados a algo, enunciados *como* isso ou aquilo. O discurso que é passível de ser verdadeiro ou falso é assim *de-claratório* (*apo-phantikos*) porque *põe às claras*, dá a ver isso enquanto aquilo, esse sujeito *enquanto*, na *qualidade* daquele predicado.

Aquilo que Heidegger irá colher nessa qualidade declaratória do enunciado é uma espécie de dependência ontológica que a presença do ente tem em relação à discursividade da fala, na qual o ente descoberto vem a ser *na qualidade de...* tal ou tal coisa. Nesse *como isso ou aquilo* o ente vem a ser descoberto pela vida fática nele mesmo, e não como uma representação lógica: “Esse ‘como’, o caráter de como, é a categoria lógica propriamente dita; e lógica não no sentido tradicional, mas no sentido daquilo que é dado constitutivamente no *logos* (discurso), na medida em que ele é interpelação discursiva *de* algo: aquilo que constitui no *legomenon* (dito) a estrutura do *legomenon* (dito) enquanto tal” (HEIDEGGER, 2012c, p. 662). A fala, que interpela o ente que se mostra acessível ao cuidado no interior do mundo, não é uma simples decorrência da nossa relação com os entes: antes, quando o cuidado constantemente elabora um modo de trato com os entes, correlacionando-os em uma significância aberta em vista de uma operação, execução, manuseio etc., *a fala já está lá*, o ente já foi interpelado e mostra-se como isso ou aquilo, *para a mão e referido a...* Nenhuma ação, nenhum manejo, nem ao menos um lance do olhar se passa sem que uma rede tácita de significados e referimentos entre os entes em nosso entorno já tenha lugar na experiência de mundo do cuidado – sem, portanto, que a fala tenha lugar. No seu curso sobre *Heidegger para Iniciantes*, ministrado na *New School for Social Research* em 2005, Simon Critchley descreve essa presença antecipadora da linguagem nos seguintes termos:

O mundo é aberto significativamente, primeiro, pelas palavras, e nosso ver perceptivo das coisas é estruturado por um dizer conceitual que exprime ou expressa essas coisas. Se, como insistem Husserl e Heidegger, há uma ‘objetividade’ das formas categoriais empregadas nas afirmações, isso significa que o dar-se por si mesmo intuitivo de ser é **um ver que acontece através de um dizer** (CRITCHLEY, 2016, p. 55, negrito nosso).

Há um nexos, portanto, que liga indissociavelmente a linguagem à experiência de mundo que a vida fática leva a termo na existência, e isso primordialmente em relação à expressão

⁵⁰ PLATÃO, 2016b, p. 569.

linguística em palavras. A completa retrocessão da linguagem em relação ao domínio da lógica, tradicionalmente compreendida como doutrina do enunciado – e dos modos de se extrair inferências válidas mediante uma relação de enunciados dados – estabelece como tarefa preparatória uma análise da noção de mundo. Entretanto, essa análise não é realizada como uma simples dissecação de um conceito tomado isoladamente; *mundo* é algo que pertence estruturalmente à existência da vida fática e é constitutivo do modo como ela, a cada vez, abre uma significância, descortina e cruza referências e tem à mão o ente empregado em uma lida (ente que *assim lhe aparece* em seu ser). A análise da noção de mundo é, dessa forma, uma etapa no interior de outra análise: aquela que conduz a vida fática à circunscrição do seu ser mais próprio, que enfim nomeia terminologicamente (embora não essencialmente) o modo de ser do ente que nós mesmos somos. Aqui aportamos em *Ser e Tempo*.

Como já indicamos acima, não perdemos de vista que a obra principal do pensamento de Heidegger tem como objetivo explícito uma retomada (*Wiederholung*) da questão do ser: “Retomar a questão do ser (*Die Seinsfrage wiederholen*) significa, pois, elaborar primeiro, de maneira suficiente, a *colocação* da questão (*die Fragestellung*)”. (HEIDEGGER: 1953, p. 4/ 2006, p. 40). A colocação adequada de uma questão (*Frage*) conduz o caminho do questionamento a uma tripartição, em que, primeiramente, se levanta aquele que é questionado (*Gefragtes*); em seguida, explicita-se aquilo que, no questionado, é perguntado (*Befragtes*); por fim, dirige-se àquilo ou àquele que é interrogado (*Erfragte*) na questão. Na questão do ser, questionado é o próprio *ser enquanto tal* (*Sein als solches*), o que significa: ser não é um ente, nem o conjunto (finito ou infinito) dos entes, nem o ente fundamental, ao qual se reconduz toda e qualquer entidade como seu princípio de instauração. Há uma *diferença ontológica* que o questionamento, já na determinação do seu questionado, deve ter em vista e preservar. *Não encontramos o ser em parte alguma como um ente, disponível ou indisponível; no entanto, ser é aquilo mesmo em virtude de que cada ente é, e como é*. Esse estado da questão revela que pairamos em uma obliquidade em relação a ser: é algo do qual não dispomos de uma resposta definitiva em termos conceituais (malgrado todos os esforços da metafísica nessa direção) embora já nos mantenhamos em certa compreensão dele: “Não sabemos o que diz ‘ser’. Mas já quando perguntamos o que é ‘ser’, mantemo-nos numa compreensão do ‘é’, sem que possamos fixar conceitualmente o que significa esse ‘é’” (*Id.: ibid.*, p. 5/ *ibid.*, p. 41). Preservada a diferença ontológica entre ser e ente, isto é, assumida a impossibilidade de que ser não é isso ou aquilo, assume-se conjuntamente que ser não “é” de modo algum. O modo de questionar característico à tradição metafísica, que pergunta “o que é o ser?” (implicando, assim, o que ainda se vai definir na própria definição) conduz a um beco

sem saída. O que é perguntado na questão do ser não é, portanto, “o que é ser?”, mas “qual o sentido de ser?”. *Sentido (Sinn)* é, segundo a definição lapidar da §32 de *Ser e Tempo*, “aquilo em que se sustenta a compreensibilidade de alguma coisa” (*Id.: ibid.*, p. 151/ *ibid.*, p. 212). Trata-se, portanto, de investigar *isso* em que algo como uma compreensão de ser se instala e se sustém. Aquele que é interrogado na questão do ser é um ente (pois ser é sempre o ser de um ente), mas *não qualquer ente*, e sim aquele ente que se mantém em uma compreensão de ser, ainda que vaga e indeterminada, podendo inclusive questionar pelo ser:

Elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente – o questionador – em seu ser. O questionar dessa questão é, ele mesmo, como modo de *ser* de um ente, determinado essencialmente pelo que nela se questiona – pelo ser. Esse ente, que nós mesmos somos a cada vez e que tem, entre outras coisas, a possibilidade de ser do questionar, nós o designamos terminologicamente como *ser-aí (Dasein)*. A colocação explícita e transparente da questão pelo sentido de ser requer uma explicação prévia e adequada de um ente (*ser-aí*) no tocante ao seu ser. (*Id., ibid.*, p. 7/ *ibid.*, p. 42-3)⁵¹.

O ente que nós mesmos somos, que no começo da década de 1920 Heidegger divisava como vida fática, agora é “terminologicamente” fixado como *ser-aí*. A recolocação adequada da questão do ser, que reposiciona o que lhe é perguntado – o *sentido*, sobre o qual é possível o desenvolvimento de uma compreensão de ser, tem precedência em relação à tentativa de determinação conceitual do ser dos entes – conduz a filosofia à realização de uma *ontologia fundamental*, ou seja, à tentativa de circunscrição do espaço de jogo em que algo como uma ontologia (qualquer ontologia) é possível. Esse espaço de jogo é, ele mesmo, o modo de ser de um ente cuja exemplaridade serve à investigação como fio condutor.

O *ser-aí* não é a essência do humano, aquilo que confere uma noção genérica de “humanidade” a todo ser humano. *Ser-aí* é um termo que designa certo modo de ser que, de princípio, desarranja a articulação fundamental do ente concebida metafisicamente em essência (determinação prévia que constitui o ser fixo, sem a qual o ente não é o que é) e existência (a realidade concreta da essência em um ente particular, tangível e suporte possível de características acidentais, não-essenciais). “A ‘essência’ desse ente está em ter de ser, em um a-ser (*Zu-sein*). A quiddidade (*essentia*) deste ente, na medida em que dela se possa falar, há de ser concebida a partir do seu ser (*existentia*)” (*Id.: ibid.*, p. 42/ *ibid.*, p. 85). Se há alguma “essência” no *ser-aí*, ela “jaz” (*liegt*) em sua existência – mas a palavra “existência” já não é tomada aqui no sentido metafísico de “ser real”, disponível e apreensível, dado de antemão (*vorhanden*). Existência é etimologicamente concebida como *ec-sistere*: suste-se, manter-se remetido para fora de si. *Existência é o nome da intencionalidade da vida fática*,

⁵¹ Trad. de Márcia C. Schuback, modificada.

que a cada vez se mantém remetida para fora de si mesma, junto ao ente no mundo. Existindo, o ser-aí é a cada vez um poder-ser (*Sein-können*), o desempenho de um modo possível de ser encontrado e assumido em seu mundo. Na medida em que essa possibilidade não é da ordem de uma contingência vazia, mas sim a transitividade do existir sempre já lançado em um modo de ser junto aos entes no mundo, à existencialidade do ser-aí corresponde a *facticidade* de seu ser: a permanente desarticulação do factual pelo factível, levada a cabo em toda ocupação operada pelo ser-aí por meio de seu caráter de “a-ser”, de ter de ser sem resolver-se ou perfazer-se nessa ou naquela possibilidade do seu ser. Entretanto, mesmo desobstruindo a cada vez o factível diante da mera fatualidade (*Tatsächlichkeit*) dada de antemão, e justamente por não ter diante de si suas possibilidades de ser como contingências vazias, o ser-aí já sempre *decaiu* no seu mundo; ele sempre já está, como modo possível de ser, imerso numa lida imediata com os entes guiada por uma circunvisão. Existencialidade, facticidade e decadência (*Existenzialität, Faktizität und Verfallen*) constituem estruturalmente a mobilidade fundamental do ser-aí, e indicam também sua ambiguidade fundamental: ser a cada vez uma abertura de possibilidades que já se encontra, de saída, fechada para si mesma. O ser-aí é a luz que obscurece a si mesma, o *lucus a non lucendo*⁵² – na expressão que Giorgio Agamben toma de Leonardo Amoroso (cf.: AGAMBEN, 2015a, p. 268). Dessa feita, ser-aí configura-se nessa estranha denominação de um ente que, na acepção do termo, *não é ente algum*, mas uma instância histórica de projetos de compreensão de ser na qual o humano ingressa como a ambígua operação de levar o ente ao seu ser, em função de uma possibilidade de ser que é sua, ao mesmo tempo em que encobre para si mesmo essa instanciação e transitividade de seu ser. Essa instância é importante para Heidegger não porque ela explique “melhor” o fenômeno humano, mas somente porque é no horizonte dessa instanciação de projetos de compreensão de ser que algo como uma ontologia (vale dizer: a filosofia) é possível. O ser-aí é uma exigência terminológica da ontologia fundamental que traz à luz a dimensão de um paradigma demiúrgico de produção do real, na qual a *poiêsis* é o traço do ser – e o humano, colocado sob a regência desse traço, é o lugar-tenente de toda produção do ente na totalidade; a concepção do ser-aí se preocupa, portanto, com uma fundamentação suficiente da filosofia, e deixa deliberadamente de fora as extremidades do fenômeno humano, as fronteiras do inumano –

⁵² “Bosque (luzidio) porque não-luminoso”. Expressão derivada de um processo de formação de palavras cuja explicação se deve ao retórico Quintiliano (séc. I) e pela qual se poderiam gerar certas denominações, em latim, através de seus antônimos: assim, *lucus* seria a palavra para ‘bosque’ ou ‘arvoredo’, por derivar de *lucendo* (‘luminoso’), mas *exatamente porque* o bosque é algo que bloqueia a plena penetração da luz do sol no solo.

seja o “abissal parentesco corporal com o animal” (como escreve Heidegger anos mais tarde na carta *Sobre o Humanismo*⁵³), seja a criança ou o “homem primitivo”.⁵⁴

Também dá testemunho disso a expressão que Heidegger utiliza para fixar a constituição de ser do ser-aí: ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*). Conforme já indicamos acima (§4), a preposição “em”, implícita na estrutura ser-no-mundo, nada tem a ver com “ser-dentro” – como se o humano fosse um ente dado de antemão e, a partir disso, previamente encontrável sobre a superfície da terra, em uma época ou contexto sócio-cultural, no interior de um âmbito determinado da vida (“mundo” da arte, da religião, da política etc.). De certa forma, ser-no-mundo quer dizer “ser-mundo”, já estar e se empenhar na realização de um modo possível de ser. Isso não anula o significado da preposição “em” de ser-no-mundo, mas indica seu significado essencial de “habitar”, “estar familiarizado com...”. Ser-em (*In-Sein*) significa, originariamente, certo caráter da existência de ser sempre *junto a...*: “A expressão ‘sou’ (*‘bin’*) conecta-se a ‘junto’ (*‘bei’*); ‘eu sou’ diz, por sua vez: eu moro, detenho-me junto... ao mundo, como alguma coisa que, deste ou daquele modo, me é familiar. Como infinitivo de ‘eu sou’, isto é, como existencial, ser significa ser junto a, ser familiar com” (HEIDEGGER, 1953, p. 54/ 2006, p. 100). O cuidado (*Sorge*) existencial do ser-aí mora, detém-se e está familiarizado com o seu mundo, seguindo as orientações possíveis que esse lhe oferece: a ocupação (*Besorge*) junto aos entes intramundanos e a preocupação (*Fürsorge*) com os outros, em função de uma possibilidade de ser que é sua. A ocupação, guiada pela circunvisão, descobre a cada vez uma teia remissiva de referências entre os entes que estão imediatamente à mão, cruzando-as em uma conjuntura (*Bewandtnis*). Essa conjuntura em torno do ser-aí revela-se já como significância, pois “o caráter remissivo dessas remissões de referência” é apreendido como “ação de *signi-ficar*” [*als be-deuten*](*Id.: ibid.*, p. 87/ *ibid.*, p. 137). Cabe observar aqui que essa expressão, *be-deuten*, é apenas parcialmente traduzível – o que tem um impacto importante no fenômeno que está em questão. O verbo alemão para ‘significar’, *bedeuten*, é composto pelo prefixo *be-* junto ao verbo *deuten*, que originalmente significa “apontar com o dedo”, “indicar” – donde sua significação posterior de explicar, esclarecer, interpretar. Em português, ‘significar’ provém da expressão latina *signa facere*, ‘fazer sinal’. Se a forma primária de sinal é o indicar com o dedo, parece haver uma coincidência integral

⁵³ HEIDEGGER, 1963, p. 44.

⁵⁴ *Ser e Tempo*, §17: “Presumivelmente, esse fio condutor ontológico [*ontologische Leitfaden*] (manualidade e utensílio), bem como a ontologia da coisalidade, não contribuem em nada para uma interpretação do mundo primitivo” (HEIDEGGER, 1953, p. 82/ 2006, p. 132). Gadamer também observa que “mesmo o ser das crianças e dos animais – em oposição àquele ideal da ‘inocência’ – continua sendo um problema ontológico. Em todo caso, seu modo de ser não é ‘existência’ e historicidade no mesmo sentido que Heidegger reivindica para a presença [*Da-sein*] humana” (GADAMER, 2004, p. 352).

entre o original e a tradução. No entanto, Heidegger dedica toda a §17 de *Ser e Tempo* para distinguir a referencialidade do utensílio em sua rede de remissões, que perfaz a lida ou o manuseio, da relação de referência de um sinal (ou signo) em relação ao seu referente: nesse último caso, o sinal apenas reconduz, apontando, para outra coisa que não ele mesmo; no primeiro caso, porém, a referencialidade não toma o ente à mão (um martelo, por exemplo) como sinal de outra coisa pronunciada na lida, mas como ele mesmo, como “ser martelo”: “A ‘referência’, enquanto um mostrar, funda-se, ao contrário, na estrutura de ser do utensílio, isto é, na serventia. Esta ainda não faz do ente um sinal. Também o utensílio ‘martelo’ é constituído por uma serventia, embora com isso o martelo não se torne um sinal”(Id.: *ibid.*, p. 78/ *ibid.*, p. 128). Heidegger parece exigir do termo algo que contraria o seu étimo, na medida em que pensa, literalmente, *uma significação que não signi-fica*, que não “faz sinal”, mas, antes, explicita o modo de ser vigente nos entes manifestos em uma conjuntura em torno – reforçando, para falar a verdade, o sentido derivado de *deuten* em detrimento do original. Em todo caso, Heidegger pensa que, antes de ser algo como uma “propriedade linguística”, o significado é um caráter do mundo do ser-aí, no seu aparecer em conjunto para a lida manual.

Em meio à praticidade imediata da lida com o ente à mão, o ser-aí exerce uma possibilidade de seu ser em que comparecem sempre os *outros*, não como outros entes acessíveis para o manuseio ou a consideração teórica, mas como entes com os quais compartilho a existência mundana, o realizar-se como possibilidade:

Os outros que assim “vêm ao encontro”, no conjunto utensiliar à mão no mundo circundante, não são algo acrescentado pelo pensamento a uma coisa já dada de antemão. Todas essas “coisas” vêm ao encontro a partir do mundo em que elas estão à mão para os outros. Este mundo já é previamente sempre meu. (...) O mundo do ser-aí libera, portanto, entes que não apenas se distinguem dos utensílios e das coisas, mas que, de acordo com seu modo de ser *enquanto ser-aí* mesmo, são e estão “no” mundo em que vêm ao encontro segundo o modo do ser-no-mundo. Não são algo dado de antemão e nem algo à mão, mas antes são *como* o próprio ser-aí libertador – *ele é também e com eles* [os outros seres-aí] (Id.: *ibid.*, p. 174/ *ibid.*, p. 118, colchetes nossos).

O mundo do ser-aí não é um entorno solipsista voltado para o uso de um indivíduo, mas é sempre já um mundo-comum (*Mitwelt*), compartilhado com os outros em cada ocupação que levamos a cabo: assim, o martelo à mão foi comprado de alguém; é empregado na oficina em que trabalho ao ensinar o ofício para outro, ao concertar um equipamento para alguém, com vistas a ganhar o pão diário da família. Cada ocupação (*Besorgen*) com os entes à mão, guiada por uma circunvisão (*Umsicht*) que os descobre, corresponde a uma preocupação (*Fürsorge*) com os outros – guiada, por sua vez, pela consideração (*Rücksicht*) e pela tolerância (*Nachsicht*). Mesmo a falta e a ausência “são modos de coexistência (*Mitdasein*)”, ainda que

derivados, “apenas possíveis porque o ser-aí, enquanto ser-com (*Mitsein*) o ser-aí, permite o encontro com outros em seu mundo” (*Id., ibid.*, p. 177/ *ibid.*, p. 121). Esses outros seres-aí, com os quais compartilho o mundo de possibilidades históricas que me é legado, não são, porém, “todo o resto dos demais além de mim”, em contraposição ao eu que os reconhece como semelhantes ou dessemelhantes. Os outros são, “ao contrário, aqueles dos quais *não* se distingue, na maior parte das vezes, e entre os quais se está” (*Id., ibid.*, p. 174/ *ibid.*, p. 118). A existência imersa no mundo das suas ocupações com os entes à mão e preocupações com os outros, dos quais não se distingue, está entregue a uma mediania que nivela e estabiliza as possibilidades de ser do seu mundo. *Quem* é o ser-aí, tomado em sua cotidianidade, é propriamente *ninguém*: “nem este nem aquele” – escreve Benedito Nunes – “nem alguém nem alguns – ou a soma de todos – mas *a gente (das Man)* – entidade invasora e neutra, o *si-mesmo* do mundo circundante do cotidiano, que o pronome ‘Eu’ recobre ou mascara” (NUNES, 2008, p. 98). Heidegger substantiva o pronome pessoal *man*, que em alemão tem função de índice de indeterminação do sujeito – como o pronome português ‘se’. Dessa forma, o filósofo pretende salientar que, de início, toda ocupação e preocupação é realizada de modo *impessoal*: assim, eu estudo, a princípio, como *se* estuda; trabalho como *se* trabalha, convivo com os demais como *se* convive etc. Conforme se apontou acima (4), seguindo a Jacques Taminiaux, que o agente operativo da *poiêsis* é sempre um agente indeterminado e seguindo a linha que conduz da *poiêsis* grega ao ser-aí ocupado com seu mundo, podemos dizer que o paradigma demiúrgico da ontologia, no qual ser é ser-produzido, é também o espaço de jogo histórico em que a existência humana é exposta como poder impessoal de concreção de possibilidades fáticas de ser (operativas, práticas), isto é, é nesse horizonte de sentido de ser que o humano, de saída, é possível historicamente enquanto *massa*. O fenômeno da massificação, correlato das sociedades industriais e pós-industriais ocidentalizadas, pode deitar raízes em uma decisão metafísica fundamental.

Percebemos como a estrutura ser-no-mundo, constitutiva da existência, dá-se sempre e ao mesmo tempo como *ser-junto* ao ente intramundano (como ente à mão ou dado de antemão) e *ser-com* os outros na cotidianidade na mediania inaparente da impessoalidade massificada. Entretanto, ser-no-mundo é também, ao mesmo tempo em que tudo isso, *ser em função de si mesmo*. O que significa: ser, a cada empenho e desempenho no mundo, em cada ocupação e preocupação, também a decisão da possibilidade de ser que se é – ainda que essa decisão apenas siga as orientações de seu mundo, a dissolução no impessoal. Isso decorre do fato de, a cada instante, o ser-aí manter-se na abertura (*Erschlossenheit*) de suas possibilidades, sem encerrar-se em um modo de ser já realizado. Essa abertura, que literalmente fala do destrancar

(*erschliessen*) das possibilidades a serem assumidas pelo ser-aí na existência, dá-se sempre e igualmente como *disposição, compreender e fala*.

Sendo essencialmente “em-um-mundo”, projetado em um poder-ser, o ser-aíse vê a todo instante tomado e acossado pela sua situação fática, na qual uma circunstância se lhe abre e os entes podem “assediá-lo”, isto é, vir ao encontro em uma ocupação. Esse modo de “estar afinado”, entonado em uma situação que assedia, que acossa a existência, é a disposição (*Befindlichkeit*). Ela afina, dá o tom, a entonação em que o ser-no-mundo descerra suas possibilidades de ser, a partir do modo como ele coloca-se ou subitamente se encontra (*sich befinden*) frente aos entes em uma conjuntura. À medida que já se encontra sempre nesse ou naquele modo de ser, o ser-aí também se encontra sempre disposto de tal ou tal modo. Dessa forma, o estar-disposto elabora a ocular, a perspectiva desde a qual o ser-aí se atém ao ser do ente que lhe vem ao encontro dentro do mundo, e nesse modo de ater-se, sempre já compreende seu próprio ser enquanto possibilidade. O momento estrutural do *compreender* (*Verstehen*) diz respeito a esse ater-se ao ser, que revela para a existência seu próprio poder-ser: “*Compreender é o ser existencial do próprio poder-ser do ser-aí, de tal maneira que, em si mesmo, esse ser descerra e mostra a quantas anda seu próprio ser*” (HEIDEGGER, 1953, p. 144/ 2006, p. 205).

O estar-disposto já afina e elabora uma compreensão que o ser-no-mundo tem de si à medida que se ocupa da descoberta dos entes. Pertence também à abertura, de modo igualmente originário, um compreender. O ser-aí compreende a si mesmo em seu ser à medida que se atém ao ser dos entes em geral, isto é, descobre-os sempre em um afazer, em uma ocupação. Na medida em que abre o ser-no-mundo para o seu poder-ser como lida com os entes, o compreender possui um caráter projetivo, ou seja, ele constantemente remete, lança a existência para uma possibilidade de trato com os entes no mundo. Projetando-se em um modo possível de ser, o ser-aí já compreende a si mesmo em seu ser e ao ser do ente que lhe vem ao encontro na ocupação. Ao lidar com o ente acessível no compreender, a existência se apropria do que compreende. Essa apropriação é denominada por Heidegger como interpretação (*Auslegung*).

O interpretar é a apropriação, em ato, da possibilidade projetada no compreender. Por exemplo: se me lanço a ler determinado texto na pretensão de interpretá-lo, primeiramente é preciso tomar esse objeto a minha frente *como* livro, à medida que o manuseio *como* objeto para leitura, no ambiente do meu quarto de estudos. Se lanço mão do objeto “livro” para simplesmente pousá-lo sobre os papéis, de modo a evitar que a brisa os espalhe, interpreto o ente à minha mão *como* peso de papel. Ele não está para mim como um livro, pois não me

sirvo dele para a leitura. É somente em uma perspectiva fora da ação que um ente pode ser considerado como um ser “em si”, dotado de um modo de ser que permanece independente de qualquer relação. Assim compreendido, o fenômeno da interpretação permeia nossa existência cotidiana muito antes de qualquer interpretação teórica, no sentido de uma valoração “subjéctiva” dos entes. A interpretação, em seu sentido existencial, deixa ver *como* o ente se mostra, em seu ser – isto é: ela revela como vige o ente no interior de uma totalidade significativa. Esse “como” no qual o ente se mostra na interpretação, Heidegger denomina: “*como*” *hermenêutico* (*hermeneutisch* “*als*”). Ele é constitutivo do ato de interpretar, pois todo trato com o ente dá a vê-lo como “isso ou aquilo”. A interpretação funda-se em uma estrutura prévia que envolve três momentos: uma *posição* prévia (*Vorhabe*), ou compreensão geral do ente a ser interpretado na teia de relações que esse tece com os demais entes em um entorno (ou simplesmente, em sua *conjuntura*); uma *visão* prévia (*Vorsicht*), ou um direcionamento para aquilo que desejo interpretar; e uma *concepção* prévia (*Vorgriff*), isto é, uma gama de conceitos e definições que já disponho e com os quais eu efetuo parcialmente a interpretação (o ente “livro”, estando à mão, pode ser interpretado de muitas formas, mas apenas *como livro*, isto é, só ganha o significado de livro se disponho, em meu acervo linguístico, do termo “livro”). A existência que, a princípio, mobiliza-se como *massa*, como indiferença impessoal, é também, de saída, *preconceitos em sentido estrito*: ela move-se primariamente em uma gama de conceitos e posições pré-concebidas, antecipadas pela própria estrutura projetiva do compreender situado. Seguindo o que salientamos acima, a propósito do movimento antecipativo e circular da interpretação do passado (§3), podemos agora dizer que o ser que nós mesmos somos (ser-aí) é ao modo do círculo (antecipação não esclarecidas de conceitos e posicionamentos a esclarecer) porque é interpretador – e, com isso, pré-conceitual. A posição, visão e concepção prévias podem experimentar-se em uma interpretação apropriadora das suas possibilidades ou degenerar-se em uma *existência preconceituosa*.

A compreensibilidade do ser-no-mundo, instalada em uma disposição, já se encontra sempre articulada na possibilidade de uma interpretação. Essa articulação permite a estruturação de significados, hauridos na lida do ser-no-mundo com os entes. Esses significados permanecem expressos na interpretação, ainda que não sob a forma de uma declaração em palavras. A existência, à medida que interpreta, vê-se já sempre lançada em um discurso, mesmo que isto não aconteça na forma de um enunciado declarativo. A já referida teia de significados que ganha vigor na descoberta dos entes dentro do mundo pode “vir à palavra”, isto é, pode expressar-se como linguagem. A articulação da compreensibilidade em

significados, por sua vez articulados entre si na interpretação, é a *fala (Rede)*. Assim como disposição e compreender, a fala constitui originariamente a abertura de possibilidades da existência. Do ponto de vista da análise ontológica do ser-aí, qualquer “linguagem” no sentido estrito da comunicação em palavras (isto é, toda *língua*) provém da articulação compreensiva da fala na interpretação. Uma vez que a fala explicita-se na interpretação, sem a necessidade de ser declarada em um enunciado, permanecem como possibilidades intrínsecas de seu acontecer a *escuta* e o *silêncio*.

Para Heidegger, a escuta não se reduz simplesmente à apreensão de sons pelo aparelho auditivo, e isso por uma questão básica. Ao ouvirmos, escutamos “o carro” que passa ou “a multidão” que anda; é “o vento” que sopra ou “o sino” que toca. Não apreendemos puros complexos acústicos para depois vertê-los em significados. Antes, o ser-aí já está disposto em uma situação na qual se atém ao ser dos entes que lhe vem ao encontro. Esse ater-se pertence ao compreender. A compreensão de ser permite ao ser-aí pertencer de imediato ao ser dos entes em geral. Esse pertencimento (*Gehören*) é escuta (*Hören*). Em pertencendo à revelação do ente, o ser-aí “segue-lhe o rastro”, no sentido de lhe ser obediente. A escuta (*Hören*) é, originariamente, a obediência (*Gehorsam*) do ser-aí ao ente em seu descobrimento, como algo do qual a existência se vale para ser exatamente o que ela é e como é – ou seja, uma possibilidade lançada, como projeto, na abertura de seu “aí” (*Da*), do horizonte de suas possibilidades. Mas a escuta não é apenas dos entes que a presença mesma *não* é. Mas, sobretudo, é poder “ouvir o outro”. O ater-se ao ente intramundano, como compreensão, que permite ao ser-aí ser como ocupação, já traz consigo a preocupação, conforme dissermos anteriormente: o ser-junto a... da ocupação e o ser-com da preocupação não se separam. À medida que me ocupo do ente intramundano que eu mesmo não sou (ouvir o carro passar lá fora), essa ocupação me remete para os outros (o carro é guiado por alguém, que dirige em uma cidade habitada por muitos). De igual modo, só posso escutar “a voz do amigo” porque estou previamente com ele, junto ao ente sobre o qual se fala. A escuta evidencia a unidade dos modos existenciais do ser-aí, quais sejam, ocupação e preocupação. De igual modo que a escuta, à fala pertence um *silêncio* que lhe é característico. Esse silêncio não quer dizer “mutismo”, impossibilidade de falar ou simplesmente falar pouco. Ao contrário, o silêncio é justamente aquilo que se cumpre em uma *fala autêntica*, quer dizer, em um deixar-falar. O silêncio articula a totalidade significativa da fala de modo próprio, *singularizando* o ser-aí em seu agir fático. Ele é a própria força discursiva da fala, à medida que “reajusta” os significados dela originados e estruturados.

Devemos nos lembrar, por agora, que o poder-ser mais imediato e próximo do ser-aí foi caracterizado no modo do “impessoal”, em que o “si mesmo” cotidiano do ser-no-mundo não é “ele próprio”, mas a neutralidade mediana do “a gente”. Logo, não há, na cotidianidade, uma apropriação total do discurso, mas um modo impessoal da fala. Esse modo, assim como o impessoal, domina de maneira persistente as possibilidades de ser mais imediatas da existência. Assim como, de início, o poder-ser em que o ser-aí está lançado permanece compartilhado com os outros no modo do impessoal, também o discurso articulado na interpretação é pertencente ao domínio da publicidade, no qual o referencial da fala (aquilo *sobre que* se fala) não é apropriado pelo ser-no-mundo, mas é ingenuamente repetido, no modo em que foi comunicado pela fala. Essa repetição, tomada por um “ouvir dizer” da fala comunicada, é denominada por Heidegger como *falação (Gerede)* – e é explicada detidamente pelo filósofo na seguinte passagem de *Ser e Tempo* (§35):

A comunicação não “partilha” a referência ontológica primordial com o ente referido na fala (*beredeteten Seienden*), mas antes o ser-um-com-o-outro (*Miteinandersein*) se move dentro de um falar-um-com-o-outro (*Miteinanderreden*) e numa ocupação com o falado. O seu empenho é para que se fale. O que se diz, o dito e a dicção empenham-se agora pela autenticidade e conformidade da fala e de sua compreensão. E porque a fala perdeu ou jamais alcançou a referência ontológica primária ao ente referido na fala, ela nunca se comunica no modo de uma apropriação originária deste ente, contentando-se com *repetir e passar adiante a fala*. O falado na falação arrasta consigo círculos cada vez mais amplos, assumindo um caráter autoritário. As coisas são assim porque é assim que delas (impessoalmente) se fala. Repetindo e passando adiante a fala, potencia-se a falta de solidez. Nisso se constitui a falação (*Id., ibid.*, p. 168/ *ibid.*, p. 232).

A falação é a reprodução ininterrupta da fala existencial, passível de ser comunicada pelo modo fundamental de ser-com-os-outros. Ao articular uma teia relacional de significados em sua ocupação, o ser-aí instaura a possibilidade de comunicar os significados que se mostram em seu ato de ser, uma vez que o enunciado é um derivado extremo da interpretação. No entanto, ao comunicar, o ser-no-mundo partilha o seu poder-ser em um discurso “fechado”, que mostra uma perspectiva cristalizada de interpretação; essa perspectiva pode ser assumida, “sem mais”, pelo ouvinte. Não preciso recorrer à interpretação originária e, assim, rearticular o discurso para me apropriar (ainda que impessoalmente) do que se fala – posso compreender uma pergunta sem perguntar, um desejo sem desejar, etc. Compreendendo dessa forma, o ser-aí meramente reproduz a fala do mundo, cuja interpretação originária já se perdeu de vista. A quem pertence a interpretação articuladora desse modo de fala, não se sabe; ela também é impessoal. A falação é o modo cotidiano da fala, no qual o ser-no-mundo apenas reproduz a articulação da significância aberta em seu mundo das ocupações. Não se trata de um fenômeno negativo, no qual se diminua a compreensão de mundo do ser-aí, mas ao contrário,

a falação já “tudo compreende”, justamente por tomar como “constituída” a fala, o discurso a ser articulado na interpretação.

Junto e a partir da falação, o compreender que se atém ao ser dos entes em geral se converte em uma “visão” ávida de entes dados de antemão, que se dispersa entre eles no intuito de passar de uma novidade a outra; esse modo cotidiano do compreender, Heidegger denomina *curiosidade*. Uma vez que tudo se abre igualmente a todos, na mediania indiferente da falação, não é possível distinguir uma abertura de mundo autêntica daquela que procede segundo o impessoal; disso resulta a *ambiguidade* do mundo, do poder-ser que a existência ela mesma é. Falação, curiosidade e ambiguidade constituem o movimento de *decadência* do ser-aí. Conforme também já nos referimos acima, não se visa no termo “decadência” nenhum sentido pejorativo, como se fosse o caso de uma “queda” do ser-no-mundo na impessoalidade da qual ele estivesse inicialmente salvaguardado. Como se pôde perceber na análise do ser-com, a impessoalidade dos seus modos de ser é, de certa forma, um modo próprio de ser do ser-aí, à medida que libera, a princípio e de modo mais imediato, o horizonte de possibilidades que o constitui (ou dito de outra forma: o seu mundo). O caráter de *estrelançado* em uma possibilidade de ser, pertencente ao ser-aí, mantém o ser-no-mundo já inserido em ocupações junto aos entes intramundanos e preocupações com outros, em uma significância já impessoalmente aberta. Ao mover-se nela, o ser-no-mundo lida familiarmente com o seu mundo e, assim, já decaiu de si mesmo como um poder-ser em aberto. A decadência constitui o movimento de ser próprio ao ser-aí.

Com *Ser e Tempo*, a meditação heideggeriana completa a retrocessão do lugar tradicional da linguagem – o domínio lógico articulado, geralmente, em enunciados declarativos – para o âmbito existencial, ou seja, para o próprio *descobrimento do mundo*, no qual o ser-no-mundo constitutivo do ser-aí deixa ser os entes como tais. Como observa Otto Pöggeler: “Em *Ser e Tempo*, Heidegger ganha um novo ponto de partida para a problemática da lógica e da linguagem, ao compreender a lógica e a linguagem a partir do discurso, o discurso como articulação do ser-no-mundo situável-compreensivo e, por conseguinte, temporal-histórico, de forma que a linguagem se torna em articulação do mundo sempre irrompente” (PÖGgeler, 2001 p. 258). Retroceder da lógica ao *logos* significa, portanto, proceder a recondução do fenômeno humano da comunicação, expressão e representação de coisas por meio de signos, para o solo originário da *apresentação* dos entes no mundo – e buscar elaborar uma compreensão fenomenológica da constituição desse movimento de apresentação dos entes que vêm ao nosso encontro, isto é, do mundo como tal. Logo, o questionamento pela linguagem torna-se conjuntamente um questionamento pelo mundo,

entendido como horizonte de possibilidades de ser em que se produz a presença dos entes. *Ser e linguagem convergem no ponto em que a metafísica procura fundamentar a si mesma suficientemente, na elaboração de uma ontologia fundamental.* Nesse ponto, o fundamento ontológico da linguagem despe o acontecimento da significação de todo o caráter instrumental que possa ser atribuído a ele, deixando-se ver apenas como o acontecimento que dispõe compreensivamente o humano em meio aos entes em seu descobrimento. Linguagem é um acontecimento que se conecta ao ser-descobridor de mundo que caracteriza esse ente que nós mesmos somos – ou ao menos como nos *encontramos*, transitivamente, no horizonte histórico de um paradigma demiúrgico do ser, isto é, do ser compreendido no interior do traço poético de produção da presença do ente. Onde quer que o ser seja regido pelo caráter de produção (isto é, de ser arrancado ao amorfo, ao sem forma, ao encoberto e inaparente, para a forma, a luz e a aparência) e o humano seja lançado como lugar-tenente e instância “vazia” (o “aí”), a brecha em que se erige e instala o ser assim produzido, a linguagem é originariamente ao modo do *irromper*, do *manifestar*. Mas com isso também: esconder, camuflar e bloquear o acesso por meio da repetição, da reprodução. *Linguagem é dar a ver e, com isso também, a não ver:* talvez com esse termo, ‘linguagem’, não se nomeie mais que a ambivalência de um “velar iluminador”, de um modo de ser que, ao ser luz e iluminação de um mundo, já sempre está encoberto para esse mesmo mundo. “Linguagem” é, por fim, o nome do destino público (talvez mesmo *político*) desse modo de ser que, sempre na iminência de destrancar o infinito possível de suas concreções ônticas, deixa o milagre do novo escapular de suas mãos, extraviado desde já no embaraçante poder de um ter-sido, de uma *tradição*. É desse limite e dessa ambiguidade em que estamos lançados – que deverá implicar a noção de linguagem em outras noções fundamentais do pensamento, tais como *tempo* e *verdade* – que se deverá tratar a partir de agora.

1.6 Fundação da palavra falada sobre o mundo aberto: o primado da semântica

Como vimos anteriormente, Heidegger toma, desde os primeiros textos, a linguagem sob o fio condutor do *enunciado temático* – a estrutura mais simples da proposição judicativa, expressa na fórmula ‘S é P’ (‘sujeito’ é ‘predicado’) – para tipificar a própria constituição da linguagem, em um movimento que retrocede do domínio lógico (que investiga, para além da mera validade de juízos, uma fundamentação ontológica suficiente para um fenômeno tal como a “validade” de um enunciado) para o domínio propriamente ontológico, no qual linguagem perfaz (e até mesmo *performatiza*) a constituição de ser de um ente assinalado: o ser-aí, a instância de projetos compreensivos de ser no horizonte da produção, instalação e

circunscrição da presença do ente. A linguagem é um constituinte desse modo de ser na medida em que a fala, ou o discurso (*die Rede*), é um existencial originário da abertura do ser-á às possibilidades de ser que, na concreção fática de sua existência, ele tem que assumir a cada vez. *Só é possível existir enquanto possibilidade, na medida em que se descortina o mundo como linguagem*, isto é, como articulação reunidora de significados, como emergência de um modo de ser (sempre meu) em que vigem, conjuntamente, os outros entes no modo em que eles também *podem ser*. A opção por esse fio condutor, uma construção linguística específica, tem sua razão de ser – o que será abordado em um momento oportuno. Por agora, cabe aprofundar a relação que a estrutura supracitada do enunciado, a gramática da predicação, possui com a estrutura do mundo enquanto tal.

Em *Ser e Tempo*, a linguagem humana, entendida sob o fio condutor do enunciado, é apenas um modo derivado daquilo que o ser-á apropria na interpretação. Quando o ente em seu “como” hermenêutico (haurido na lida, no trato direto) chega a ser “tematizado” no enunciado (“o martelo é pesado” é o exemplo por excelência a que Heidegger recorre aqui), ocorre a sedimentação de uma perspectiva de interpretação. O ente não é mais utilizado, mas sim visualizado, considerado nessa ou naquela “configuração”⁵⁵. O enunciado também deixa e faz ver o ente (assim como a ação que interpreta), porém não mais no modo do uso, do trato direto, mas como algo “em si”, cujo ser que se mostra como subsistente está para além das possibilidades de ser articuladas na interpretação. Ao enunciado pertence também uma estrutura-“como”, que Heidegger denomina “*como*” *apofântico*. Ele é uma derivação do “como” hermenêutico, constitutivo da interpretação:

O ente sustentado na posição prévia, por exemplo, o martelo, numa primeira aproximação, está à mão como um utensílio. Se ele se torna “objeto” de um enunciado, já se realiza previamente com o enunciado proposicional [*Aussageansatz*] uma mudança brusca na posição prévia. Aquilo *com que lidava manualmente* o fazer, a execução, torna-se aquilo “sobre o que” o enunciado declara, mostra [*aufzeigenden Aussage*]. A visão prévia visa a algo de antemão [*Vorhandenes*] no que está à mão [*Zuhandenen*]. *Através* da visualização, da consideração teórica [*Hin-sicht*], e *para* ela, o manual vela-se enquanto manual (HEIDEGGER, 1953, p. 157-8/ 2006, p. 220).

No processo dessa “mudança brusca” (*Umschlag*) realizada na posição prévia para com o ente que passa a ser tematizado, expresso em um enunciado declaratório, o ente cujo ser é co-extensivo ao desempenho manual do ser-á (o utensílio intramundano) ganha uma visão estabilizada do seu ser, cuja presença aparece descolada de qualquer vínculo necessário com o seu uso, com a operação na qual ele vige como obra (*en-érgeia*). Essa virada na compreensão

⁵⁵ O enunciado é também um modo – e um modo proeminente – de deriva do cuidado na consideração teórica (*Hinsicht*) do ente, de que tratamos anteriormente (Cf.: acima, 1.5).

do (e no modo de acesso ao) ente é de especial importância para Heidegger, porque ele verá aí a posição de princípio da ontologia grega, cuja determinação do ser dos entes como “presença constante” e suas possíveis modulações provêm do fato de que “nos começos decisivos da ontologia antiga, o *logos* atuava como o único fio condutor do acesso ao ente propriamente dito e para a determinação do ser dos entes”(Id.: *ibid.*, p. 154/ *ibid.*, p. 215-6). Com efeito, conforme apresentamos nas primeiras páginas desta tese, uma das bases da ontologia aristotélica está indissociavelmente ligada à estrutura do enunciado: *as categorias do ente são, em um certo sentido, as categorias da língua*, na medida em que o enunciado oferece ao pensamento uma articulação fundamental da presença do ente: a estabilidade de uma forma erigida, tangida sobre o amorfo de uma matéria prévia, e na qual incidem conjuntamente modulações “acidentais”, não-essenciais. Ademais, Heidegger nunca se furtou em denunciar o vínculo que reúne a gramática da língua (ou ao menos daquelas línguas do tronco indo-europeu, supõe-se) e a metafísica grega (com suas respectivas transformações ao longo da tradição ocidental). Na introdução ao curso do semestre de inverno de 1933/34, sobre a alegoria da caverna, de Platão, Heidegger é enfático:

(...) todos os conceitos fundamentais da estrutura da língua e das formas das palavras nascem da lógica, isto é, da doutrina do pensamento entendido como apreensão do sendo [i.é., do ente], do que é e está sendo (dado). *Substantivum, verbum, adjetivum* – todos esses termos das formas das palavras remontam às formas de apreensão do sendo em seu ser, realizada pelo pensamento (Id., 2007a, p. 116, colchetes nossos).

Mas não é somente do ponto de vista da estreita ligação que a metafísica do subsistente tem com a gramática que Heidegger retira a proeminência do enunciado declaratório como fio condutor para se pensar a relação entre linguagem e ser. Reiteradas vezes o filósofo salientou que a palavra *logos* possui, além do significado de “linguagem”, “fala” ou “enunciado”, também o sentido relacional de “colher”, “recolher”, “dispor um junto ao outro”: “*Légein* significa ‘colher’ (*lesen*)” (assim escreve Heidegger em uma preleção sobre a *Metafísica* de Aristóteles do semestre de verão de 1931) “ – a saber, ajuntar (*zusammenlesen*), recolher (*sammeln*), colocar uma coisa junto da outra, contar uma coisa com a outra, referir uma à outra” (Id., 2007b, p. 13). Nesse texto aparece, pela primeira vez, o conhecido jogo que Heidegger tece em torno do verbo *legen* (deitar, derrubar, estender) para desdobrar as significações do *logos* que, ao recolher e ajuntar, expõe e dispõe diante da vista e dos ouvidos:

Esse ajuntar é um ex-por (*Dar-legen*) e um pro-por (*Vor-legen*) (um colocar à disposição e a-presentar), um *tornar acessível de modo unitariamente reunido*. E visto que um tal ex-por e pro-por reunitivo desenrola-se sobretudo no narrar e falar (no trans-mitir e co-municar), o *lógos* recebe o significado de discurso que recolhe e

expõe. O *lógos*, enquanto um *ex-por*, é então igualmente um estabelecer (*Be-legen*), e finalmente um interpretar (*Aus-legen*), *hermêneia*. Segundo isso, o significado de *lógos*, enquanto relação (reunião unitária, coerência, regra), é “anterior” ao significado de discurso (...). Perguntar como foi que *lógos* chegou ao significado de “relação” é colocar mal a questão, invertendo a ordem de proveniência (*Id., ibid.*).

Do ponto de vista da sintaxe da língua, um *logos*, isto é, um enunciado, é um conjunto ordenado de palavras: não de quaisquer palavras combinadas aleatoriamente, mas, à medida que diz, isto é, que de-clara, que deixa algo às claras, ela é a reunião de um nome a um verbo. Essa foi a conquista fundamental da metafísica grega em relação à linguagem. No *Sofista*, de Platão, a investigação conduzida pela conversa entre o Estrangeiro de Eleia e Teeteto para descobrir em que consiste a especificidade do sofista (e sua consequente distinção do filósofo) esbarra na possibilidade de a linguagem dizer o não-ser, o que acaba exigindo uma caracterização prévia do *logos*. “Nomes apenas”, diz o Estrangeiro (262d), “enunciados de princípio a fim, jamais formam um discurso (*logos*), assim como verbos enunciados sem o acompanhamento de algum nome”⁵⁶. É somente a partir do momento em que se reúnem e articulam o nome e o verbo que “ele [o enunciado] nos dá alguma indicação relativa a coisas que são, ou se tornaram, ou foram, ou serão; não se limitando a nomear, mas permitindo-nos ver que algo aconteceu, entrelaçando verbos e nomes. Assim, dissemos que ele discorre, e não somente nomeia, e, a esse entrelaçamento, demos o nome de discurso (*logos*)”⁵⁷. O que também se descobre com isso, para além da percepção fundamental da atribuição de uma ação (temporalmente situada) a um sujeito nomeado, é a *diacronia* constitutiva do discurso ele mesmo: a conjunção de palavras que leva a termo um discurso não é um mero conjunto de elementos agregados, mas uma totalidade não-sincrônica, *percorrida* (com os olhos ou os ouvidos) no decurso de um tempo: o tempo da enunciação. Ao se percorrer o discurso, colhem-se (*lesen*) e recolhem-se (*zusammenlesen*) palavras, contadas em uma reunião ordenada e articulada, que mostra aquilo que é dito na articulação, na predicação. Toda leitura é como uma colheita⁵⁸. Não é por acaso que a imagem do *fluxo* (*rhêuma*) das palavras que emanam da boca como uma torrente que escorre enquanto som, ocorre ao Estrangeiro de Eleia para caracterizar o *logos* (263e). O discurso é efetivamente a ação de *discorrer*, isto é, correr para... (*dis-currēre*), atravessar a articulação reunida de nome e verbo que se distende num tempo, de modo a realizar a unidade de um sentido. Há um *tempo linguístico*, distinto do

⁵⁶ PLATÃO, 1972, p. 195. O mesmo entendimento também tem Aristóteles: cf. *Da Interpretação*, II – IV.

⁵⁷ PLATÃO, 1972, p. 196.

⁵⁸ Observe-se que Heidegger joga, na sua tradução de *lógos*, com a dupla significação (que, de resto, fala por si) do verbo alemão *lesen*: ler e colher.

tempo entendido como grandeza física ou procedimento de datação, e que é característico da enunciação – como nos ensinou Émile Benveniste: “O que o tempo linguístico possui de singular é que ele é organicamente ligado ao exercício da palavra, que ele se define e se ordena como função do discurso” (BENVENISTE, 1974, p. 73, trad. nossa). O ato de fala, o proferimento do discurso, instaura uma situação temporal que é, ao mesmo tempo, a *situação presente* (o “presente do instante da palavra”, na expressão de Benveniste) em que o discurso se coloca como contemporâneo do seu conteúdo, do que é proferido, como também a distensão temporal do seu progresso pela ordem das palavras:

O presente linguístico é o fundamento das oposições temporais da língua. Esse presente que se desloca com o progresso do discurso enquanto permanece presente, constitui a linha de partilha entre dois outros momentos que ele engendra e que são igualmente inerentes ao exercício da palavra: o momento em que o acontecimento não é mais contemporâneo do discurso, saiu do presente e deve ser evocado pela lembrança memorial, e o momento em que o acontecimento não é ainda presente, vai vir a sê-lo e surge em prospecção (*Id., ibid.*, p.74, trad. nossa).

Seguramente, essa perspectiva do tempo linguístico apresentada por Benveniste nos *Problemas de Linguística Geral* não ocorre a Heidegger – ou, no mínimo, não é de seu interesse. E isso não somente porque *Ser e Tempo* ocupa-se da temporalidade constitutiva do ser-aí em um nível anterior ao da grandeza física que se encarrega de fornecer o “número do movimento” ou da duração (segundo a definição aristotélica), ou ainda dos procedimentos de datação e marcação de eventos organizados circularmente ou linearmente – em suma: antes da instituição de *metáforas espaciais* para determinar a experiência de tempo. Com efeito, à medida que se antecipa a si mesmo, rumo à possibilidade ou impossibilidade de ser (a finitude geral de suas possibilidades, ou, o ser-para-a-morte [*Sein-zum-Tode*]), o ser-aí abre-se a cada momento para o seu *porvir* (*Zukunft*). Mas ele somente pode abrir-se para o porvir à medida que *já é* no mundo, e sempre já foi lançado em uma possibilidade, ou seja, por ele sempre já ter “sido” (*gewesen*). É enquanto um *ter-sido* (*Gewesenheit*)⁵⁹ que se abre ao porvir, que o ser-aí sempre existe e faz vir à presença o ente junto ao qual lida, em uma *atualização* (*Gegenwart*). Essas três modulações da temporalidade originária do ser-aí reúnem-se na unidade do cuidado (o anteceder-se a si mesmo no já ser em um mundo, com os outros e junto às coisas), formando o seu *sentido*. “O ter sido”, escreve Heidegger, “surge do porvir, de tal modo que o porvir do ter sido (melhor, do que tem sido) libera para si (*aus sich entlässt*) atualidade. Esse fenômeno unificador enquanto porvir atualizador-do-ter-sido (*gewesend-*

⁵⁹ *Gewesenheit* é a substantivação de *gewesen* (“sido”), participio passado do verbo “ser” em alemão (*sein*). Márcia Sá Cavalcante Schuback traduz como “vigor-de-ter-sido”, e Fausto Castilho como “ser-do-sido”. Optamos por reduzir à locução “ter-sido”, na tentativa de enfatizar apenas o aspecto verbal do termo.

gegenwärtigende Zukunft), nomeamos como *temporalidade* (*Zeitlichkeit*)” (HEIDEGGER, 1953, p. 326/ 2006, p 410-11). Uma tal temporalidade não se oferece tão facilmente às metáforas espaciais de pontualidade (instante), linearidade (duração) ou circularidade (repetição); ela é, antes, a unidade ekstática dos projetos compreensivos-situados das possibilidades de ser imanentes ao ser-aí: porque compreensiva, sempre projetando-se em modos possíveis de ser a partir de um horizonte já instalado (de seu *mundo*), a existência é sempre seu *porvir*; porque situada em uma possibilidade já lançada e assumida no mundo, a existência é, a cada decisão de seu modo de ser, o seu ter-sido. O ser-aí que sempre já-tem-sido, e isso em virtude de um incessante porvir, sempre é a possibilidade de ser que exerce, que desempenha no mundo, *junto* ao ente intramundano com o qual lida – isto é, sempre já instalado em uma atualização. A abertura do ser-aí é temporal, e os momentos constitutivos dessa abertura se temporalizam em ekstases próprias: o compreender temporaliza-se no porvir, e a disposição temporaliza-se no ter-sido. A atualização, no entanto, não é a temporalização de um elemento próprio à abertura, mas sim da decadência: “atual” é também o ente junto ao qual eu me ocupo em uma lida manual ou na mera consideração antemanual, visual ou teórica. A atualidade do ser-aí é um índice da existência decaída na medianidade das possibilidades de ser legadas e delimitadas por seu mundo. O tripé que erige a abertura do ser-aí é constituído de disposição, compreensão e fala (ou discurso). Curiosamente, esse terceiro momento da abertura não se temporaliza em uma ekstase específica: “A plena abertura do aí (*Da*), constituída por compreender, disposição e decadência, sustenta-se por meio da articulação da fala, do discurso (*die Rede*). Por isso, **a fala não se temporaliza, primordialmente, em uma ekstase determinada**” (*Id., ibid.*, p. 349/ *ibid.*, p. 436, negrito nosso)⁶⁰. Mesmo reconhecendo que “a fala é, *em si mesma*, temporal”, Heidegger posterga qualquer análise sobre a relação entre tempo e linguagem, remetendo-a à investigação sobre o problema da verdade: “(...) a análise da constituição temporal da fala e a explicação dos caracteres temporais das estruturas linguísticas (*Sprachgebilde*) só podem ser abordadas caso se desenvolva o problema do nexos fundamental entre ser e verdade, a partir da problemática da temporalidade” (*Id., ibid.*, p. 349/ *ibid.*, p. 437)⁶¹.

⁶⁰ Devo essa importante observação à minha amiga Christiane Costa (doutoranda do PPGF/UFRJ), cujo projeto de doutorado partia dessa constatação.

⁶¹ A questão da verdade é abordada mais adiante em *Ser e Tempo* (§ 44) e na conferência de 1930 inteiramente dedicada ao tema – no entanto, em nenhum desses textos Heidegger realiza a referida análise temporal das “estruturas linguísticas”. Dedicaremos mais atenção a esses dois textos na seção seguinte.

Numa possível resposta antecipada à formulação de Benveniste, Heidegger poderia afirmar (como de fato o faz) que a forma do tempo linguístico da enunciação (bem como os tempos e modos verbais) é apenas um derivado da interpretação comum do tempo como instante/duração, haurida na ocupação – isto é, partindo da atualização, da presença do ente, e inferindo seus modos prospectivo e retrospectivo de ausência: passado e futuro. O tempo da *língua* não alcançaria, assim, o tempo da *linguagem* – que permanece, no entanto, inteiramente indeterminado:

Os *modos de ação ou aspectos* [verbais] (*Aktionsarten*) estão enraizados na temporalidade originária da ocupação, quer esta se relacione ou não com o intratemporal. Com a ajuda do conceito vulgar e tradicional de tempo, **ao qual se apega forçosamente a Linguística**, o problema da estrutura existencial-temporal dos modos de ação ou aspectos [verbais] *nunca pode ser colocado de uma vez* (*Id.*, *ibid.*, p. 349/ *ibid.*, p. 436-7, colchetes e negrito nossos).

A injunção-disjunção entre ôntico e ontológico (entre fundado e fundante, determinado e determinante) que a ontologia fundamental realiza, possui um corolário importante (positiva e negativamente): a fixação dos fenômenos originários prescreve, a partir de si, aqueles fenômenos outros que *não* são originários, mas derivados. O objeto da investigação filosófica, em um projeto marcado por uma ontologia fundamental, é o *ontológico* – o estruturante, determinante, fundante. Determinações *ônticas*, isto é, modos de ser dos entes já de antemão (ou manualmente) estruturados, determinados, fundados – são fenômenos derivados cujo esclarecimento se dá *a posteriori* em relação a uma colocação adequada da pergunta pelo ser (que, no caso de *Ser e Tempo*, solicita uma análise dos índices existenciais do ente que compreende ser: ser-aí). A língua (falada ou escrita) é, em *Ser e Tempo*, uma dessas formações meramente ônticas do real, estruturada, fundada sobre a discursividade da fala (existencial, do mundo): “*O fundamento ontológico-existencial da língua é a fala, o discurso*”⁶². Da emergência permanente de uma significância ao redor, mobilizada pelo próprio cuidado do ser-aí com seu mundo (isto é, com seu poder-ser), é que a discursividade da abertura, situada-compreensiva, pode chegar a *dizer* algo em palavras. O discurso de uma prática imanente, na qual está em jogo nosso próprio ser e o ser dos entes que vem ao encontro (o discurso demiúrgico dessa injunção heideggeriana entre *poiêsis* e *práxis* que é o cuidado) é, nessa perspectiva, o elemento a partir do qual *algo se pronuncia*. Entre língua e discurso, há o corte da diferença ontológica:

⁶² “*Das existenzial-ontologische Fundament der Sprache ist die Rede*” (HEIDEGGER, 1953, p. 160/ 2006, p. 223).

(...) A compreensibilidade situada, disposta (*befindliche*) do ser-no-mundo *pronuncia-se como fala, como discurso (spricht sich als Rede aus)*. A totalidade significativa da compreensibilidade *vem à palavra. **Dos significados brotam palavras.*** As palavras, porém, não são coisas dotadas de significado.

A língua é o pronunciamento da fala. Essa totalidade de palavras, na qual a fala possui seu próprio ser “mundano”, vem a ser encontrada, enquanto ente intramundano, como um manual, como algo à mão (*wie ein Zuhandenes*). A língua pode vir a ser despedaçada em coisas-palavras dadas de antemão (*vorhandene Wörterdinge*). (*Id., ibid.*, p. 161/ *ibid.*, p. 224, **negrito nosso**).

Há dois níveis de pronunciamento, de pronunciar (*Hinausgesprochenheit, ausprechen*): a compreensão situada pronuncia-se no discurso que é a articulação da totalidade significativa, em vigor na ocupação; o discurso, por sua vez, nascido como pronunciamento que é, também pronuncia-se em “coisas-palavras” (*Wörterdinge*); essas, por sua vez, retornam ao mundo do qual nascem (e do qual estão dois graus afastados) ao modo de entes intramundanos, manejáveis ou consideradas teoricamente, de antemão. Esse circuito da palavra descrito por Heidegger anuncia que *as palavras são para e pelos os significados*, e não o contrário. A imanência dos significados na prática produtora, no lidar, manejar, usar, aplicar etc., é de onde crescem palavras para simplesmente anunciá-los. Se a discursividade da abertura, ontológica, é o fundamento da língua e de suas palavras, determinação meramente ôntica da fala “mundana”, *há uma semântica imanente da linguagem que barra o acesso da investigação filosófica aos fenômenos sintáticos e semióticos da língua*⁶³. A semântica é a dimensão fundamental da linguagem, isto é, da existência do próprio ser-aí enquanto discurso situado-compreensivo. Isso é dito com todas as letras por Heidegger: “A semântica (*Bedeutungslehre* = ‘doutrina do significado’) está enraizada na ontologia do ser-aí. Seu florescimento ou fenecimento prendem-se ao destino deste” (HEIDEGGER, 1953, p. 166/ 2006, p. 229). A linguagem, para Heidegger, é um discurso puramente semântico, significativo, do qual as palavras da língua e sua sintaxe (com o seu tempo de enunciação) são um derivado ôntico. *Porque é, originariamente, vazio de elementos semióticos e de ordenação sintática e todo semântica, o discurso (die Rede) não se temporaliza na temporalidade ekstática do ser-aí, permanecendo indeterminado qual seja o seu tempo.* Língua e sintaxe são fenômenos que, não apenas não competem à investigação filosófica (ontológica), como bem podem desviar o acesso de um pensamento sobre a linguagem daquilo que é “essencial”: “A investigação

⁶³Arion Kelkel, em seu monumental estudo sobre a linguagem no pensamento de Heidegger (*La Légende de L'Être: Langage et poésie chez Heidegger*), observa com clareza que “a análise de *Sein und Zeit* entende situar-se sobre o plano estrito do sentido, sem se preocupar com a estrutura propriamente linguística, ou seja, ‘fonológica’ do discurso. Como fora dito já na sua tese de 1915 [sobre Duns Scott], Heidegger concede inegavelmente a primazia à ordem do sentido e da significação [pode-se dizer também: primazia à semântica], sobre todo outro elemento que intervém na palavra humana” (KELKEL, 1980, p. 293, trad. e colchetes nossos).

filosófica deve renunciar tornar-se uma ‘filosofia da linguagem’, para poder questionar as ‘coisas mesmas’ (*Sachen selbst*) e assim colocar-se em condições de trazer uma problemática conceitual clara” (*Id., ibid.*, p. 166/ *ibid.*, p. 229-30). O adágio fenomenológico é aqui utilizado em uma recomendação para o filósofo que faz lembrar aquela outra, que Sócrates faz a Crátilo no trecho final do diálogo platônico que leva o nome de seu interlocutor: “Convém nos contentarmos com a confirmação seguinte: não é a partir dos nomes (*ouk ex onomatôn*), mas sim muito mais a partir delas mesmas (*auta ex* – i.é., das coisas) que convém aprender e investigar elas mesmas ou os seus nomes” (*Crátilo*, 439b)⁶⁴. A metafísica assemelha-se, assim, a uma espécie de doutrina da semântica absoluta, em cujo sentido e significações resolvem-se todos os outros fenômenos da linguagem (aí inclusos os fenômenos da língua). Na filosofia enquanto metafísica anuncia-se *o predomínio do sentido e dos significados como determinação fundamental da existência*.

É por essa razão que, para Heidegger, a conjunção dos termos que formam o enunciado (a sintaxe da língua) *não é* o recolhimento originário que constitui o *logos*. Se toda sintaxe encontra seu fundamento ontológico, para Heidegger, na semântica, a conjunção de palavras do enunciado tem fundamento no seu caráter *descerrador*, mostrador – na sua intencionalidade. Na preleção sobre o *Sofista* de 1924/25, Heidegger descreve a fundamentação ontológica da sintaxe na própria “mostrabilidade” dos entes no mundo:

O critério para a existência dos termos na uniformidade de um discurso é seu *caráter descerrador*. Os termos possuem uma *dynamis koinônias* (possibilidade de comunhão) autêntica como *dêlômata*, “como manifestadores”, a saber, como capazes de tornar manifesto o próprio ente, como *dêlômata peri tèn ousian* (e5), “como expositores no campo da presencialidade”, do aí apresentável possível, do presente à vista, e, em verdade, *tê phônê* (e5), passando “pela elocução” (HEIDEGGER, 2012c, p. 649).

É porque o enunciado possui o caráter de de-claração (*apo-phansis*), de jogar luz e esclarecer e, com isso mesmo, mostrar e deixar ver, que as palavras da língua possuem uma “possibilidade de comunhão”, isto é, a possibilidade de uma relação entre termos, de uma sintaxe. Heidegger chega mesmo a afirmar que a distinção estabelecida no *Sofista* entre verbo (*rhêma*) e nome (*onoma*), cuja conjunção o Estrangeiro de Eleia reputa como *causa* da significação de um enunciado⁶⁵, na verdade é um fenômeno derivado do seu caráter apofântico, da intencionalidade reveladora da presença do ente sempre já aberto, alcançável em um modo de ser no mundo do ser-aí: “(...) *a partir do legomenon (dito) como dêloumenon (aquilo que torna manifesto)*, Platão chega a essa distinção. *Onoma* (nome) e *rhema* (verbo)

⁶⁴ PLATÃO, 2014, p. 98. Tradução de Celso Vieira, ligeiramente modificada.

⁶⁵ Cf.: acima, 1.5.

são os modos primários de dizer o ente como tal” (*Id., ibid.*, p. 651). Se nome e verbo são modos primários de dizer o ente enquanto tal, isso se deve ao fato de a intencionalidade do enunciado descobrir o ente já visualizado na consideração teórica (*Hinsehen*), como um utensílio deslocado da ação junto à mão que confere seu “ser-tal...” e posto diante da mão e da visão, e no qual algo como “propriedades” (ser pesado, pequeno, áspero, vermelho etc.) pode ser vistas e conferidas a ele. Aquilo que o §33 de *Ser e Tempo* chama de “mudança abrupta” (*Umschlag*) pela qual o ente interpretado na ocupação manual decai como ente visualizado no enunciado (a passagem do “como-hermenêutico” ao “como-apofântico”), é elucidado na preleção sobre o *Sofista* por meio da relação intencional que os próprios termos do enunciado mantêm com aquilo que *especificamente* tornam manifesto: “O onoma (*nome*) é o dêlôma (*aquilo que se tornou manifesto*) do prâgma (*da coisa*), o rhêma (*verbo*) é o dêlôma (*aquilo que se tornou manifesto*) da práxis (*ação*). No onoma (*nome*) é descoberto e mostrado aquilo que está em questão, e o rhêma (*verbo*) cobre o tratar-se de” (*Id., ibid.*, p. 651-2).

No curso sobre *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, do semestre de inverno de 1929-30, Heidegger comenta extensamente o tratado *Da Interpretação*, de Aristóteles, no qual o Estagirita expõe sua doutrina do enunciado, de modo a ampliar a compreensão do nexo entre a articulação fundamental da estrutura do enunciado (a predicação) e a articulação fundamental do mundo (a instalação de uma totalidade significativa, cujas referências compõem a significância dos entes no mundo). Em um sentido que talvez possa ser remetido a uma tradição de origem kantiana (que compreende o fenômeno da linguagem como um *transcendental*), a forma lógica do enunciado é isomórfica à forma lógica do mundo – bem entendendo aqui por “lógico” o relativo ao *logos*, ao recolhimento e à juntura que referencia, articula, mostra. Ser-aí é instância de projeção de modos de ser – ou, como também expressa Heidegger, um ente *formador de mundo* (*Weltbilder*) – somente na medida em que se mantém junto ao ente que não é dotado do caráter de ser-aí, voltado para ele e instalando, por meio dele e ao seu redor, uma totalidade significativa instituída pela sua ocupação: “Segundo a sua essência [a saber, a *existência*], o homem se mantém efetivamente junto a algo diverso, uma vez que ele assume uma atitude em relação a um outro ente e pode ter este outro em vista enquanto tal em função desta atitude mesma” (*Id.*, 2003, p. 352-353, colchetes nossos). O “é” da cópula que predica, que atribui um predicado a um sujeito, tem origem na estrutura do mundo enquanto *mundo circundante*: aproximação prático-produtiva da presença do ente, levada a cabo na ocupação: “No ‘é’, o enunciado simples expressa justamente o fato de que o ser é dizível no *logos*, na linguagem; e, com isso, **no interior da formação do mundo por parte do homem**” (*Id., ibid.*, p. 370, negrito nosso). O *logos* mais originário que aquele do

enunciado que reúne o nome e verbo e, através disso, o sujeito ao seu predicado, é a *conjuntura* (*Bewandtnis*) que entretece uma teia de referências em torno ao ser-aí, na qual se anuncia o ser do ente intramundano como seu *significado prático-produtivo*. Voltando à preleção de 1931 sobre a *Metafísica* de Aristóteles, Heidegger descreve o colher e recolher característico do *logos* em termos próximos às ideias de conjuntura, referência e totalidade significativa presentes em *Ser e Tempo*:

Légein: colher, ajuntar, recolher, colocar uma coisa junto de outra, e, assim, colocar em relação uma coisa com outra; e, com isso, colocar a própria relação. *Lógos*: a relação, o reportar. O reportar é aquilo que comporta e mantém juntos os elementos ali presentes. A unidade desse estar-junto domina e regula a relação dos membros que se reportam. Por isso, *lógos* é regra, lei, e quiçá não apenas pairando nalgum lugar por sobre os regradados, mas como aquilo que é o próprio reportar-se: o acoplamento (*Fügung*) íntimo e a juntura (*Fuge*) do ente que está em relação. *Lógos* é a disposição conjuntural (*Gefüge*), o ajuntamento dos que estão entre si referidos (*Id.*, 2007b, p. 129).

Dos significados ligados ao verbo grego *légein*, o de contar, colher, recolher e ajuntar (donde *logos* é entendido como relação, proporção, cálculo) é anterior e dá fundamento ao significado de dizer, falar (do qual se entende *logos* como linguagem). Retomando um caminho que deixamos em aberto, lembramos que, para a ontologia aristotélica, convergem as categorias do ente e as categorias da língua: o enunciado e suas estruturas morfológicas e sintáticas são coextensivas à articulação real da substância aos seus coincidentes (ou acidentes). Em Heidegger, essa relação de coextensão entre ser e linguagem é aprofundada. Por um lado, a pergunta pelo sentido do ser deve efetuar uma retificação na compreensão de ser como presença constante, e com isso se trata também de questionar se o enunciado predicativo “deve se arrogar o direito de conduzir a pergunta pelo ser, pela essência do mundo e das coisas do gênero, ou se não se trata de ver *inversamente*, que esta forma exposta do ser, do ‘é’, contém, em verdade, correta e necessariamente, o ser como algo aberto, mas que esta abertura *não é originária*” (*Id.*, 2003, p. 370). O ente que é descoberto, descerrado no enunciado é ele mesmo um deslocamento de seu lugar de origem – o cuidado ocupado, a prática-produtora, a lida manual. A metafísica que compreende ser do ponto de vista da presença constante toma o enunciado sobre os entes como fio condutor da sua compreensão, de sorte que *a predicação é o modelo lógico da presença*. Heidegger não descarta essa interpretação do ser, apenas ressalta que ela “*não é originária*”, isto é, ela é *fundada e não fundante*, e seu fundamento ontológico é um outro modelo especular: não aquela simetria entre substância/acidentes e sujeito/predicados, mas a simetria entre nexos referenciais e significantes do mundo circundante e nexos demonstrativos, declaratórios de um enunciado.

Um comentador astucioso certamente notaria, como notou Benedito Nunes, a proximidade dessa compreensão do parentesco entre ser e linguagem em Heidegger com aquela do ensaio de Benveniste intitulado *Categorias de pensamento e categorias da língua*. Com efeito, Benveniste expõe neste ensaio a tese segundo a qual a ontologia aristotélica fora guiada, no pensamento das categorias, pela estrutura sintática da língua grega: “Ora, parece-nos”, escreve o linguista, “ – e nós tentaremos mostrar – que essas distinções [entre as categorias] são, de início, as categorias da língua, e que Aristóteles, de fato, raciocinando de uma maneira universal, reencontra simplesmente certas categorias fundamentais da língua na qual ele pensa” (BENVENISTE, 1966, p. 66, trad. e colchetes nossos). Benveniste entende a língua (similarmente ao que é o discurso/fala para Heidegger) como aquele acontecimento em torno do qual a humanidade é capaz de organizar o material real do qual faz experiência e, assim, chegar a pensá-lo, levá-lo a uma tematização, objetivá-lo. *A língua é*, para Benveniste (e kantianamente falando), *o próprio transcendental*: “É aquilo que se pode dizer que delimita e organiza o que se pode pensar. A língua fornece a configuração fundamental das propriedades reconhecidas pelo espírito nas coisas” (*Id., ibid.*, p. 70, trad. nossa). Aqui se reconhece o limite da comparação que essa tese pode ter com aquela de Heidegger: para o filósofo alemão, seria preciso dar um passo atrás nesse sistema de signos ao menos aparentemente autônomo, e entender que a sua capacidade de organizar a experiência e o pensamento provém da sua ligação de origem com o discurso, em que cada existência já se encontra previamente instalada e que, situada e compreensiva, abre o mundo como possibilidade de ser projetada no e como cuidado, lida ocupacional. É essa nuance que Benedito Nunes capta (tacitamente usando a tese de Benveniste para corroborar com Heidegger):

Essa conclusão de Émile Benveniste não é de modo algum estranha ao pensamento de Heidegger, salvo quanto ao alcance do trabalho da linguagem. O notável linguista capta esse trabalho em função do sistema da língua, que permitiu fazer do ser uma noção objetificável. **Heidegger parte do trabalho da linguagem, indiscernível da experiência do ser, que a noção conceptual respectiva não esgota, para o sistema da língua.** O conceito de ser detém a estranha propriedade de objetivar-se para a reflexão como os outros conceitos, e de, ao mesmo tempo, imiscuído em todos, traçar o domínio do que é objetivável (NUNES, 2008, p. 195-6, negrito nosso).

A argumentação de Nunes é construída de modo a dar razão a Heidegger – ou, ao menos, submeter a tese de Benveniste à de Heidegger, ainda usando a chave de leitura da derivação do ôntico em relação ao ontológico. No entanto, caso se seguisse com a leitura do texto de Benveniste, revelar-se-ia um aspecto mais intrincado dessa questão, no qual os conhecimentos de linguística comparada podem colocar uma dificuldade para a ontologia da semântica

absoluta – essa convergência totalizante entre ser e linguagem. No trecho final do ensaio, Benveniste trata da língua *ewe* (“falada no Togo”), escolhida como um exemplo particular por ser uma língua na qual “a noção de ‘ser’ ou aquilo que nós denominamos assim se reparte em múltiplos verbos” (BENVENISTE, 1966, p. 71, trad. nossa). Esses verbos são, basicamente, cinco: (1) *nyé*, que “marca a identidade do sujeito e do predicado”, isto é, atua como verbo de ligação; (2) *le*, que “exprime propriamente a ‘existência’”; (3) *wo*, que tem o sentido de fazer, produzir um efeito ou uma consequência; (4) *du*, que exprime a natureza de uma função ou dignidade (*du fia* = ser rei); e (5) *di*, que exprime predicados de qualidades físicas, de estado ou modo (*di ku* = ser magro) (*Id., ibid.*, p. 71-2). Benveniste cita esse exemplo em particular para fazer notar (nem sem um certo teor etnocêntrico) que a edificação da filosofia como um discurso sobre o ser parece assentar-se (ao contrário da história que a própria filosofia escreveu para si) sobre um fato de natureza semiológica, morfológica e sintática: a contingência de a língua grega agregar todos os significados de “ser”, dispersos em outras línguas, sob um único e mesmo significante (*einai*), que permitiu a tematização dessa noção através da sua utilização no enunciado – como o nó que afirma a existência de um sujeito ao mesmo tempo em que lhe atribui qualidades. O linguista ressalta a peculiaridade desse fato linguístico como “um fato próprio às línguas indo-europeias, de modo algum uma situação universal nem uma condição necessária”. Benveniste conclui:

Seguramente os pensadores gregos, por seu turno, agiram sobre a língua enriquecendo as significações, criando formas novas. É de uma reflexão filosófica sobre o “ser” que saiu o substantivo abstrato derivado de *einai*; nós o vemos criar-se no curso da história: de início como *essia* no pitagorismo dórico e em Platão, depois como *ousia*, que se impõe. Tudo o que se quer mostrar aqui é que **a estrutura linguística do grego predispôs a noção de “ser” a uma vocação filosófica**. Ao contrário, a língua *ewe* não nos oferece senão uma noção estreita, de empregos particulares. Nós não sabemos dizer que lugar tem o “ser” na metafísica *ewe*, mas *a priori* a noção deve se articular de modo inteiramente outro (*Id., ibid.*, p. 73, trad. e negrito nossos).

Não sabemos, assim como Benveniste, como seria a metafísica na língua *ewe* – isto é, como seria possível (se é possível) uma ontologia em uma língua sem a palavra para *ser*, na qual algo como “ser” seja um múltiplo ou uma diversidade não redutível à unidade de um único significante. A ontologia fundamental (que investiga as condições de possibilidade de todas as ontologias históricas) parte de um princípio fundamental: nós sempre já partimos de uma compreensão prévia de ser, ainda que vaga: “Nós não *sabemos* o que diz ‘ser’. Mas já quando perguntamos: ‘o que é ser?’, mantemo-nos numa compreensão do ‘é’, sem que possamos fixar conceitualmente o que significa esse ‘é’” (HEIDEGGER, 1953, p. 5/ 2006, p. 41). Na conferência sobre a verdade, de 1930, Heidegger vai ainda mais longe e afirma

categoricamente a coextensão entre ser-aí humano, a experiência temporal da história e a ontologia – que pressupõe essa unidade do significante para “ser” na língua: “O desvelamento (*Entbergung*) inicial do ente em sua totalidade, a interrogação pelo ente enquanto tal e o começo da história ocidental são uma e a mesma coisa (...). Somente o humano ek-sistente (*der ek-sistente Mensch*) é histórico. A ‘natureza’ não tem história” (*Id.*, 1976, p. 190/ 2008a, p. 202)⁶⁶. A investigação de Benveniste sugere ao menos dois grupos de questionamentos que podem ser levantados contra a ontologia fundamental: (1) Se a noção de ser, unificada na unidade de um mesmo significante, é coextensiva à experiência histórica e filosófica do ser-aí (talvez mesmo à sua humanidade), *qual* é a humanidade dos povos cuja língua não reduz a pluralidade dos significados de ser em um só significante? Fora do “ser”, tomado como unidade sintagmática, os outros povos e suas línguas são apenas “natureza” – no sentido que damos aos animais e às plantas? (2) Se filosofia é ontologia, e esta pressupõe a presença do significante “ser” na língua, não carece a atividade filosófica de um *determinado momento da língua* para que possa ocorrer como investigação? A semântica absoluta do ser enquanto mundo de significações não depende de uma construção morfológico-sintática (invertendo os termos em que Heidegger coloca o problema)? Não é o ser um “efeito do dizer”, como escreve Barbara Cassin (1990, p. 11) – e o dizer em *uma língua* ou família de línguas específica? Todas essas questões exigem um espaço próprio para discussão adequada, que será construído mais adiante. Se já as anunciamos aqui, é para que não se passe em brancas nuvens que a ontologia fundamental, bem como os seus desdobramentos no pensamento de Heidegger, oferecem ainda mais dificuldades ao pensamento em vista das perguntas que pretende colocar adequadamente e ensaiar respostas. Por ora, seguiremos a crítica de Heidegger à correlação que se verifica entre a ontologia da presença e a predominância do enunciado como modelo de sentido da linguagem humana. O trabalho crítico somente será proveitoso se puder colocar em sinopse (em sentido platônico⁶⁷) o conjunto da meditação heideggeriana sobre a linguagem.

1.7 A recondução da lógica à ontologia pelo questionamento da verdade

A percepção platônica da natureza sintética, aglutinadora do enunciado (conjunção verbo-nominal que atribui algo a um outro algo), recebe uma sistematização suficiente no

⁶⁶ Trad. de Ernildo Stein, ligeiramente modificada.

⁶⁷ *Synópsis* é, literalmente, visão de conjunto: colocar o múltiplo sob o escrutínio de um só olhar – gesto que define, por exemplo, a natureza da alma dialética (cf.: *A Rep.*, VII, 537c).

capítulo IV do tratado *Da Interpretação*, de Aristóteles: nele, o *logos* (discurso) é descrito, seguindo quase os mesmos termos do *Sofista*, como uma certa reunião de nomes que possui um significado próprio, e no qual cada parte, se considerada isoladamente, também possui significado independente de sua composição no dito. Todavia, Aristóteles ressalva, nem todo *logos* possui o caráter explícito de *proposição*, isto é, possui a faculdade de demonstrar, declarar, dar a ver algo a partir de outro algo que se lhe adere como um predicado: “(...) nem todo discurso (*logos*) é declaratório (*apophantikos*), mas apenas aqueles em que subsiste o ser verdadeiro e o ser falso. Com efeito, [o ser verdadeiro ou o ser falso] não subsiste em todos” (*Da Int.* 4, 17a 2-3)⁶⁸. Delineamos acima (§5) o que Aristóteles compreende pela verdade da proposição: enunciar o ente segundo a articulação (síntese e diárese, união e separação) da atribuição que a inteligência discursiva (*dianoia*) vê manifestada nos entes. Isso fornece o modelo de linguagem segundo o qual se deve realizar a investigação sobre o ser enquanto tal: a forma lógica da proposição, como frisamos acima, é isomórfica à forma lógica do ser (que, para Aristóteles, é o pensamento das categorias). Certamente que esse é um movimento restritivo, do qual o Estagirita tem consciência: nem todo *logos* é uma declaração, um enunciado que deixa e faz ver, tematicamente, algo como algo, mas apenas o *logos* que é sob o modo de ser da *catáfase* ou da *apófase*, da afirmação ou da negação, ou seja, no qual se diz de “S” que “é P” ou que “não é P”. Uma prece (*euche*), por exemplo, é certamente um *logos*, um discurso, embora não deixe ver algo tomado *enquanto algo* – isto é, sob a determinação de um predicado (*Da Int.* 4, 17a 4).

Essa delimitação do *logos* por parte de Aristóteles é bastante significativa do ponto de vista da história do conhecimento no Ocidente, ou de como a filosofia compreendeu a tarefa de conhecer a natureza da realidade (sua tarefa basilar). A ciência da qual se ocupa Aristóteles no tratado *Da Interpretação* – posteriormente denominada *lógica* – não considera em seu exame os modos do discurso em que não há explicitamente *predicação*, ou seja, em que não se diz “algo de algo”, afirmando ou negando, como no caso do enunciado declarativo, da proposição. Se considerarmos a lógica, de um modo geral, como propedêutica do trabalho do filósofo – e assim ela fora compreendida por uma amplíssima tradição da filosofia⁶⁹ –, o

⁶⁸ ARISTÓTELES, 2013a, p. 7

⁶⁹ Dois exemplos que valem por muitos: (1) Ao redigir um dos mais importantes compêndios de estudos filosóficos e bíblicos do Medievo, o *Didascalicon* (c. 1137), Hugo de São Vítor (1096-1141) repara que uma primeira exigência de clareza a respeito dos temas em debate obrigou os antigos pensadores a “considerarem ser necessário, antes de qualquer disputa, levar em conta a natureza verdadeira e íntegra [de cada coisa em particular]” (HUGO, 2015, p. 51), isto é, estabelecer previamente as regras segundo as quais são predicáveis ou não determinados atributos às coisas. Desse modo, a lógica é “a última no tempo, mas a primeira na fila. No sentido de que ela deve ser a primeira a ser estudada pelos iniciantes de Filosofia, porque é por meio dela que se ensina a natureza das palavras e dos conceitos, sem os quais nenhum tratado de filosofia pode ser racionalmente

enunciado declarativo ganha um lugar paradigmático no texto filosófico, sendo *unicamente* por meio dele que se podem construir argumentos corretos, ou inferir consequências válidas a propósito da realidade.

Salientamos acima (§6) que, embora tenha deixado sem resposta a questão da temporalidade do discurso (caso a semântica da abertura de possibilidades tenha efetivamente um tempo), Heidegger orientou essa investigação, em *Ser e Tempo*, para “o problema do nexo fundamental entre ser e verdade” (HEIDEGGER, 1953, p. 349/ 2006, p. 437). Uma tentativa na direção desse nexo, implicando a estrutura da proposição (ainda que mais uma vez sem tocar no tema da temporalidade do discurso), é feita pelo filósofo na preleção do semestre de inverno de 1935-36 sobre Kant (publicada como livro em 1962 com o título *A Pergunta pela Coisa – Die Frage nach dem Ding*)⁷⁰. A certa altura do preâmbulo da investigação sobre o que vem a ser uma “coisa”, Heidegger percebe que uma determinação tradicional de “coisa”, tanto para a filosofia quanto para o senso comum, é a de “suporte subsistente de propriedades” nele verificados – como podemos dizer, por exemplo, que uma pedra é uma coisa (algo de superfície rugosa e áspera, de cor opaca, com determinada extensão, peso e resistência). Não nos deteremos aqui em todo o intrincado desenvolvimento dessa questão: “o que é uma coisa?” – basta-nos reter que a intuição heideggeriana segundo a qual, essa ingênua e quase imediata resposta à pergunta pela coisa é verdadeira no sentido de que *a forma com a qual apreendemos o ser pedra da pedra amolda-se à forma como a enunciamos*, demonstrando-a mediante a proposição: “pedra é pedaço de material de origem mineral, rugoso, áspero, duro e de coloração opaca”. A isomorfia entre “coisa” (suporte de propriedades) e proposição (atribuição de predicados) tem fundamento na essência da verdade entendida como *conformidade ou adequação* entre a coisa e o enunciado que a demonstra ou denota: “A partir da essência da verdade como conformidade, torna-se necessário que a estrutura da verdade seja um **reflexo** da estrutura da coisa” (*Id.*, 1992b, p. 42, negrito nosso), isto é, a verdade que revela a coisa é emitida num enunciado que *reflete*, espelha a forma como a coisa é apreendida ou determinada. A “coisa” enquanto um ente genericamente apreendido como

explicado” (*Ibid.*). (2) Essa proeminência, no estudo filosófico, da disciplina lógica como estudo dos modos válidos (ou consequentes) de atribuição/predicação é tamanha que mesmo Kant, ao tratar da limitação a qual a lógica foi conduzida desde a Idade Média (qual seja: ser apenas “uma ciência que expõe detalhadamente e prova rigorosamente nada mais que as regras formais de todo pensamento” [KANT, 1999, p. 35]), escreve ainda no “Prefácio à Segunda Edição” (1787) da *Crítica da Razão Pura* que, mesmo a lógica se constituindo apenas como “uma espécie de vestibulo das ciências”, em virtude do fato de fazer abstração dos objetos dos juízos para avaliar apenas as regras formais *a priori* do entendimento, ainda assim, “quando fala de conhecimentos, pressupõe-se uma Lógica para julgá-los” (*Id.*, *ibid.*, p. 36).

⁷⁰A versão portuguesa consultada, traduzida por Carlos Morujão, foi vertida como: *Que é uma coisa? – Doutrina de Kant dos princípios transcendentais*. Lisboa: Edições 70, 1992b.

suporte subsistente de propriedades, a estrutura predicativa da proposição e a teoria correspondentista sobre a verdade (segundo a qual, em linhas gerais, verdade é a correspondência direta entre um proferimento e aquilo que é denotado na realidade por esse proferimento) formam uma unidade de *origem*: “uma coisa é o suporte de propriedades e a verdade que lhe corresponde tem o seu lugar no enunciado, na proposição, que é uma ligação entre um sujeito e um predicado” (*Id., ibid.*, p. 45).

Tudo isso já está prelineado na compreensão de verdade que Aristóteles traça em seus textos, segundo a qual, no enunciado declarativo, a proposição, subsistem verdade e falsidade como características intrínsecas – uma vez que são elas (verdade e falsidade) *possibilidade estritas do ato de atribuição, de predicação*. A tradição posterior interpretou essa delimitação aristotélica como uma determinação da essência da verdade, que teria lugar exclusivo no enunciado – ou, como se determinou na modernidade, no *juízo*. No parágrafo central de *Ser e Tempo* em que Heidegger discute a questão da verdade (§44), o filósofo põe em relevo três teses que ele entende como “preconceitos” que se firmaram sobre a concepção tradicional de verdade (qual seja, a teoria da verdade como correspondência). Segundo o filósofo, são três as teses tradicionais que caracterizam a apreensão da essência da verdade: “1. O ‘lugar’ da verdade é o enunciado (o juízo). 2. A essência da verdade reside na ‘concordância’ entre o juízo e seu objeto. 3. Aristóteles, o pai da lógica, não só indicou o juízo como seu lugar originário, como também colocou em circulação a definição de verdade como ‘concordância’” (*Id.*, 1953, p. 214/ 2006, p. 284). No ideário medieval, sobretudo no pensamento de Santo Tomás de Aquino (1225-1274), tais “preconceitos” foram cristalizados em uma fórmula canônica para o conceito de verdade: verdade é *adaequatio intellectus et rei*, adequação entre intelecto e coisa. A verdade torna-se uma propriedade do juízo enunciado em proposição, quando este está adequado àquilo que ele expressa. O discurso que busca aceder à verdade deve constituir-se, portanto, de juízos adequados. Kant, por exemplo, ao reconhecer na *Crítica da Razão Pura* que aquela “definição nominal da verdade, a saber, que consiste na concordância do conhecimento com o seu objeto”, está em sua obra “concedida e pressuposta” (KANT, 1999, p. 95), entende a Filosofia, ao menos no sentido de sua tarefa *crítica*, como um exercício “para prevenir os passos em falso da capacidade de julgar (*lapsus iudicii*) no uso dos poucos conceitos puros do entendimento que possuímos” (*Id., ibid.*, p. 143). Nesse sentido, a filosofia deveria voltar-se exclusivamente para a linguagem judicativa, na qual: 1. Estaria contida a verdade, como uma possibilidade exclusiva de sua estrutura predicativa; 2. Só seria possível haver conhecimento, na medida em que é verdadeira a atribuição de um predicado a um sujeito realizada na cópula, na síntese – ou, em termos

kantianos, na *subsunção* de um particular apreendido na experiência sob uma regra dada nos conceitos do entendimento. Esse tipo de recorte fecha em torno de si um domínio de linguagem em que a filosofia possa reivindicar a posse a verdade (ou ao menos a sua possibilidade) diferentemente de outras formas discursivas – a literatura, por exemplo. O lugar comum segundo o qual entende-se por literatura (mais especificamente, o poema e a prosa de ficção) como “algo belo, mas ornamental, superficial, supérfluo”, enquanto a filosofia seria “algo verdadeiro, mas difícil, incompreensível e profundo”, talvez não seja mais do que um fruto tardio desse recorte, que segundo as palavras de Jeanne Marie Gagnebin, “(...) perpetuam, no mais das vezes, privilégios estabelecidos e territórios de poder no interior de uma partilha, social e historicamente constituída, entre vários tipos de saber” (GAGNEBIN, 2009, p. 202). Em se sustentando essa perspectiva, para a qual a verdade está no discurso filosófico (judicativo), por oposição à “beleza ornamental” de algo como a literatura, o que se instala, ainda seguindo Gagnebin, é uma hierarquização e um *privilégio de classe* entre os domínios do discurso: “Assim” – continua a autora – “os escritores e os poetas poderiam se dedicar ao sucesso e ao entretenimento, enquanto os filósofos continuariam aurelados pela busca desinteressada da verdade” (*Id., ibid.*, p. 202-3).

Há pelo menos dois modos (não excludentes entre si, mas até muito próximos) de escapar a essa forquilha linguística em que se meteu uma parte significativa da tradição filosófica⁷¹. Por um lado, basta seguir o caminho heideggeriano de crítica à teoria da verdade como correspondência – momento fundamental daquilo que Heidegger chamaria, em 1952, de “a transformação da Lógica na questão do *ser* da linguagem” (HEIDEGGER, 1983, p. 157, trad. nossa⁷²). Por outro, uma leitura atenta do tratado *Da Interpretação*, no momento em que Aristóteles realiza a circunscrição do objetivo do tratado, pode auxiliar a perceber, nas margens dessa circunscrição, em que medida pode haver verdade nos outros domínios do discurso que não a proposição. Tentemos passar as duas em revista.

⁷¹Nunca é demais ressaltar que, ao seguir o caminho de Heidegger numa crítica à “logicidade” da filosofia e à preponderância da linguagem judicativa na fala em que se expressa o filósofo, estamos atados a *uma* tradição que se desenvolve unicamente a partir de Aristóteles, pondo à margem outras grandes tradições antigas que também pensaram a respeito da estruturação da linguagem. Jean-François Courtine, em um importante artigo sobre as “investigações lógicas” de Heidegger, sublinha que a tradição aristotélica da lógica é “decididamente a única na qual se inscreve Heidegger”, e complementa: “Observamos, sem poder deter-nos neste ponto, que sem dúvida isso se passaria de maneira completamente diferente num horizonte neoplatônico – heno-lógico – ou, mais ainda, numa perspectiva suficientemente ampla para integrar a problemática estoica da lógica” (COURTINE, 1996, p. 13).

⁷²A partir da versão francesa de Aloys Becker e Gérard Granel do curso de 1951-52 sobre *O que se chama pensar?* (*Was heisst Denken?*): *Qu'appelle-t-on penser?* Paris: PUF, 1983.

Em *Ser e Tempo*, a crítica à noção de verdade como correspondência é realizada seguindo-se dois passos: primeiro, a percepção de que o caráter da concordância entre um enunciado e o estado de coisas que ele pretende denotar é, antes, uma relação intencional de descoberta do ente visado na enunciação. O caráter descobridor do enunciado já era algo que Heidegger colocara anos antes em suas preleções – pelo menos, desde o curso sobre *O Sofista*. O que se torna patente aqui é que algo como o processo de *verificação* da validade de um enunciado, isto é, a possibilidade de encontrar em um estado de coisas dado aquilo que é atribuído ao ente pela proposição, está assentado na própria descoberta do ente, no seu traço característico de *pôr-se a descoberto* ao ser enunciado:

Verificação [*Bewährung* – isto é, a prova, a evidência material] significa: *que o ente se mostra em si mesmo*. A verificação cumpre-se com base no automostrar-se [*Sichzeigens*] dos entes. (...) O enunciado *é verdadeiro* significa: ele descobre o ente em si mesmo. Ele enuncia, indica, “deixa ver” (*apóphansis*) o ente em seu descobrimento [*Entdecktheit*]. O *ser-verdadeiro* (*verdade*) do enunciado deve ser entendido como *ser-descobridor* [*entdeckend-sein*] (*Id.*, 1953, p. 218/ 2006, p. 289, colchetes nossos).

Que o enunciado, portanto, seja capaz de verdade e falsidade como suas possibilidades intrínsecas, como já o pensamento aristotélico ensina, significa: o enunciado é um modo, ainda que derivado, de dar a ver, de mostrar o ente, de *desocultá-lo*. É como *desvelamento* (*Unverborgenheit*) que Heidegger traduz a palavra grega para ‘verdade’: *alétheia* – como o não (*a-*) esquecimento (*-léthe*) do ente no encobrimento. A verdade, portanto, não pertenceria ao enunciado como propriedade de um juízo adequado, mas está essencialmente no desvelamento do ente, levado a termo na interpretação e transmitido ao enunciado por derivação: e isso abre o segundo passo da interpretação heideggeriana da essência da verdade em *Ser e Tempo*. O ente é desvelado, possui o caráter de “ser-descoberto”, quando vem ao encontro dentro do mundo no modo da ocupação manual (modulação fundamental do cuidado): “O descobrir é um modo de ser do ser-no-mundo. A ocupação que se dá em circunvisão ou também se prolonga na observação descobre entes intramundanos. Esses são o que se descobre (*das Entdeckte*)” (*Id.*, *ibid.*, p. 220/ *ibid.*, p. 291). Isso significa dizer, em um primeiro momento: a essência da verdade como desvelamento do ente tem lugar na *abertura* de possibilidades do ser-aí. A verdade é algo que pertence ao modo humano de ser, apenas na medida em que esse modo de ser, situado em uma abertura de mundo, é *descobridor* dos entes:

A estrutura do cuidado enquanto *anteceder-a-si-mesmo* (*Sichvorweg*) – já ser em um mundo –, enquanto ser junto ao ente intramundano, abriga em si a abertura (*Erschlossenheit*) do ser-aí. O descobrimento é *com* ela e *por meio* dela, e é por isso que somente com a *abertura* do ser-aí o fenômeno *originário* da verdade é alcançado. O que antes fora demonstrado a respeito da constituição existencial do aí

e referente ao seu ser cotidiano refere-se a nada mais que o fenômeno originário da verdade. Se o ser-aí é essencialmente sua abertura, enquanto abrindo e descobrindo o que se abre, ele é essencialmente “verdadeiro”. *O ser-aí é e está “na verdade”* (Dasein ist “in der Wahrheit”) (*Id., ibid.*, p. 220-21/ *ibid.*, p. 291).

Heidegger avança ainda um terceiro passo na direção da essência da verdade, em relação aos dois supracitados, na conferência sobre a verdade de 1930. Se a verdade do enunciado está fundada na abertura intencional de mundo do ser-aí – abertura que é, ela mesma, um comportamento (*Verhalten*) face ao qual o ente é descoberto, isto é, um deixar-ser (*Seinlassen*) o ente enquanto tal – a verdade do ente acontece no interior da *liberdade* do ser-aí. “Liberdade”, para Heidegger, é termo técnico de significado estrito: antes mesmo da possibilidade de um arbítrio que delibere entre alternativas, escolhas etc., o ser-aí está remetido à lida com o ente de tal forma que *deixa*, a cada comportamento, que o ente venha a ser, que tenha ser, que seja. *Ser, para um ente, é ingressar no domínio da liberdade existencial do ser-aí, que o aloja significativamente no mundo, isto é, no horizonte de suas possibilidades de ser.* Ser, para um ente, é o pro-duto (lit., “o que se levou adiante”, “o que se colocou à frente”: *pro-ducere, poiêsis*) da liberdade que o instala.

Mesmo a liberdade do ser-aí, no entanto, não é a instância derradeira para o fenômeno da verdade. O passo decisivo dessa questão está na ambiguidade constitutiva de todo aparecer, do descobrimento mesmo: aparecer é *já em si mesmo* reter algo do que aparece escondido, oculto, inacessível. Essa evidência constitutiva do aparecer é elaborada já em Husserl, em meio às notas de cursos dados *Sobre a Síntese Passiva* (1918-1926) – mais especificamente no trecho dedicado à estrutura noético-noemática da nossa percepção de objetos exteriores. Husserl lembra que “o aspecto, o esboço em perspectiva no qual cada objeto espacial aparece inevitavelmente, conduz à aparição de uma maneira que não é senão sempre unilateral”, isto é, aparecer é sempre apresentar-se mediante uma face, um lado que é imediatamente visto e, simultaneamente, ocultar o outro lado, o seu verso, o seu interior, etc. Por esse motivo, pertence “à essência originária da correlação entre percepção exterior e ‘objeto’ corporal” uma “cisão fundamental entre o que é propriamente percebido e o que é propriamente não-percebido”. “Quando vemos uma mesa” – continua Husserl – “vemo-la de um certo lado e este é o que é propriamente visto; ela tem ainda outros lados. Ela tem um reverso invisível, ela tem um interior invisível e estes termos designam, em verdade, numerosos lados, numerosos complexos de visibilidade possível” (HUSSERL, 1998, p. 95-6, trad. nossa⁷³). Naturalmente, Husserl não sugere que tomamos, a cada percepção, a face percebida de um objeto corporal

⁷³ A partir da versão francesa de B. Bégout e J. Kessler. Grenoble: Millon, 1998.

como sendo o objeto *inteiro* – como fosse o objeto “vazio”, sem um “interior”, uma outra lateral, um “lado de trás”. Ao contrário, nossa percepção é sempre e a cada vez a “co-consciência” (*Mitbewussthaben*) de uma totalidade ainda não percebida que “preenche” o todo do objeto, de modo que a nossa consciência opera uma “síntese contínua” (*kontinuierlich Synthesis*) do sentido objetivo, formando a percepção do objeto externo como totalidade entre face percebida e aspectos (ainda) não percebidos, ocultos em meio à própria aparição. Parece-nos que Heidegger radicaliza essa observação sobre a incompletude (ou não totalidade) da percepção, tirando-a do domínio dos atos perceptivos da consciência de um objeto e levando-a para o domínio ontológico, da estruturação mesma do aparecer: o ente não apenas oculta uma metade da sua “imagem” na face que se mostra, como também, ao ser descoberto *em um modo de ser* possível, oculta a totalidade das suas outras possibilidades de ser. É na retração do possível que se assume uma possibilidade determinada: o ente em particular é descoberto no comportamento a partir da retenção e do encobrimento do ente na totalidade:

Justamente na medida em que o deixar-ser sempre deixa ser o ente a que se refere em cada comportamento individual e, com isso, o desoculta (*entbirgt*), ele oculta (*verbirgt*) o ente na totalidade. O deixar-ser é em si mesmo, simultaneamente, um ocultar (*Verbergen*). Na liberdade ek-sistente do ser-aí acontece (*ereignet*) a ocultação (*Verbergung*) do ente na totalidade, *dá-se* o velamento (i s t *die Verborgenheit*) (HEIDEGGER, 2008a, p. 205)⁷⁴.

Se a verdade ôntica (o domínio pré-predicativo da descoberta dos entes) é o fundamento de possibilidade da verdade da proposição (a conformidade do enunciado às coisas, aos estados de fato), essa mesma verdade ôntica tem seu fundamento de possibilidade em uma verdade *ontológica*: a retenção e encobrimento de todo o horizonte do possível, mediante o qual algo como um ente pode ingressar no mundo, aparecer. Se em *Ser e Tempo* o ser-aí “é e está ‘na verdade’”, na conferência *Sobre a Essência da Verdade* é feito o complemento: o ser-aí é e está na verdade e na inverdade: “Enquanto ek-siste, o ser-aí instaura a primeira e mais ampla não-revelação, a não-verdade, a in-verdade propriamente dita” (*Id., ibid.*, p. 206)⁷⁵. A inverdade não é simplesmente a mentira, mas a (não)verdade ontológica, a dissimulação do âmbito mesmo de instauração do ser dos entes que a cada vez recua, fica retido e dissimulado na manifestação mesma do mundo.

⁷⁴ Trad. de Ernildo Stein, ligeiramente modificada.

⁷⁵ “*Das Da-sein verwahrt, sofern es ek-sistiert, die erste und weiteste Un-entborgenheit, die eigentliche Un-wahrheit*”. A tradução é de Ernildo Stein, modificada.

Com esse complemento fornecido pela conferência ao texto de *Ser e Tempo*, Heidegger completa o movimento já presente na obra de 1927 de trazer o pensamento para o domínio basilar de, se assim pudermos chamá-lo, um *novo modelo de negatividade fundadora*, diferente daquele hegeliano, que opera como motor das sucessivas suspensões (*Aufhebungen*) mediante as quais se sucedem as figuras históricas do Espírito Absoluto. Esse novo modelo de negatividade já estava prelineado em *Ser e Tempo* na determinação da *nulidade* (*Nichtigkeit*) como constituidor fundamental do cuidado – tendo em vista que o ser-aí, sendo apenas suas possibilidades lançadas, é sempre e ao mesmo tempo a possibilidade que a cada vez ele *é* e a totalidade das possibilidades que a cada vez ele *não é*:

Existindo – escreve Heidegger na §58 de *Ser e Tempo* –, o ser-aí é o seu fundamento, ou seja, é de tal modo que ele se compreende a partir de possibilidades e, assim se compreendendo, é o ente lançado (*das geworfene Seiende*). Isso implica, no entanto, que: podendo-ser, ele está a cada vez numa ou noutra possibilidade, ele constantemente *não é* uma ou outra e renuncia a elas no projeto existenciário (*hat sich ihrer im existenziellen Entwurf begeben*). Enquanto lançado a cada vez, o projeto não se determina através da nulidade de ser-fundamento, mas antes, *enquanto projeto* mesmo, é essencialmente nulo (*nichtig*). (...) A nulidade que se tem em vista pertence ao ser-livre do ser-aí para as suas possibilidades existenciárias. A liberdade, porém, apenas se dá na escolha de uma possibilidade, ou seja, no suportar não-ter-escolhido (*Nichtgewählthabens*) e também-não-poder-escolher (*Nichtauchwählenkönnens*) de outras. (...) *Em sua essência, o cuidado mesmo está permeado, de ponta a ponta, de nulidade*. O cuidado – o ser do ser-aí – enquanto projeto lançado diz, portanto: o ser-fundamento (nulo) de uma nulidade. (...) A nulidade existencial não possui, de forma alguma, o caráter de uma privação ou de uma falta diante de um ideal imposto e não alcançável pelo ser-aí, mas sim: *antes* de tudo aquilo que ele pode projetar e, o mais das vezes, alcançar, o ser desse ente é, *enquanto projeto*, já nulo (*Id.*, 1953, p. 285/ 2006, p. 365).

Essa nulidade essencial, que é o núcleo mesmo do caráter projetivo da existência, se bem entendida, não significa de modo algum o vazio ou a “invalidade” da existência, mas antes ao contrário: existir comporta desde si, sempre e a cada vez, uma multiplicidade de modos possíveis de ser dos quais a existência parte e a qual se mantém atada, na concreção fática de uma possibilidade, como o horizonte retido do que ela *ainda pode* ser. Essa complementação importante é dada por Heidegger dois anos depois (em 1929) no texto da aula magna *Que é Metafísica?*, proferida quando Heidegger assume a cátedra de Husserl em Freiburg. Nele, já não se pensa somente a nulidade do ser-aí, mas o seu fundamento negativo: o *nada* ele mesmo, nunca enquanto ausência, falta, vazio, mas como o prenome do ser: “O nada (*Das Nichts*) não é nem um objeto, nem um ente em geral. O nada não ocorre nem para si mesmo, nem ao lado do ente ao qual, por assim dizer, aderiria. O nada é a possibilitação da manifestabilidade (*Offenbarkeit*) do ente enquanto tal para o ser-aí humano. O nada não fornece pela primeira vez um conceito oposto ao ente, mas pertence originariamente ao vigor-de-ser (*Wesen*) ele mesmo” (*Id.*, 2008a, p. 125-6).

Por meio de um giro tipicamente heideggeriano, o filósofo retorna, a partir desse modelo de negatividade fundadora, que enerva o vigor-de-ser dos entes no projeto finito das possibilidades do ser-aí, à estrutura do enunciado – mais especificamente, à *negação* tomada como um dos modos fundamentais do enunciado, junto à afirmação. A negatividade do nada não é tomada da negação que subtrai um predicado a uma presença dada – isto é, ela não provém do modelo lógico da negação. Antes, a forma lógica da negação (o poder subtrair, recusar um predicado a um sujeito) é um derivado extremo da retenção fundadora, do nada: “O não (*Das Nicht*) não surge por meio da negação, mas a negação se funda no não que, por sua vez, emerge do nadificar do nada. (...) o nada é a origem da negação, e não o contrário” (*Id., ibid.*, p. 127). A duplicidade da (in)verdade, que manifesta os entes na retenção fundadora do seu núcleo possibilitador, fundada por sua vez nessa mesma retenção “nadificante” – a cada vez incrustada no mundo como seu inverso inaparente – é o domínio metafísico em que se funda a lógica dos predicados: ele abre o mundo das articulações operadas entre os entes (que dá suporte ontológico à afirmação de predicados a sujeitos), fundando esse mesmo mundo sobre a retenção do horizonte do possível (o nada fundador da possibilidade de recusa, de “não”, de negação). Negar e afirmar não seriam, de acordo com isso, apenas procedimentos lógicos de composição e decomposição de qualidades ou representações dadas de antemão à percepção: são, antes, comportamentos intencionais da linguagem radicados na ambivalência da verdade como (in)verdade, não-verdade. Tal comportamento revelaria o cerne da condição metafísica que alberga e forma o ser-aí: a radical ausência de fundamento estático para o seu ser, que é sempre mobilizado historicamente pelas decisões que assume no mundo – e nada mais. Dito na linguagem da aula magna: o ser-aí está “suspenso dentro do nada”. Aqui a retrocessão do lógico ao ontológico, que acompanhamos desde o início do caminho heideggeriano, é definitivamente completada, a ponto de Heidegger poder concluir, ainda no texto de *Que é Metafísica?*, após afirmar que “o nada é a origem da negação e não o contrário”, que: “Se assim se rompe o poder do entendimento no campo da interrogação acerca do nada e do ser, então também se decide, com isto, o destino do domínio da ‘lógica’ no interior da filosofia. A própria ideia de ‘lógica’ dissolve-se no redemoinho de uma interrogação mais originária” (*Id., ibid.*). O domínio da lógica no interior da filosofia, dissemo-lo acima, afirma-se no predomínio da linguagem judicativa como forma de expressão da investigação filosófica e no caráter propedêutico da lógica para o filósofo como espécie de “ciência do raciocínio”. No andar dessa retrocessão, ambas ficam pelo caminho: a lógica perde seu caráter propedêutico diante da *reivindicação de fundamentabilidade* da ontologia,

na qual se assenta a própria estruturação da linguagem judicativa. *A ontologia sobrepuja a lógica* como operação introdutória e linguagem delimitadora da filosofia.

Durante boa parte do seu percurso inicial, Heidegger se dedicou ao problema teórico da natureza do enunciado proposicional e de sua relação com a realidade – a ponto de essa questão confundir-se mesmo com a própria questão do ser. Após tratar da doutrina do juízo e das significações nos juízos na tese de doutorado e na livre-docência, Heidegger volta a se ocupar desse problema, da forma como o expomos acima, durante todo o decênio que vai de 1925 a 1935, não somente em textos publicados (como *Ser e Tempo* e *Que é Metafísica?*), mas sobretudo nos cursos ministrados nesse período em Marburg e Freiburg⁷⁶. O motivo dessa reincidência é a própria constituição da tarefa da ontologia, que não refaz adequadamente o caminho do seu questionamento sem reivindicar, perante a lógica, a sua fundamentabilidade no *logos*, no automostrar-se do ente mesmo. Na medida em que “a ‘metafísica’ ocidental é ‘lógica’” (como escreve Heidegger no curso sobre “A Vontade de Poder como conhecimento”, de 1939⁷⁷), isto é, as categorias fundamentais pelas quais a metafísica enquadrava a realidade são aquelas mesmas de uma representação e articulação linguística específica (o enunciado), a pesquisa filosófica que busque readquirir uma questionabilidade para os problemas fundamentais da nossa relação com o real deve *abalar os fundamentos mesmos da lógica – nunca*, porém, em favor do abandono de qualquer forma de “lógica” (no sentido corrente do termo) para a filosofia, mas para reaver, *a partir da lógica dos predicados de tradição aristotélica*, problemas que permaneceriam inquestionados na sua base. Tais problemas, implicados na natureza do ato de predicar algo de algo – tais como realidade, verdade (e falsidade), liberdade, fundamentação e conceituação – serão buscados na conversão da lógica de predicados em questão sobre o sentido do ser:

Na retrocessão – escreve Heidegger na preleção sobre lógica em Leibniz, de 1928 – a algo como a verdade em geral, ao fundamento, ao conceito, à legalidade [do pensar], à liberdade, buscamos a lógica filosófica, ou melhor: *os princípios metafísicos fundamentais da lógica (initia logicae)*.

⁷⁶A lista, que não pretende ser exaustiva, inclui: *Platão: O Sofista* (semestre de inverno de 1924-25), §§ 26, 79 e 80; *Lógica – A pergunta pela verdade* (semestre de verão de 1925); *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia* (semestre de verão de 1927), §§ 16-18; *Princípios Metafísicos Fundamentais da Lógica a partir de Leibniz* (semestre de verão de 1928); *Introdução à Filosofia* (semestre de inverno de 1928-29), §§ 10-11; *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo – Finitude – Solidão* (semestre de inverno de 1929-30), §§ 72-73; *Metafísica de Aristóteles Θ 1-3: Sobre a essência e a realidade da força* (semestre de verão de 1931), §§ 13-14; *Da Essência da Verdade* (semestre de inverno de 1933-34), § 5; *A Lógica como Pergunta pela Essência da Linguagem* (semestre de verão de 1934); *Introdução à Metafísica* (semestre de verão de 1935), Cap. II; *A Pergunta pela Coisa: A doutrina de Kant dos princípios transcendentais* (semestre de inverno de 1935-36), §§ 9, 11, 16, 17 e 25.

⁷⁷ HEIDEGGER, 2010, p. 412.

Queremos buscar a retrocessão (*Rückgang*) a esses problemas fundamentais e, portanto, ao acesso (*Eingang*) concreto à filosofia mesma pela via de uma desconstrução crítica da lógica tradicional até seus fundamentos ocultos (*Id.*, 1978, p. 27, colchetes nossos).

Diferentemente de uma crítica de viés “neo-iluminista” (se assim podemos dizê-lo), que vê nessa desconstrução anunciada pelo filósofo a “corrosão do racionalismo pela crítica da metafísica”⁷⁸, parece-nos, na verdade, que Heidegger, a despeito dos termos que emprega, não pretende jamais erradicar a lógica, mas apenas submetê-la à ontologia – do ponto de vista da radicalidade dos seus problemas. Essa linguagem que busca reconquistar a questionabilidade de problemas que fundamentam a própria lógica, cuja formulação em palavras tem efetivo *caráter de dialeto* – o que causou em Gadamer a impressão de se tratar de “uma espécie de chinês” (GADAMER, 2007, p. 25) – e é facilmente confundida com discursos de cunho não-predicativo e imagéticos, como a revelação mística, a sabedoria oriental, ou até mesmo as imagens da literatura, trata-se somente de uma exploração às raízes da conceitualidade da filosofia ocidental, na qual (prossegue Gadamer) “o que está em questão não é apenas evitar o máximo possível a linguagem conceitual legada, cujo suporte conceitual fixo foi mediado pela tradição. O que estava em questão era muito mais falar como se quiséssemos mostrar algo” (*Id.*, *ibid.*, p. 30). Esse mostrar, que vai nortear a própria cunhagem da palavra no pensamento de Heidegger, é por sua vez orientado (quer Heidegger tenha tido consciência disso ou não) pelas categorias estruturais e genéticas da *língua* em que se fala/escreve – não apenas no mero sentido do código linguístico, mas da conexão essencial que as estruturas e as mutações desse código mantêm com a *vida* de uma comunidade linguística, mediante o próprio ato de falar. *A linguagem do pensamento em Heidegger é o dialeto da filosofia europeia, conexo às estruturas das línguas europeias e, ao mesmo tempo (sem jamais se apartar disso), do modo de ser das comunidades humanas que formaram isso a que chamamos de “Ocidente”*. A lógica não desaparece “por encanto” do horizonte da filosofia, mas revela suas raízes no

⁷⁸Esse é o título do capítulo que Jürgen Habermas dedica a Heidegger em seu *O Discurso Filosófico da Modernidade* (ed. bras. São Paulo: Martins Fontes, 2002), cuja crítica principal a Heidegger pode-se resumir ao seguinte ponto: “A dimensão da inocultabilidade, que precede a verdade proposicional, passa do projeto consciencioso do indivíduo, que cuida de sua existência, para um destino do Ser, anônimo, que exige submissão, que é contingente e prejulga o curso da história concreta” (HABERMAS, 2002, p. 218). Essa passagem do “decisionismo” à “submissão” do indivíduo aos “poderes do Ser” seria marcada também pela erosão da razão filosófica no seu próprio exercício: “O acontecer do Ser pode apenas ser experimentado com devoção e exposto em narrativas, não podendo ser alcançado nem explicado com argumentos” (*Id.*, *ibid.*, p. 215). Embora não seja aqui o caso de decidir se essa crítica acerta ou não o seu alvo, parece-nos claro que o “irracionalismo” atribuído a Heidegger deriva de uma incompreensão do desenvolvimento que seu pensamento quer dar à lógica dos predicados e à ideia de verdade. Heidegger ainda é *devedor (sabidamente) de uma regência do sentido, desdobrada no seio da vida humana pelo trabalho mesmo da filosofia*. Essa ideia perpassa toda a investigação aqui apresentada.

vínculo indissociável entre categorias da língua e formas de vida: “A linguagem da filosofia” – complementa Gadamer – “e a sua conceptualidade pertencem por toda a parte à conexão vital da língua respectivamente falada. Assim, essa língua toma parte no papel que a linguagem em geral desempenha enquanto acesso ao mundo” (*Id., ibid.*, p. 41).

1.8 Excurso II: Metafísica do discurso: o enunciado e o nome

Uma tal exploração da conceitualidade filosófica herdada pela tradição pode ser iniciada pelas margens daquela delimitação aristotélica que atou a investigação sobre o ser enquanto ser à estrutura predicativa da proposição. Trata-se do já citado texto do capítulo IV do tratado *Da Interpretação*. Aristóteles insiste em mais de uma ocasião que o discurso em que é possível o ser verdadeiro ou falso é – como já o dissemos – aquele em que subsiste a atribuição de um predicado a um sujeito. Nessa passagem, no entanto, ele não se limita a afirmar isso, como coloca a precedência da proposição assim pensada como objetivo do texto, assinala os outros âmbitos em que se possa meditar sobre os demais modos de enunciação, além de revelar todo o âmbito do qual se destaca a compreensão da natureza da proposição:

Todos os discursos são significativos (*Esti de logos hapas men sêmantikos*), não como ferramenta (*órganon*), mas, como já tinha sido dito, por convenção (*kata synthêkên*); nem todo discurso é declaratório (*apophantikos*), mas apenas aquele em que subsiste o ser verdadeiro ou o ser falso. Com efeito, [o ser verdadeiro ou o ser falso] não subsiste em todos. Por exemplo, a prece é um discurso, mas não é nem verdadeira nem falsa. Deixemos os outros discursos, pois o exame deles é mais próprio da retórica e da poética. Porém, o declaratório é próprio deste estudo (*Da Int.* 4, 16b 34 – 17a 7)⁷⁹.

Quais são, portanto, as outras formas de discurso (*logos*) cujo exame não compete a esse estudo que posteriormente seria denominado de lógica, mas sim “à retórica e à poética”? Na *Retórica* (I, 2), considerando a técnica oratória como discurso com vistas à persuasão, a elocução fundamental é o entimema – isto é, uma forma de silogismo formulado apenas em razão de seu efeito retórico, no qual se elide uma premissa (por ser dada como consabida) ou mesmo se baseie em um *sinal natural* (*sêmeion*) como indicativo para uma indução: “O sinal de que ele está doente, é que tem febre”, ou “o sinal de que ela deu à luz, é que tem leite” são os exemplos clássicos, aduzidos por Aristóteles, que já mencionamos acima (§2). No entanto, o entimema, por ser uma modalidade do silogismo, segue preso à estrutura geral da predicação. O mesmo já não se pode dizer da *Poética*. Ali, Aristóteles destina todo um capítulo (XXI) para tratar da constituição do discurso poético segundo as suas formas de elocução (*lexis*). A elocução em geral, de que trata o capítulo XX, é composta pelos elementos

⁷⁹ ARISTÓTELES, 2013a, p. 7.

estruturais (fonéticos) da língua: letra, sílaba, conjunção, nome, verbo, artigo, flexão e discurso ou proposição (*logos*). Contudo, a elocução especificamente poética é centrada nas diversas modulações do *nome*: “Cada nome, depois, ou é corrente, ou estrangeiro, ou metáfora, ou ornato, ou inventado, ou alongado, abreviado ou alterado” (*Poética* XXI, 1457b 1-2)⁸⁰. Seguindo as determinações de Aristóteles, percebemos que ele aqui traça a forma básica daquilo que a gramática moderna chama de *figuras de linguagem*: cada nome é, segundo sua língua e seu uso, um termo nativo, estrangeiro ou inventado (neologismo). Se nativo, possui um uso corrente e, a partir desse, um uso por transposição de sentido (metáfora), por comparação (analogia), ou modificado em sua estrutura fonética (alongado ou abreviado). Em todo caso, a elocução poética tem seu centro na constituição de um discurso cuja figura central não é a predicação, a atribuição, mas a *nomeação* e seus diversos modos de modificação e transposição.

Nome (ónoma) é determinado, tanto na *Poética* (XX, 1457a 10-13) quanto no *Da Interpretação* (2, 15a 19-20), como “um som articulado e significativo (*phônê sêmantikê*), conforme convenção e sem tempo, e do qual nenhuma parte separada é significativa”⁸¹. O nome é uma locução (ele é *phônê*, voz) que significa (*sêmantikê*), isto é, que faz sinal (*sêmeion*), que assinala algo a alguém. Essa constituição, por si só, não distingue em nada um nome emitido pela voz humana de qualquer outra voz animal, uma vez que “mesmo os sons inarticulados (*agrammatoi psophoi* – lit.: “sons sem letras, iletrados”), como os das feras, revelam algum significado, ainda que nenhum deles seja um nome” (*Da Int.* 2, 28-29)⁸². A significação, no sentido do mero assinalar, parece ser algo comum à voz humana e às demais vozes animais; no entanto, cada voz é voz *por natureza* daquele que a emite, enquanto o nome que é na voz humana só adquire esse caráter por ser “conforme convenção” (*katà synthêkên*) – o que quer dizer, segundo o próprio Aristóteles, “que nada por natureza pertence aos nomes, mas vem a pertencer quando se torna símbolo (*hotan genetai symbolon*)” (*Id.*, *ibid.*). Aristóteles não diz propriamente nada sobre o que entende por “símbolo”, o que torna essa expressão crucial um campo aberto para interpretações. Falamos igualmente acima (também na §2), quando mencionamos essa passagem a propósito de uma metafísica do signo e do sinal, de uma interpretação que, ancorada, por um lado, na base material (“natural”) da noção de sinal/signo esboçada por Aristóteles na *Retórica* (como o indício de uma causa natural), e por outro, na terminologia básica da semiologia moderna, entende o símbolo de que trata

⁸⁰ ARISTÓTELES, 1973, p. 462.

⁸¹ ARISTÓTELES, 2013a, p. 3.

⁸² ARISTÓTELES, 2013a, p. 5.

Aristóteles como sinalização arbitrária, sem correlação natural com a sua referência, estabelecida por convenção social – assim o entende Pierre Aubenque, citado como figura mais exemplar dessa interpretação. Retomemos a citação mencionada anteriormente:

O símbolo não toma pura e simplesmente o lugar da coisa, ele não tem nenhuma semelhança com ela e, no entanto, é a ela que ele nos reenvia; é ela [a coisa] que ele [o símbolo] significa. Dizer que as palavras são símbolos dos “estados de alma” ou das coisas elas mesmas é, ao mesmo tempo, afirmar a realidade de uma ligação, mas também de uma distância (na qual o símbolo se distingue da relação de semelhança, *homoiótês*) (AUBENQUE, 1968, p. 108, trad. e colchetes nossos).

Semelhantes às coisas são, quando muito, os enunciados declaratórios (*logos apophantikos*), menos em virtude de serem compostos por palavras (nomes e verbos) do que pela operação que levam a cabo: uma composição (*synthesis*) realizada *en diánoian* – no pensamento, na discursividade que compõe e dispõe o ente apreendido, visto e compreendido. Na medida em que o *pathêma* é semelhante às *pragmata* que o engendram, e a composição/divisão do ente na proposição é a discursividade que o *nous* descobre nos entes (através de seus *pathêmata*), a semelhança da proposição às coisas seria intermediada somente pela alma (*psychê*), que lhe serve de duplo molde (recebe o modelo predicativo da articulação própria ao ente e o transmite às palavras empregadas no dizer). As palavras, os nomes, seriam, no entanto, apenas sinalizações contingentes e arbitrárias, estabelecidas por costume e revogáveis, e cuja participação em todo o processo que vai do sentir/perceber ao dizer não é senão acidental.

Se Aristóteles efetivamente compreende “símbolo” desta forma, não é errado dizer que ele já se encontrava em meio ao processo que Benveniste chamou, em 1969, de *autossemiotização da língua*, no qual “o falante se detém sobre a língua em vez de se deter sobre as coisas enunciadas; ele leva em consideração a língua e descobre o significante” (BENVENISTE, 2012, p. 155). Esse processo no qual o signo linguístico destaca-se da coisa enunciada e pode aparecer como unidade sintagmática separada (processo que torna possível, não apenas a tematização teórica da língua, como, em última instância, a teorização a respeito do próprio signo linguístico, a semiologia) é a consequência imediata do acontecimento da escrita (e, mais particularmente, da escrita alfabética), que é, nas palavras do linguista, “o elemento da autossemiotização da língua”.

Não teria sido possível – continua Benveniste – refletir acerca da análise da linguagem falada se não se dispusesse dessa “linguagem visível” que é a escrita. Só essa realização de uma forma secundária do discurso permitiu tomar consciência do discurso em seus elementos formais e analisar todos os seus aspectos. A escrita é, portanto, um revezamento (*relais*) da fala, é a própria fala fixada em um sistema secundário de signos. Mas ainda que secundário, esse sistema continua sendo o da própria fala, sempre apto a se tornar fala de novo (*Id., ibid.*, p. 179).

A relação entre filosofia e difusão da escrita encontra-se, há algum tempo, devidamente fundamentada – em especial na obra de Eric A. Havelock, que se dedicou durante décadas ao estudo e compreensão dos impactos da escrita alfabética nas instituições e na cultura dos povos gregos das eras arcaica e clássica (sécs. VIII a IV a.C.). Com efeito, Havelock afirma que “o alfabeto converteu a língua grega num artefato, deste modo separando-a do locutor e tornando-a uma ‘linguagem’, isto é, um objeto disponível para inspeção, reflexão, análise”, de tal modo que a própria língua grega passou a comportar um conjunto de estruturas usadas não apenas para descrever eventos, como também para descrever reflexivamente estados da própria língua, elementos sintáticos e gramaticais etc.; nesse contexto, “a filosofia, como uma disciplina intelectual, é uma invenção pós-alfabética: em suma, a conclusão de que muito da história da chamada filosofia grega dos primórdios não é uma história de sistemas de pensamento e sim de uma busca de uma linguagem fundamental em que algum sistema pudesse exprimir-se” (HAVELOCK, 1996, p. 16). Essa linguagem fundamental na qual pode inscrever-se um sistema de pensamento da realidade carece do sistema da escrita, da semiotização da língua de modo a dar relevo às palavras do idioma de modo a torná-las apreensíveis e pensáveis não apenas na sua elocução, mas também em separado como *corpo visível* da enunciação – como “símbolo”. Haveria um nível de realização material (um nível *ôntico*), no qual a filosofia, no sentido da metafísica (do pensamento do ser enquanto ser), é materialmente possibilitada, de um lado, pela ocorrência sintático-morfológica da unidade do significante “ser” (que observamos acima não ser senão *uma* característica de um tronco linguístico específico), e de outro, pelo processo de autossemiotização da língua na escrita. Como se a filosofia fosse um determinado *artifício* no interior desse artefato que é a língua semiotizada, escrita.

Totalmente outra é a leitura heideggeriana das passagens de Aristóteles que mencionamos acima. É certo que Heidegger não fala em termos de “semiotização” da língua, ou da relevância do artefato escrito. Mas o filósofo não ignora a importância, para a própria constituição da filosofia grega, da percepção da *língua como artefato*:

Para a consideração filosófica, o *lógos* mesmo é um ente e, segundo a orientação da antiga ontologia, dado de antemão (*Vorhandenes*). Dadas de antemão numa primeira aproximação, quer dizer, são previamente encontráveis (*vorfindlich*) como coisas as palavras e as combinações de palavras (*Wörterfolge*) em que ele se pronuncia. Essa primeira procura pela estrutura do *lógos* dado de antemão encontra o *dar-se de antemão em conjunto* (*Zusammenvorhandensein*) de várias palavras (HEIDEGGER, 1953, p. 159/ 2006, p. 221).

Esse trecho da §33 de *Ser e Tempo* não é fortuito, mas antes colocado à guisa de reforço de uma posição que Heidegger nunca cansou de frisar: a ontologia antiga (Platão e Aristóteles,

sobretudo) visou o dar-se em conjunto de palavras como coisas – por outros termos, viu a autossemiotização da língua e pensou a partir dela – deixando passar ao largo, no entanto, o fundamento intencional desse conjunto de palavras: que todo *logos* é *logos tinos* – todo dizer é dizer sobre... O caráter semiótico das palavras, que se dão em conjunto como corpo visível do fluxo audível e contínuo da fala, é um ente dentro do mundo, operado manualmente ou considerado antemanualmente, teoricamente – e como tal, tem seu modo de ser enraizado na abertura de sentido do mundo ele mesmo (intencionalmente direcionado à articulação desse sentido no tripé disposição, compreensão e fala), ou seja, tem fundamento na semântica absoluta dessa abertura. Não é por acaso, portanto, que Heidegger rechaça a leitura do termo “símbolo” em Aristóteles pelo viés semiológico. No curso de 1929-30 sobre *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica* (já mencionado acima), na longa passagem em que comenta os primeiros capítulos do *Da Interpretação* (§§ 72-73), o termo *sýmbolon* ganha outra interpretação – sobrepujado para o interior da esfera semântica da abertura de sentido propriamente mundana do ser-aí: “*Symbolê* significa colocar juntas uma coisa e uma outra, mantê-las juntas, isto é, reter uma junto da outra, conjugar e assimilar uma à outra. Com isto, *sýmbolon* significa tanto a junção, a costura, a articulação, onde uma coisa não é simplesmente apenas aproximada a outra, mas retida junto dela de tal modo que elas combinem uma com a outra” (*Id.*, 2010, p. 352). Heidegger descreve aqui, primeiramente, a etimologia do termo *sýmbolon*, proveniente de *sym-bainô* (lit.: eu lanço junto, conjugo): lançar e manter uma coisa junto à outra, não de maneira aleatória, mas duas metades, dois fragmentos de algo cuja parte fraturada reclama o seu avesso complementar – como na peça de cerâmica que se parte em duas e cujas metades ficam, cada qual, com um portador, de modo a propiciar uma recíproca identificação no futuro. O que é fundamentalmente *sýmbolon*, para Heidegger, é o próprio ser-aí, cuja existência é sempre partilhada e coligada no interior dessa partilha com o outro. O humano não é somente um “animal simbólico”, no sentido daquele que emprega sinais arbitrários para designar objetos, mas é também, enquanto ser-aí, *ele mesmo símbolo*, fragmento de uma existência partilhada e recolhida no manter-se junto às coisas, com os outros e em virtude de si mesmo⁸³. O nome é algo que vem a ser como símbolo, que tem o modo de ser de colocar lado a lado e referir a outro, somente no interior de

⁸³Uma nota para outra: em meio a uma leitura do *Teeteto*, de Platão, sobre os conceitos de *lógos* e *stoicheion* (“elemento”), Cláudio Oliveira lança a seguinte observação em uma nota de rodapé: “Em que medida os homens se entrelaçam como os elementos e os nomes [no *lógos*], talvez fique mais claro à medida que se esclarecer o que o homem é enquanto elemento e ‘metade’ (*symbolon*), e o que o *lógos* é enquanto *éros* (*symploké*). Isso certamente não é sem relações com o fato de o *Dasein* ser entendido, em *Ser e Tempo*, como ser-com (*mitsein*) – isso que Aristófanes chama, no *Banquete*, de *symbolon*, ao dizer que cada um de nós é um *symbolon* do homem (*Hékastos oûn hemôn estin anthrôpou symbolon*, 191d)” (OLIVEIRA, 2015, p. 26, n. 8, colchetes nossos).

um acordo (*synthêkên*): “As palavras surgem a partir daquele *acordo essencial* dos homens entre si, segundo o qual eles *são abertos em sua convivência para o ente que os circunda*” (*Id., ibid.*, p. 353). O acordo não seria uma simples convenção sobre a correção do emprego de sinais, mas a compreensibilidade mútua da abertura de sentido de um mundo comum (*Mitwelt*). Na interpretação heideggeriana, *o sentido, que é a partilha comum de um horizonte finito de possibilidades* (vale dizer, de significações), *é o acordo no qual o nome vige como nome*. Ou seja, o sentido é aquele dispositivo hermenêutico no qual já se abriu e se instalou uma compreensibilidade prévia de ser, que faz do nome uma emissão vocal *em um outro sentido* que a voz animal – que não é voz segundo um acordo, ou seja, segundo a regência prévia do sentido, mas meramente *phýsei*, “por natureza”. *O sentido é um corte, um crivo* atravessando a voz humana, numa suspensão (numa *Aufhebung*) do que nela há de voz “animal” – como são o chilro, o latido, o rugir, que podem até mesmo significar algo, no sentido literal de “assinalar”, “fazer sinal para...”, mas estranhamente esse mesmo “algo” para o qual pode apontar a sua voz não se encontra, para o animal, *aberto e compartilhado enquanto algo*. Na mesma preleção, a estranheza da possibilidade de uma significação parcial e incompleta para si mesma é desenvolvida na elaboração (de resto, inconclusa) da tese da *pobreza de mundo* do animal: “Quando dizemos que o lagarto está sobre a rocha, precisamos riscar a palavra ‘rocha’ para indicar que isto sobre o que ele se encontra lhe é dado em verdade *de algum modo*, mas, não obstante, não é conhecido por ele *enquanto rocha*. Este riscar não diz apenas: tomar algo diverso e como algo diverso. Ao contrário, ele diz: acima de tudo inacessível *enquanto ente*” (*Id., ibid.*, p. 229). Seria possível arriscar a concatenação e dizer que o animal é “pobre de mundo” porque é pobre de significação; e é pobre de significação porque é tão somente uma voz, uma voz “sem letras”, a voz ela mesma⁸⁴.

De volta a Aristóteles, e concomitantemente a essa disputa pelo lugar do *symbolon* na *gênesis*, na geração do nome, o texto de *Da Interpretação* fornece outra indicação importante. Imediatamente antes da definição de nome (2, 16a 19-26), Aristóteles relaciona os termos da língua (nomes e verbos), tomados isoladamente, à realidade das coisas “sem composição nem separação”, isto é, àquilo que é simples, “sem mais” (*haplôs*):

Há, por conseguinte, na alma, tanto o pensamento sem o ser falso ou o ser verdadeiro, quanto o pensamento em que é necessário que subsista um ou outro desses, **e da mesma maneira em relação aos sons pronunciados** (*houtô kai en tê phonê*). O falso e o verdadeiro existem na composição e na separação (*synthesin kai diairesin*). **Os nomes e os verbos, por eles mesmos, parecem o pensamento sem composição ou separação** (*Ta men oun onomata auta kai ta rhêmata eoike tô aneu*

⁸⁴ Cf. abaixo: tópico 3.3.4, p. 237 ss.

syntheseôs kai diaireseôs noêmati), como homem ou branco, quando não se anexa alguma coisa a eles (*Da Int.* 1, 16a 9-15)⁸⁵.

Pesa aqui um argumento atribuído a Antístenes, segundo o qual apenas as substâncias compostas – isto é, aqueles entes que são um composto de matéria e forma, e cuja forma não possui existência separada – são passíveis de uma definição, de um *logos* enquanto enunciado proposicional. Essa correlação estrita entre enunciado e substância composta se deveria à própria estrutura atributiva do enunciado, na medida em que – Aristóteles o explica na *Metafísica* (VIII, 3, 1043b 31) – “formular a definição (*logos*) de uma coisa significa reportá-la a uma outra”⁸⁶, na qual uma parte da definição (predicados) diz respeito à matéria, enquanto outra (sujeito) diz respeito à forma. Há, no entanto, um conjunto de realidades simples (*hapla*), que são não-compostas (*asyntheta*) e indivisíveis (*adiaireta*) – para esses não haveria definição na forma de um *logos*, de um enunciado, mas somente o ato de nomeação, o ser chamado por um nome. As realidades simples são, no contexto da *Metafísica* (IX, 10, 1051b 19 ss.), a forma (*eidos*) e a quididade (*to ti ên einai*), para as quais, na medida em que possam ser tomadas em separado (fora de sua “encarnação” na matéria), não possuem nem geração, nem corrupção. Desses seres não há definição em forma de enunciado, portanto não há a possibilidade do falso e do verdadeiro – no sentido da correlação entre atributo (predicado) e sujeito: “Para tudo o que é precisamente uma essência e que existe em ato, não pode haver erro; há somente, ou não há, conhecimento desses seres” (*Metafísica* IX, 10, 1051b 30-31)⁸⁷. Das coisas que são sem composição ou separação, a sua verdade parece resumir-se ao conhecimento ou à ignorância quanto à sua existência, o que pode ser atestado na linguagem por uma simples enunciação (*phásis*) que não precisa atribuir, como no enunciado (*logos*), um predicado a um sujeito: “Eis aqui o que são o verdadeiro e o falso [dos seres indivisíveis]: o verdadeiro é apreender e enunciar o que se apreende – afirmação (*kataphasis*) e enunciação (*phasis*) não são idênticas –; [o falso é] ignorar, é não apreender” (*Metafísica* IX, 10, 1051b 24-25)⁸⁸. Já no contexto do *De Anima* (II, 6 e III, 6), indivisíveis parecem ser as realidades apreensíveis por um e somente um dos cinco sentidos – aquilo a que Aristóteles designa os “sensíveis próprios” (*ídiôn aisthêtôn*): “Chamo ‘próprio de cada sentido’ ao que não pode ser percebido por outro sentido e a respeito do qual é

⁸⁵ ARISTÓTELES, 2013a, p. 3, negrito nosso.

⁸⁶ ARISTÓTELES, 1991, p. 466, trad. nossa.

⁸⁷ ARISTÓTELES, 1991, p. 525, trad. nossa.

⁸⁸ ARISTÓTELES, 1991, p. 524, trad. e colchetes nossos.

impossível errar, como: a visão da cor, a audição do som e o gosto do sabor” (*De An.* II, 6, 418a 11-12)⁸⁹. E de igual modo como as formas e a quiddidade dos entes, cada sensível próprio só é passível de enunciação, isto é, só é atestado na linguagem mediante um nome, e não por uma proposição que lhe atribua ou retire determinado predicado:

Ora, a afirmação diz algo sobre alguma coisa (*he men phasis ti kata tinous*), como a negação, e toda ela é verdadeira ou falsa. Nem todo entendimento (*nous*), porém, o é: o entendimento do que uma coisa é, de acordo com o que é ser, esse é verdadeiro, mas não diz algo sobre alguma coisa; e, do mesmo modo que o ver o sensível próprio é verdadeiro (já se a coisa branca é ou não um homem, isso não é sempre verdadeiro), assim acontece a todas as coisas sem matéria (*De An.* III, 6, 430b 27-30)⁹⁰.

Parece haver, portanto, um nível de simplicidade tal na manifestação mesma dos entes, seja na sua entidade notada pelo *nous*, seja na idiotia de cada sensível em relação ao seu sentido próprio, que não cabe a eles senão o próprio nome. Certamente que toda essa estruturação dos indivisíveis não funciona, em Aristóteles, como um impeditivo ou um simples contrário da definição proposicional, do *logos*. Ao contrário, a simplicidade dos indivisíveis aparece mesmo como a condição de possibilidade do *logos* no sentido do enunciado. No plano da sensibilidade, por exemplo, além dos sensíveis próprios, Aristóteles distingue os sensíveis comuns (movimento, repouso, número, figura e grandeza), percebidos sempre por uma atividade conjunta de dois ou mais sentidos a qual o filósofo chama de “sentido comum”. E há também, por fim, aquelas coisas que são sentidas “por acidente” (*kata symbebekos*), isto é, coisas das quais um sentido percebe o sensível próprio de outro sentido – por exemplo: “percebemos, no que se refere ao filho de Cléon, não que ele é o filho de Cléon, mas que é branco. Acontece, com efeito, ao branco ser filho de Cléon” (*De An.* III, 1, 425a 25)⁹¹; ou

⁸⁹ ARISTÓTELES, 2013b, p. 59. A leitura dessas passagens citadas, tanto da *Metafísica* quanto do *De Anima*, é o que parece abrir, para Heidegger, uma importante via de acesso à noção de verdade como desvelamento do ente, cuja abertura e manifestação iniciais são condições de possibilidade para o enunciado e sua possível “verificação” a um estado de coisas dado. Ao delimitar um conceito prévio de *lógos* no início de *Ser e Tempo* (§7 B), Heidegger já remete a verdade do enunciado a uma base fenomenológica: o desvelamento do ente e seu correlato no humano, a percepção (*Vernehmen*). “Em sentido grego” – escreve Heidegger – “o que é ‘verdadeiro’, de modo ainda mais originário do que o *lógos* acima mencionado, é a *aísthesis*, a simples percepção sensível (*schlichte, sinnliche Vernehmen*) de algo. **Como uma *aísthesis* sempre visa aos seus ídia, ou seja, ao ente que só se torna genuinamente acessível através da percepção e para ela (por exemplo, a visão das cores), a percepção é sempre verdadeira.** Isto significa: a visão sempre descobre cores, a audição sempre descobre sons. No seu sentido mais puro e originário, ‘verdadeiro’ – isto é, apenas ser descoberto, sem nunca poder encobrir – é o puro *noein*, a mera percepção observadora (*das schlicht hinsehende Vernehmen*) das determinações mais simples do ser dos entes como tais” (HEIDEGGER, 1953, p. 33/ 2006, p. 73, negrito nosso). Cf. também a crítica que Barbara Cassin faz a essa passagem em *Aristóteles e o lógos*, lembrando que a *aísthesis* é domínio comum de todos os animais, e não se confunde com o *nous*, que é uma forma de apreensão característica daquele ser vivo que, justamente, detém o *lógos* (CASSIN, 1999, p. 206-212).

⁹⁰ ARISTÓTELES, 2013b, p. 103-104.

⁹¹ ARISTÓTELES, 2013b, p. 85.

ainda: “a sensação de que a bílis é amarga e amarela: não respeita, pois, a outro sentido, dizer que ambos são uma única coisa” (*De An.* III, 1, 425b 3)⁹², mas a visão percebe (e enuncia) “amarelo”, mas por acidente e em conjunto com o paladar, percebe “amargo”. Há uma lógica interna da sensação que, operando por níveis de complexidade cada vez maiores, vai da percepção do simples na idiotia dos próprios – e da sua pura enunciação, do seu puro nome – à predicação, ao *logos*: “o branco é filho de Cléon”, “o amarelo e amargo é bile”. Barbara Cassin expôs toda a complexidade dessa operação na última parte de seu *Aristóteles e o logos*, em que se dedica a uma investigação da noção de *logos* no *De Anima*. A lógica da sensação opera uma primeira saída, por ampliação de seu mecanismo perceptor, da idiotia dos próprios, dos indivisíveis sensíveis, em que cada sensível pode ser remetido a um outro, por um acidente da sensação. A lógica dos predicados, no entanto, acaba por inverter os termos postos pela lógica da sensação na construção do enunciado: o acidente predicado de um sujeito sensível próprio (é *ao branco* que acontece, por acidente, ser filho de Cléon) é posto como substrato (*hypokeimenon*) de um predicado que lhe é atribuído por acidente (“o filho de Cléon é branco”). A lógica é, do ponto de vista da sensação, o mundo às avessas – ou, como conclui Cassin, Aristóteles pode ser chamado duas vezes de sofista. A primeira por, posicionando-se contra Platão, afirmar que “o mundo no qual estamos imersos é de uma vez por todas o mundo estético”, isto é, que de algum modo, os princípios estão na sensação; e uma segunda vez, pela inversão a qual se submete a realidade das sensações, sendo a primeira na ordem estruturada (“ôntica”), mas derivada na ordem estruturante (“ontológica”), na qual “é o *logos* como tal, e não a *aísthesis* que performa o mundo”:

Pois o que percebemos, *ta aisthêta*, o “mundo sensível”, é, na realidade, o mundo dos sujeitos lógicos: é o vinho, cruzando o sensível accidental e o sensível comum, e não o doce, o sensível próprio, que bebemos. Não bebemos jamais aquilo que de falamos. Como toda logologia, o mundo sensível de Aristóteles não é estético, mas lógico. Fenômeno/lógico, ou mesmo logicofenomenal (CASSIN, 1999, p. 222)⁹³.

A teoria dos nomes de Antístenes, da qual parte Aristóteles para reorganizar a realidade e tornar possível a lógica da predicação (em que se estrutura toda uma ontologia da substância), tem, porém, um ponto fraco – ou, talvez, uma dificuldade inerente à forma mesma do nome. Essa dificuldade já fora posta em relevo antes mesmo de Aristóteles: ela é assunto do trecho final do *Teeteto*, de Platão, no momento em que Sócrates e Teeteto ensaiam uma última tentativa na definição do conhecimento, da *episteme* (201c ss). Nesse trecho,

⁹² ARISTÓTELES, 2013b, p. 85-86.

⁹³ Trad. de Luiz Paulo Rouanet, ligeiramente modificada.

Teeteto propõe a Sócrates que se possa definir o conhecimento como *alethês doxa metà logou* – opinião verdadeira suplementada por uma definição, por um *logos*. “As coisas que não encontram explicações (*logoi*)”, diz Teeteto, “não podem ser conhecidas – era como ele se expressava – sendo, ao revés disso, objeto do conhecimento todas as que podem ser explicadas [isto é, as que têm *logos* – *ha d’echei*]”. Sócrates parece compreender essa definição como um sonho (*onar*), mas decide trocar “um sonho por outro” para tentar aclarar os fundamentos dessa definição de conhecimento oferecida por Teeteto; o sonho relatado por Sócrates, no entanto, corresponde diretamente à teoria da nomeação de Antístenes:

Eu também, parece-me ter ouvido de certa pessoa que os denominados elementos primitivos (*prôta stoicheia*) de que somos compostos (*synkeimetha*), como tudo o mais, não admitem explicação (*logon ouk echi*). A cada um só poderás dar nome (*onomasai*), sem nada mais acrescentar, nem que é nem que não é, pois isso já implicaria atribuir-lhe existência ou não-existência, o que não seria lícito, se quiseses falar dele, apenas dele. Como também não devemos determiná-los com expressões como: mesmo, aquilo, cada um, ou: só, isto e muitas outras do mesmo tipo. (...) A verdade, em suma, é que nenhum desses elementos admite explicação; só podem ser nomeados; é só o que tem: nome. Diferentemente se passa com os compostos desses elementos: por serem complexos, são expressos por uma combinação de nomes, pois a essência da definição (*logos*) consiste numa combinação de nomes (*Teeteto*, 201e – 202b)⁹⁴.

No entanto, logo em seguida Sócrates deixa escapar o que faz com que essa tese permaneça um simples sonho, com aparência de justeza: aquela percepção fundamental da filosofia grega da palavra como *artefato*, sua existência separada para além do ato de enunciação e de seu referimento, descoberta por meio de sua realização escrita. A descoberta semiológica da palavra escrita revela a Sócrates que o nome é ele mesmo um *logos*, uma certa composição (*syllabe*) de letras: “A esse modo”, prossegue Sócrates, “as letras são inexplicáveis e desconhecidas, porém percebidas pelos sentidos, ao passo que as sílabas são conhecíveis, explicáveis e podem ser objeto da opinião verdadeira” (*Teeteto*, 202b)⁹⁵. É imediatamente visível na palavra escrita que ela é um determinado composto, cujos elementos (*stoicheia*) são as letras, e as primeiras composições as sílabas. Uma teoria como a de Antístenes, que faz corresponder os nomes aos seres não-compostos (o ente na sua pura irrupção/percepção: o indivisível porque elemento de toda composição) e o enunciado à articulação dos seres aos seus atributos, possui a marca de uma língua predominantemente *oral*, que ainda não atentou, mediante a transposição da fala à escrita, que a palavra, pelo menos ao nível semiótico, já é composição de elementos, já é *logos*. A tese de Antístenes se afigura um “sonho” talvez porque, como em muitos sonhos, anda em círculos e propõe aquilo que já está pressuposto: o

⁹⁴ PLATÃO, 1988, p. 85.

⁹⁵ PLATÃO, 1988, p. 85-86.

nome é, ao mesmo tempo, elemento de um *logos*, e um *logos* composto de seus elementos próprios – as letras. Resultaria disso uma contradição inescapável: se só pode haver conhecimento (*episteme*) daquilo que tem definição (*logos*), portanto, daquilo que é composto – enquanto permanecem os elementos fora do conhecimento, na medida em que deles só teríamos os seus nomes – os nomes e as sílabas, por serem compostos de letras, comportariam definição e seriam cognoscíveis, ao passo que as letras (elementos das sílabas) seriam incognoscíveis; é evidente, no entanto (como Sócrates lembra a Teeteto), que ao aprender a ler, “em nada mais te aplicavas senão só em procurar distinguir as letras pela vista e pelo ouvido, cada uma em si mesma, para não te atrapalhares com a sua posição, quando tivessem de ser escritas ou enunciadas” (*Teeteto*, 206a)⁹⁶. Ou seja, os elementos, no caso do nome, precisam ser cognoscíveis de algum modo para que nós cheguemos à palavra. Essa aporia parece indicar que não há outro dizer, para o humano, que não seja já *legos*, no sentido mais radical de referimento, remissão do mesmo ao outro, articulação e composição atributiva que posiciona o ente num modo de ser revelado também na perspectiva dessa composição. O paradigma da humanidade “lógica” do humano, isto é, regida pela composição lógica da presença dos entes, tem sua figura arquetípica em Midas, o mitológico rei helênico que, por transformar em ouro tudo que tocava, igualmente perdia tudo aquilo que alcançava. Como escreve Cláudio Oliveira, em recordação às aulas de Emmanuel Carneiro Leão:

Ser homem é ser essa perda, é ser a impossibilidade de falar do que se fala sem deixá-lo não dito: é ser a impossibilidade de tocar o que se toca sem transformá-lo em outra coisa: é ser o Midas do mesmo, é ser o Midas do elemento: o ouro é o outro, o ouro é o *lógos*, em que tudo se transforma. Dizer o [nome do] elemento é já compô-lo, o que significa: é já perdê-lo como elemento. E nunca se cessa de perdê-lo (OLIVEIRA, 2015, p. 30).

João Cabral de Melo Neto lembra, no poema nº VII da *Psicologia da composição*, que “É mineral, por fim,/ qualquer livro:/ que é mineral a palavra/ escrita, a fria natureza// da palavra escrita” (MELO NETO, 1975, p. 331). A escrita que descobre o signo linguístico em sua frieza semiótica de traço, relevo, código, sistema vazio de conteúdo semântico intrínseco e cujo valor está apenas na sua diferenciação interna em relação a outro elemento do sistema – essa escrita revela *que o nome é palavra*, que o ser da coisa não está necessariamente atado à sua enunciação, e que tudo aquilo que a palavra toca, já não é mais o mesmo, mas outra coisa: “São minerais/ as flores e as plantas,/ as frutas, os bichos/ quando em estado de palavra” (*Id.*, *ibid.*). A aporia do nome é a descoberta da palavra, ou melhor, do caráter semiótico da palavra.

⁹⁶ PLATÃO, 1988, p. 92.

Não nos parece que a dificuldade dessa aporia tenha escapado a Aristóteles. Ao contrário, o filósofo lhe propõe uma saída desconcertantemente simples, apelando ao domínio da semântica. Recordemos a passagem da determinação do nome no *Da Interpretação*, citada agora na íntegra (2, 16a 19- 26):

O nome é um som articulado e significativo, conforme convenção e sem o tempo, e **do qual nenhuma parte separada é significativa** (*hês mêden meros esti sêmantikon kechôrismenon*). Por exemplo, em Calipo (*Kallipos* – nome próprio), o *hippos* (“cavalo”) por si mesmo nada significa, como significa na expressão *kalos hippos* (“belo cavalo”). Todavia, o que ocorre com os nomes simples (*haplois onomasin*) não ocorre com os nomes complexos (*peplegmenois*). Naqueles, com efeito, de nenhum modo a parte é significativa. Nos últimos, ela quer dizer alguma coisa, mas, separada, nada significa, como a palavra *keles* (“barco”) na palavra *epaktrokeles* (“navio pirata”)⁹⁷.

Se os nomes, enquanto meras palavras, são decomponíveis do ponto de vista semiótico, *eles não o são do ponto de vista semântico*. Aristóteles percebe que os nomes são, do ponto de vista de sua significação, simples (*haplois*, como os seres indivisíveis) ou agregados de termos simples (*peplegmenois*), e que em nenhum dos dois casos as partes do nome (destacáveis semioticamente) são significativas fora do nome. Observe-se que o modelo de nome simples que Aristóteles utiliza é um *nome próprio*, um chamamento: quando o nome Calipo chama à presença aquele que por esse nome atende, não há nenhum “belo cavalo” que é significado com esse termo. Do mesmo modo, porém com uma nuance importante, no nome *epaktrokeles*, que se refere a uma embarcação leve tradicionalmente usada por piratas, a parte *keles*, “barco”, significa algo, mas somente enquanto parte do nome, enquanto se diz com o nome, *no* nome. Aristóteles procura resolver a aporia do nome apelando a uma evidência para a qual a filosofia talvez não tenha jamais cessado de apontar: que a palavra não é uma coisa, mas um estranho ponto de cruzamento entre o signo e o nome, entre ordem semiótica e ordem semântica – ou, como observou certa vez Paul Ricoeur, entre a estrutura (da língua) e o acontecimento (da linguagem). Com efeito, Ricoeur escreve, já em 1969⁹⁸: “As palavras são signos em posição de fala (*Les mots, ce sont les signes en position de parole*). As palavras são o ponto de articulação do semiológico e do semântico, em cada acontecimento de fala (*événement de parole*)” (RICOEUR, 1969, p. 93).

⁹⁷ ARISTÓTELES, 2013a, p. 3, negrito nosso. Trad. de José Veríssimo Teixeira da Mata, ligeiramente modificada.

⁹⁸ No ensaio “A Estrutura, a Palavra, o Acontecimento” (*La Structure, le Mot, l'Événement*), publicado pela primeira vez no livro *O Conflito das Interpretações (Le Conflit des Interprétations)* – Paris: Éditions du Seuil, 1969 (cf.: Referências).

Uma filosofia cuja linguagem fosse, a partir das indicações que fornece Aristóteles, aquela que transbordasse a forma judicativa em direção a um outro dizer, seria efetivamente uma *filosofia dos nomes*, cujo dizer sai à cata, na estrutura mesma do enunciado e nos seus vínculos ontológicos com o real, daquilo que, em suas bases, é *nomeado* – e há de entender esse ato de nomear não como apenas *dizer*, no sentido de falar, de pronunciar os nomes, remeter um sujeito a um predicado, referir, indicar... O instante absolutamente semântico, significativo, no qual é preciso *dar um nome a alguma coisa* – pura e simplesmente *chamar* a coisa pelo seu nome, fazer coincidir presença e chamamento. Não se trata, necessariamente, no entendimento dessa filosofia, de criar vocábulos, fazer neologismos. Antes, como Aristóteles o faz na *Poética*, trata-se de absorver os termos no campo de deslocamento semântico que a língua lhes possibilita e lidar com esse deslocamento como propriamente um *fazer*, uma *poiêsis* em sentido forte. A filosofia dos nomes recolhe, do escândalo semiótico da língua escrita, avulsa, independente e arbitrária, o *nome autêntico* de que fala Ortega y Gasset:

Somente quando alguém tem à vista a “nova coisa” e escolhe um vocábulo para nomeá-la, está em condições de entendê-lo. Assistimos, portanto, a uma função da linguagem que é o contrário da língua ou falar da gente ou dizer o consabido. Agora, é preciso que o que vê *pela primeira vez* a coisa se entenda ele mesmo ao chamá-la. Para isso buscará na língua, naquele vulgar e cotidiano dizer, um vocábulo cuja significação tenha *analogia* – já que não pode ser mais – com a “nova coisa”. Mas a analogia é uma transposição de sentido, é um emprego *metafórico* da palavra, portanto, poético (GASSET, 1963, p. 208).

As palavras da língua já sempre nos são dadas – são algo que se herda e se assume como tal. A filosofia se cumpre num modo determinado de apropriação dessa estrutura transmissível, apropriável de modos diferentes a cada transmissão pelo campo de deslocamento semântico que se abre em torno da palavra através do tempo (da *diacronia*), e que os falantes assumem para nomear e construir suas asserções. Quando subjuga a língua pela linguagem, o enunciado pelo nome, a semiótica pela semântica, a filosofia o faz por *uma ordem do sentido* – ou, dito de outra forma, pela imposição de um fazer, de uma *poiêsis* pressuposta como mais fundamental ao dizer, porque ligada à constituição da pura presença do ente, ou àquele acesso à presença do ente *enquanto ente* que garantiria, por outro lado, a humanidade do humano como tal.

2 LOGOS – MYTHOS – POIËSIS: Os muitos nomes do inominável

2.1 Excurso III: A arte sem nome

Heidegger insiste na retrocessão do lógico ao ontológico, de uma maneira decisiva, nos parágrafos finais da preleção sobre *Lógica* do semestre de verão de 1934, retomando quase os mesmos termos que empregara em momentos anteriores: o questionamento da lógica leva à pergunta pela essência da linguagem, pelas relações entre linguagem e mundo, linguagem e a humanidade do humano, uma vez que o pano de fundo do estabelecimento da lógica foi uma decisão de sentido da ontologia grega sobre o ser dos entes e sobre como eles vêm ao encontro articulados na estrutura que é revelada na predicação. O que está em jogo na lógica não é nada de “lógico” (no sentido de uma doutrina da predicação, da validade, das inferências válidas), mas de ontológico: “A lógica não é nem pode ser uma questão de lógica. Seu questionar ocorre como o cuidado do saber acerca do ser dos entes, qual ser acede ao poder (*Macht*) enquanto ocorre o predomínio do mundo na linguagem” (HEIDEGGER, 1998, p. 170/ 2008b, p. 200, trad. nossa⁹⁹). A expressão “predomínio do mundo na linguagem” (*das Walten der Welt... in der Sprache*) parece indicar dois fenômenos que, embora próximos quanto ao seu nascedouro, não são idênticos e guardam diferenças importantes: de um lado, a linguagem judicativa, estruturante da lógica de predicados, que funcionava como propedêutica filosófica e parâmetro da linguagem da filosofia; de outro, a própria linguagem natural, como instrumento pragmático de enunciação e comunicação – que se compõe de enunciados, mas também de perguntas, interjeições, admoestações, pedidos e preces, etc. Ambos aparentam ser, para Heidegger, as duas faces de um mesmo fenômeno de declínio e modulação mundanas (o falatório – *das Gerede*) de uma abertura de sentido mais radical, no interior da qual é erigido o sentido da presença dos entes com os quais nos deparamos – e, de roldão, o nosso próprio ser. Encontrar a linguagem *dessa* abertura é o alvo da investigação sobre a essência da linguagem – e aqui Heidegger dá um passo decisivo no seu caminho de pensamento:

A essência da linguagem não se manifesta aí onde ela é abusada (*vernutzt*) e aplainada (*verflacht*), torcida (*verdreht*) e coagida (*verzwungen*) a ser um meio de transporte (*Verkehrsmittel*), rebaixada à mera expressão de uma assim chamada interioridade. A essência (*Wesen*) da linguagem vigora (*west*) exatamente aí onde ela ocorre enquanto **poder configurador de mundo** (*weltbildende Macht*), isto é, aí onde ela prévia e primeiramente prefigura (*vorbildet*) o ser dos entes e os trazem a uma conjunção (*Gefüge*). **A linguagem originária é a linguagem da poesia** (*Der*

⁹⁹ A partir da versão francesa de Frédéric Bernard (Paris: Gallimard, 2008), cotejada com o original (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998) e ligeiramente modificada.

ursprüngliche Sprache ist die Sprache der Dichtung) (Id., *ibid.*, p. 170/ *ibid.*, p. 201, trad. e negrito nossos).

Essa consideração encerra a preleção sobre lógica. No semestre seguinte, durante o inverno de 1934/35, Heidegger ministra seu primeiro curso sobre a poesia de Hölderlin – do qual trataremos adiante. E, no entanto, a consideração do poema que é levada a cabo por Heidegger a partir desse momento de seu pensamento se despe conscientemente da pretensão de ser uma teoria literária. É, na verdade, posição muito reconhecida entre os comentadores do filósofo que, a despeito do lugar canônico da poesia como gênero literário, Heidegger trabalha com uma posição-limite de poesia, que ao mesmo tempo é e não é o poema, enquanto forma literária ou composição escrita – nas palavras de Benedito Nunes: “(...) a poesia, para Heidegger, excede o domínio da literatura. Poesia é *poiésis*, e a Filosofia, da qual dirá Heidegger que está mais próxima da poesia do que da ciência (...), é um modo privilegiado da linguagem que participa da *poiésis*” (NUNES, 2008, p. 199). Já apontamos, em outro momento, que parece haver na noção de “literatura”, para Heidegger, algo como uma *visão prévia* (para nos valermos do vocabulário de *Ser e Tempo*) que direciona o olhar e recorta o âmbito de interpretação de um texto escrito (aqui, especificamente o texto em versos) como *algo à mão dentro do mundo*, com o qual se lida em um trato manual enquanto instrumento de leitura e estudo, isto é, como “utensílio” de erudição, de ampliação de determinado patrimônio “cultural”, etc.¹⁰⁰ Heidegger parece proceder a busca por uma leitura do poema que, se não elide a materialidade da palavra escrita em versos (posto que impossível), ao menos suprime a nossa tendência em lidar com o poema como um artefato entre outros, para buscar uma determinada escuta que recolha, naquilo que o poema diz, uma força de instauração da própria presença daquilo que é dito. Nas últimas palavras da preleção de 1934, Heidegger afirma que não é poeta simplesmente aquele que “faz versos sobre atualidades, sobre o hoje corrente” (*über das jeweilige Heute, Verse macht*), nem é a poesia um simples lenitivo para emoções juvenis, ou algo para excitar o juízo de gosto dos estetas. “Poesia verdadeira é a linguagem deste ser que desde há muito tempo nos é renunciado (*vorausgesprochenen*) e nós nunca alcançamos” (HEIDEGGER, 1998, p. 170/ 2008b, p. 201). A linguagem desse ser que nos é renunciado, isto é, dito antecipadamente, e que, todavia, ainda não nos pomos a alcançar, é o próprio *poder conformador de mundo* ao qual Heidegger alude algumas linhas acima, e que Benedito Nunes, precisamente, remete ao termo grego que é étimo da nossa palavra “poesia”: *poiésis*.

¹⁰⁰Cf.: RESENDE, Carlos Arthur. *A Caminho do Silêncio: Linguagem e poesia no pensamento de Heidegger*. 2015. 104f. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói, 2015. – Capítulo II, introdução, p. 49-53.

A pro-dução (no sentido lato do *pro-ducere*, do levar adiante a um mostrar), nós o assinalamos acima (§4), é o traço distintivo do ser dos entes tais como foram persistentemente apreendidos na história canônica da filosofia enquanto ontologia. Se ser, para um ente, é ser produzido, conduzido ao seu ser por meio de um fazer, dizíamos, a ontologia que descobre o fazer como traço do ser opera segundo um paradigma *demiúrgico*. O que permaneceu impensado acima foi a duplicidade de sentido, já pronunciada pelos os gregos, do termo *poiêsis*: produção no sentido amplo do fazer(-ser), do dar a presença de algo; e poesia no sentido estrito do poema, da peça de escritura em versos. Françoise Dastur comentou certa vez essa duplicidade: “Podemos ver aí o sinal de uma preeminência da arte da palavra sobre todas as demais artes da Grécia, pois é esta arte, e nenhuma outra, que leva o nome de ‘criação’: fazer algo existir, pelo único poder das palavras, decerto constitui, para os gregos, o modelo eminente de toda ‘produção’ como tal” (DASTUR, 2006, p. 16). A palavra que os gregos reservaram para aquela forma de arte da palavra – a arte que performa a própria língua através de formas, ritmos, imagens sonoras e personagens – não é um nome específico, mas, como observa Dastur, o nome de toda “produção” enquanto tal. Pode-se dizer, estendendo essa observação, que “poesia”, na sua ineludível ambivalência de termo para arte da palavra e para o fazer enquanto tal, é *o nome de uma arte sem nome*¹⁰¹, de uma arte que não tem nome próprio (como as tem a música, a pintura, a arquitetura) mas, antes, toma-o do próprio fazer, do próprio produzir. Permanece a questão de saber qual o passo que, efetivamente, autoriza a abertura dessa duplicidade semântica na qual pendula o termo *poiêsis* – o que significa indagar à afirmação de Dastur: por que, para os gregos, “fazer algo existir pelo único poder das palavras” constituiu “o modelo eminente de toda ‘produção’ como tal”? Que poder ontológico se encontra na palavra – e mais especificamente, na forma poética das palavras?

A obra poética de Carlos Drummond de Andrade é reconhecida, entre outras coisas, pela recorrente aparição, em seus livros, de metapoemas – isto é, de poemas sobre o poema, sobre a experiência do poeta com as palavras e o processo de escrita etc. – o que, de resto, parece ser um fenômeno característico da poesia contemporânea. Representativo, nesse sentido, é “Procura da Poesia”, segundo poema do livro *A Rosa do Povo*, publicado em 1945. Já o primeiro verso fornece um norte que guia algo como um aprendizado da escritura do

¹⁰¹ Chamamos aqui poesia de “arte sem nome” num sentido bem diverso, portanto, daquele em que Friedrich Schlegel (1772-1829) fixou a arte (a poesia? A literatura?) que provém do ânimo (*Gemüt*) quando este se unifica com a filosofia e a “experiência moral” (*sittlicher Erfahrung*), tal como no fragmento 339 publicado na revista *Athenäum*: “Ânimo é a poesia da razão sublime e, pela unificação com filosofia e experiência moral, dele surge a arte sem nome (*namenlose Kunst*) que capta a vida confusa, fugaz, e a forma para a unidade eterna” (SCHLEGEL, 1997, p. 112)*.

* Trad. de Márcio Suzuki, ligeiramente modificada.

poema: “Não faças versos sobre acontecimentos”. O sentido dessa instrução é desdobrado ao longo das estrofes seguintes, que constituem a primeira parte do poema, elencando um rol de motivos que só aparentemente “inspiram” o ato de escrever versos, mas que não se apresentam como condição suficiente do poema:

(...)
 As afinidades, os aniversários, os incidentes pessoais não contam.
 Não faças poesia com o corpo,
 esse excelente, completo e confortável corpo, tão infenso à efusão lírica.

Tua gota de bile, tua careta de gozo ou de dor no escuro
 são indiferentes.
 Nem me reveles teus sentimentos,
 que se prevalecem do equívoco e tentam a longa viagem.
 O que pensas e sentes, isso ainda não é poesia.

Não cantes tua cidade, deixa-a em paz.
 O canto não é o movimento das máquinas nem o segredo das casas.
 Não é música ouvida de passagem; rumor do mar nas ruas junto à linha de espuma.
 O canto não é a natureza
 nem os homens em sociedade.
 Para ele, chuva e noite, fadiga e esperança nada significam.
 A poesia (não tires poesias das coisas)
 elide sujeito e objeto.

Não dramatizes, não invoques,
 não indagues. Não percas tempo em mentir.
 Não te aborreças.
 Teu iate de marfim, teu sapato de diamante,
 vossas mazurcas e abusões, vossos esqueletos de família
 desaparecem na curva do tempo, é algo imprestável.

Não recomponhas
 tua sepultada e merencória infância.
 Não osciles entre o espelho e a
 memória em dissipação.
 Que se dissipou, não era poesia.
 Que se partiu, cristal não era.
 (DRUMMOND, 1973, p. 138-9)

No sentido de uma educação para a poesia, o poema vai despindo, uma a uma, as motivações mais banais atribuídas à escritura em versos. Não basta para o poema as ocorrências cotidianas, as datas, o corpo e suas suscetibilidades, nem mesmo os sentimentos daquele que escreve são efetivamente matéria da poesia: nem o amor, nem a crônica do tempo e do lugar, nem a reconstrução documental da memória, seja ela pessoal ou coletiva. Não é por acaso que Drummond vise aqui explicitamente o repertório tradicional de temas que constituem a experiência poética no Ocidente – o amor, a memória, a crônica do presente, a sátira de si mesmo e dos seus coetâneos, etc. – cujos ecos são visíveis na própria obra drummoniana (na “Consideração do poema”, que abre *A Rosa do Povo*, o poeta escreve: “Estes poemas são

meus. É minha terra/ e é ainda mais do que ela. É qualquer homem/ ao meio-dia em qualquer praça. É a lanterna/ em qualquer estalagem, se ainda as há” [*Id., ibid.*, p. 137]). Essa constelação de temas em torno da escritura de poemas, erigida pela tradição como um cânone, tanto mais oblitera do que libera o acesso ao poema, em virtude de a poesia não se configurar como uma simples expressão de vivências particulares em uma forma rítmica e semiótica específica (o verso). Já escrevemos, noutro lugar¹⁰², que a poesia parece ter lugar, para Drummond, em um certo *eclipse da vida*, ou melhor, na suspensão daquela dimensão da vida que engloba particularidades como o amor, o desejo, o sofrimento, o lugar e os outros, as perdas e os ganhos – o que não significa que o poema se faça por um simples alheamento do vivido. Dizemos, outrora como agora, que, quando o vivido é uma mera *vivência* de um particular (aquela sequência de eventos passíveis apenas de constituir uma biografia), ele é insuficiente para que se possa fazer uma experiência poética com a língua, que é ela mesma a feitura do poema. Quando, porém, se tem uma *experiência* do vivido (quer seja o amor, o desejo, o lugar, os outros etc.), no sentido mesmo de ser por ele perpassado e conduzido, o que aí se co-experimenta é a palavra: como se todo horizonte de sentido e orientação da vida (o que a atividade filosófica costuma chamar de *mundo*) fosse aberto pela palavra, estivesse sustentado em linguagem. *Quando faz experiência da vida, o poeta co-experimenta a linguagem que sustenta a vida*. A palavra da poesia é uma tentativa de se apoderar do vivido particular, de modo a *converter vivência em experiência*: o poema tenta comunicar o vivido, mas ao preço de calar a sua particularidade, o sujeito que vivenciou e o objeto vivenciado (e assim a poesia “elide sujeito e objeto”). Se na poesia, portanto, a palavra é vida, *no poeta* o vivido ganha duas tonalidades opostas: experiência e vivência¹⁰³. A palavra poética é aquela que busca agarrar a vivência, mas, ao fazê-la, torna-a já experiência: vida comunicada, salto da particularidade do indivíduo para um sentido compartilhado. É no silenciado das meras vivências, quando a palavra delas faz experiência, que emerge a poesia. *A vida* (no sentido das vivências particulares, ou do que poderíamos chamar de “vida do autor”) *é o inapropriável da poesia*: aquele fundo silenciado do qual a palavra poética não consegue apropriar-se

¹⁰² Cf.: RESENDE, Carlos Arthur. (2018). Escrever como Gesto: Experiência da linguagem na poesia e na filosofia. *Aufklärung: Revista De Filosofia*, João Pessoa (PB), v.5, n.1, p.109-120, jan.-abr. 2018.

¹⁰³ A distinção aqui esboçada entre experiência e vivência é totalmente insuficiente do ponto de vista conceitual, e a necessidade de clarificação rigorosa de ambos os conceitos excederia completamente o escopo do presente trabalho – sobretudo devido à longa história que ambos os termos guardam na tradição filosófica. Remeto o leitor, no entanto, para duas compreensões que norteiam a presente distinção: 1) a respeito da noção de experiência, a conferência de Heidegger sobre “A Essência da Linguagem”, I (HEIDEGGER, 2008, p. 121ss); 2) sobre a noção de vivência, a primeira parte de *Verdade e Método I*, de Hans-Georg Gadamer, item 1.2.2: “A estética do gênio e o conceito de vivência” (GADAMER, 2004, p. 99ss).

integralmente sem perverter sua idiossincrasia (de certa forma, seu *idiotismo*) e que, no entanto, é por meio de seu próprio silenciar-se que ela chega ao dizer – ou ainda, àquela coincidência específica entre vida e linguagem da qual fala Giorgio Agamben, a propósito da poesia Giorgio Caproni, no ensaio intitulado *Desapropriada maneira*:

(...) a afirmação de que poesia e vida, mesmo no caso de elas divergirem infinitamente no plano da biografia e da psicologia do indivíduo, voltam a confundir-se sem resíduos no ponto da sua desubjetivação recíproca. E elas – nesse ponto – se unem não imediatamente, mas em um meio [*medio*]. Esse meio é a língua. Poeta é aquele que na palavra gera a vida. A vida, que o poeta gera na palavra, é subtraída tanto ao vivido do indivíduo psicossomático quanto à indecidibilidade biológica do gênero (AGAMBEN, 2014, p. 122).

Os acontecimentos de que fala o poema, que compõem o vivido do poeta, não vêm ao poema senão como *palavras* – e é mais às palavras que aos acontecimentos que o poeta deve ter atenção:

Penetra surdamente no reino das palavras.
Lá estão os poemas que esperam ser escritos.
Estão paralisados, mas não há desespero,
há calma e frescura na superfície intata.
Ei-los sós e mudos, em estado de dicionário.
Convive com teus poemas, antes de escrevê-los.
Tem paciência, se obscuros. Calma, se te provocam.
Espera que cada um se realiza e consume
com seu poder de palavra
e seu poder de silêncio.
(...)

Chega mais perto e contempla as palavras.
Cada uma
tem mil faces secretas sob a face neutra
e te pergunta, sem interesse pela resposta,
pobre ou terrível, que lhe deras:
Trouxeste a chave?
(DRUMMOND, 1973, p. 139).

É um efeito determinante do poema aquilo que Alain Badiou chamou de “a mostração das potências da língua” (BADIOU, 2002, p. 39), isto é, a abertura de um campo de mobilização semântica das palavras, no qual elas circulam sem comprometerem-se rigidamente com sua função sintática (de organicidade do discurso) ou pragmática (de comunicabilidade, a mais exata possível, a outrem). Mais precisamente, ao desarranjar a aplicabilidade instrumental do discurso, o poema mostra a pura força nomeadora das palavras – e o faz através de um processo de exibição de um puro meio (a linguagem) desapossado de suas finalidades presumidas (a referência a algo e a comunicação dessa referência a outrem). O poema converte as palavras em um *meio sem fim*, exatamente como precisa Agamben ao cunhar esse conceito em suas *Notas sobre o gesto*:

Do mesmo modo, caso se entenda por palavra o meio de comunicação, mostrar uma palavra não significa dispor de um plano mais elevado (uma metalinguagem, ela mesma incomunicável no interior do primeiro nível), a partir do qual se faz dela objeto de comunicação, mas expô-la sem nenhuma transcendência em sua própria medialidade, em seu próprio meio (AGAMBEN, 2015b, p. 60).

O metapoema de Drummond, que quer guiar o olhar do poeta dos acontecimentos às palavras – e dessas, de volta aos acontecimentos – não é a simples constatação de que o poema é metalinguagem, como signos que remetem a si próprios ou a outros signos num circuito fechado e autorreferente. Prestar atenção às palavras, como a chave que justamente abre ao poeta o coração dos acontecimentos, é realizar a exibição das palavras da língua como um puro meio, a medialidade ela mesma, sem a regência de uma finalidade. O que o puro meio exhibe já não são meras palavras, mas – continua Agamben – “o ser-na-linguagem do homem como pura medialidade” (*Id., ibid.*). A leitura do poema que acolhe essa exibição, no verso, do ser-na-linguagem do humano – a construção do mundo humano suportada nas palavras da língua – promove diferentes interpretações da relação entre a poesia literária e a poesia no sentido da produção da presença. Tomando de empréstimo uma terminologia latina provinda de Varrão (filósofo e antiquário romano do séc. I a.C.), Agamben situa a exibição de um puro meio sem fim no *gesto*, um terceiro gênero da ação humana em relação ao fazer (*facere – poiein*) e ao agir (*agere – pratein*). Uma vez que se caracteriza, como o fizemos acima (§4), o fazer (a *poiêsis*) como um meio em vista da realização de um fim exterior, enquanto o agir (a *prâxis*) é um fim em si mesma, sem meios, “o gesto rompe a falsa alternativa entre fins e meios que paralisa a moral e apresenta meios que, *como tais*, se subtraem ao âmbito da medialidade, sem se tornarem, por isso, fins” (*Id., ibid.*, p. 59). Dessa feita, pensar o poema como gesto seria a tentativa de abrir um terceiro caminho frente à bifurcação da ação humana entre fazer e agir, na direção de uma forma de ação que, sem gerar efeitos ou produtos, na verdade “se assume e suporta” (*Id., ibid.*, p. 58) no decurso de sua própria performatividade – de modo que a poesia possa, assim, representar a possibilidade de uma *saída* do paradigma demiúrgico do ser¹⁰⁴. Mas há também a leitura que interpreta o poema como modelo ou a figura fundamental de um acontecimento que entremeia todo fazer e todo agir, toda *poiêsis* e toda *prâxis*: o *acesso* que libera um horizonte de sentido em que qualquer presença emerge, no qual é possível agir e fazer, efetuar e produzir. É nesse sentido que Jean-Luc Nancy, numa fala próxima a Heidegger, joga com o sentido bívoco da palavra “poesia”: o poema é exibição de um acontecimento, na forma do verso, que em sua essência mesma se nega a acontecer em uma forma, a coincidir sem resíduos com uma forma: “‘Poesia’ não tem exatamente um

¹⁰⁴ Mais adiante, a discussão em torno de uma possível superação do paradigma demiúrgico na ontologia deverá passar por uma *determinada forma* da poesia. Cf. abaixo: tópico 3.2.4, p. 202-218.

sentido, mas, *antes*, o sentido do acesso a um sentido cada vez ausente, e reportado para mais longe. O sentido de ‘poesia’ é um sentido sempre a se fazer” (NANCY, 2016, p. 146). A poesia é uma intensidade que revela uma morada humana na linguagem, e que pode acontecer no poema, no verso, na cesura, no ritmo – como também não nele, não *somente* nele, mas atravessando outros discursos, invadindo não apenas palavras, mas sons, tonalidades, cores, imagens... Poesia é, assim, o nome para a (pretendida) integralidade da ação humana, cindida no plano fático entre o fazer e o agir – a poesia põe em jogo a instância da produção e do efeito, na medida em que é a forma viva do acesso ao sentido. Retomando Platão e sua definição canônica de *poiêsis*, Nancy parece responder à pergunta que anteriormente colocamos à afirmação de Dastur: por que, para os gregos, a criação mediante a palavra surge como modelo eminente de toda criação como tal? – “Platão”, diz Nancy, “(ainda ele, o velho *challenger* da poesia) enfatiza que *poiêsis* é a palavra à qual se fez tomar o todo pela parte: o todo das ações produtoras só pela produção métrica de palavras escandidas. Esta esgota, pois, a essência e a excelência daquela. Todo o *fazer* se concentra no fazer do poema, **como se o poema fizesse tudo o que pode ser feito**” (*Id., ibid.*, p. 149, negrito nosso).

Quando Heidegger escreve, na conferência sobre *A Origem da Obra de Arte* de 1935, que “*toda a arte é, enquanto tal, na sua essência, poesia*” (HEIDEGGER, 2012b, p. 76), seu pensamento vai ao encontro dessa resposta oferecida por Nancy: todo fazer e agir humanos são acolhidos e mesmo propiciados pelo acontecimento desse acesso ao sentido, concedido como uma abertura ao possível da existência humana – e cujo *locus* dessa doação é a obra de arte. A argumentação de Heidegger a esse respeito é conhecida: a materialidade de uma obra de arte (vale dizer, seu caráter de coisa [*Dinghaft*]), tradicionalmente apreendida como o suporte físico de uma significação simbólica ou alegórica, não é um traço determinante da essência da obra, mas sim um corolário metafísico, proveniente de Aristóteles, da essência do ente pensado como utensílio. As determinações que tradicionalmente se oferecerem do que vem a ser uma coisa (supondo que a obra de arte é uma coisa entre outras), seja ela um suporte subjacente de qualificações diversas – como Heidegger descreve também no curso sobre Kant, ministrado na mesma época da conferência (1935/36)¹⁰⁵ –, seja uma pretensa recepção sensível pura de algo que se ofereça aos cinco sentidos, ou ainda aquela determinação que se supõe a mais abrangente possível: que uma coisa é uma “matéria enformada” (*ein geformter Stoff*), algo de material (*das Stoffliche*) que se dispõe no espaço sob determinada forma – todas essas acepções do que seja uma coisa residem na percepção (já

¹⁰⁵ Cf.: acima, 1, tópico 1.7, p. 77.

revelada antes mesmo de *Ser e Tempo*) segundo a qual o ente em geral nos acedia, primeiramente e o mais das vezes, como utensílio para uma lida, uma vez que o utensílio é justamente aquele ente no qual a sua materialidade *é disposta em vista de uma forma*, que atende também por sua finalidade, seu “para que...”. Se se pode dizer de um bloco de granito recém extraído que ele é uma matéria enformada, um material que dispõe suas partes no espaço em uma certa configuração, essa disposição certamente não é a mesma que a de uma bilha d’água ou de um machado; no bloco de granito a disposição de sua materialidade por um espaço não se faz em vista de nenhuma forma pensada para um fim; para a bilha, o machado ou um par de sapatos, a forma não é “somente o resultado de uma distribuição da matéria. Bem ao contrário, é a forma que determina a distribuição da matéria” (*Id., ibid.*, p. 21). Com efeito, Aristóteles já afirma isso no Livro II da *Física* (194b, 6-7) ao dizer que “naquilo que é segundo a técnica (*katà téchnên*), nós fazemos a matéria em vista da obra (*hêmeis poioumen tèn hylên tou ergou heneka*); nos seres naturais, ela subjaz (*hyparchei*)”¹⁰⁶. Aristóteles pensa aqui, com vistas à determinação da *physis* como princípio do movimento e do repouso, a conjugação das quatro causas (formal, material, motora e final) no processo de produção da presença dos entes, distinguindo-os em *kata technên* (segundo a técnica) e *kata physin* (segundo a natureza). “Entes técnicos” (*technê onta*) possuem, à diferença dos “entes naturais” (*physei onta*), a sua causa motora fora de si mesmos (o princípio do movimento que impele a planta ao crescimento, maturação, reprodução e morte lhe é imanente, enquanto o princípio do movimento que impele o bronze à tornar-se estátua lhe é transcendente: é o artesão); além disso, os entes produzidos pela técnica tem sua matéria escolhida e trabalhada com vistas a receber uma forma – que jamais é tomada aleatoriamente, mas segue a sua causa final, a finalidade a que se dirige. A concatenação entre matéria e forma de acordo com uma finalidade é algo tão próximo da abordagem humana aos entes com os quais nos defrontamos a todo instante, que o próprio Aristóteles adverte que “as técnicas fazem a sua matéria, umas absolutamente, outras se apropriando de sua necessidade, de modo que **nós mesmos usamos todas as coisas considerando-as como existentes em vista de nós mesmos**” (*Id., ibid.*, negrito nosso). As coisas ao nosso redor, uma vez que estejamos orientados para a lida segundo o uso e manuseio, nos aparecem sempre na perspectiva da concatenação de matéria e forma – e esse par de conceitos adquire, na leitura que Heidegger faz de Aristóteles, predominância na interpretação do ente como tal: “(...) a concatenação entre matéria e forma (*Stoff-Form-Gefüge*)” – prossegue Heidegger na conferência sobre a obra de arte – “mediante

¹⁰⁶ ARISTÓTELES, 1983, p. 64.

a qual o ser do utensílio é, a princípio, determinado, dá-se facilmente como a constituição imediatamente compreensível de cada ente, porque aqui o próprio humano que confecciona (*anfertigende Mensch*) está envolvido nisso, a saber, no modo como o utensílio vem a ser” (HEIDEGGER, 2012b, p. 23)¹⁰⁷. O predomínio da constituição de ser do utensílio na interpretação do ente como tal é tamanho, que Heidegger chega a afirmar, em outro texto (o ensaio sobre o conceito de *phýsis* em Aristóteles, de 1939), que a determinação biológica da essência do ser vivo como organismo, isto é, como conjunto de sistemas correlatos que operam funções que se implicam reciprocamente para a manutenção da vida, “é um conceito puramente moderno, técnico-mecânico, de acordo com o qual o ente que cresce naturalmente é interpretado como **um artefato que faz a si mesmo** (*sich selbst machendes Gemächte*)” (*Id.*, 2008a, p. 267, negrito nosso), de modo que nem mesmo os seres vivos, interpelados naquilo que são, escapam a serem sobrepujados pela dinâmica de produção da presença que está em jogo na utensiliaridade.

Aquilo que promove o ser-utensílio do utensílio, dirigindo a aplicação de uma forma a uma matéria específica (continua Heidegger em *A Origem da Obra de Arte*), é a sua *serventia* (*Dienlichkeit*). Ao que se pode perguntar, à guisa de aprofundar a investigação: em que está assentada a serventia, como fenômeno que confere o “para que...” de um utensílio? “Escolhemos como exemplo um utensílio familiar: um par de sapatos de camponês” (*Id.*, 2012b, p. 27). A escolha de um par de sapatos para trabalho no campo é aparentemente aleatória. No entanto, Heidegger não tratará propriamente de um par de sapatos concreto, mas vai pensar a sua serventia através de uma “visualização” (*Veranschaulichung*): “Para nos ajudar, é suficiente uma apresentação figurativa (*bildliche Darstellung*). Escolhemos para esse efeito uma pintura bem conhecida de van Gogh, que pintou várias vezes esse calçado” (*Id.*, *ibid.*). Toda a tessitura do texto faz supor uma aleatoriedade no procedimento que, de fato, não existe: a escolha de Heidegger é, aqui, guiada por uma intenção determinada que deverá correlacionar o que está em jogo em uma obra (*Werk*) com a essência do utensílio, a serventia. Das pinturas de van Gogh que representam pares de sapatos, Heidegger depreende o contexto de uso no qual os sapatos *servem* como sapatos: o trabalho no campo, a lavoura, que os mancham com seus torrões de terra à medida que protegem os pés da camponesa que os calça das irregularidades do solo e das intempéries: “A camponesa usa os sapatos no campo. Só aqui são aquilo que são. São-no de modo tanto mais autêntico quanto menos neles pense a camponesa, no seu trabalho, ou mesmo quanto menos os olhe ou sequer os sinta” (*Id.*, *ibid.*, p.

¹⁰⁷ Trad. De Irene Borges-Duarte, ligeiramente modificada.

28). Heidegger aprofunda aqui a análise da mundanidade circundante e da constituição da manualidade do utensílio presentes em *Ser e Tempo*: a teia relacional em cujas remissões são operados os utensílios (o sapato é para os pés como proteção *na lavra*, no interior do trabalho campesino, que remete à foice, ao arado, à sementeira, etc.) é algo no qual o utensílio é abrigado e, por meio do qual, o manejo *confia* na execução. A serventia do utensílio repousa na *fiabilidade* (*Verlässlichkeit*) com a qual ele é investido no horizonte de possibilidades que vigora em torno do trabalho no campo, entretecendo um sentido que dirige o amanhã – o *mundo* da camponesa; mas não somente isso: “Este utensílio [o par de sapatos] pertence à *terra* (*Erde*) e está abrigado no *mundo* (*Welt*) da camponesa” (*Id., ibid.*, p. 29, colchetes nossos). Correlato ao horizonte de possibilidades que é descerrado na lida que, junto aos utensílios da lavra, perfaz o mundo da camponesa, lhe surge um complemento: a terra, que retém, como seu pertencimento, o ente abrigado no mundo como utensílio. Terra não geológica, não mapeável: nome do negativo do mundo, da retenção do possível ele mesmo que enerva a realização de um horizonte, de um mundo histórico. Com essa noção, Heidegger completa a refutação de que *Ser e Tempo* opera apenas uma ontologia “funcionalista” do humano e do mundo, como bem o explica Otto Pöggeler: “Porque em *Ser e Tempo* o mundo foi entendido a partir da concatenação significativa do mundo circundante, no ensaio sobre a obra de arte o lado da ocultação da estrutura de construção da verdade é designado por uma palavra oposta à palavra mundo, pela palavra terra” (PÖGGELER, 2001, p. 205). Da mesma forma como a não-verdade essencial (o velamento) fora pensada, na conferência sobre a verdade de 1930, como o negativo do desvelamento, que o estrutura, aqui a terra é o fundo retido da abertura de sentido, que a sustém.

Toda essa dinâmica que se abre na consideração do ser de um utensílio – o par de sapatos da camponesa – teve lugar a partir de uma obra: a pintura de van Gogh. O que significa, para Heidegger, que a obra fornece mais que uma ilustração a partir da qual se pudesse refletir sobre conceitos que determinam a utensiliaridade: “Mas, sobretudo, a obra não serviu simplesmente, como poderia parecer à primeira vista, para uma melhor visualização daquilo que um utensílio é. Pelo contrário, é só pela obra e apenas nela que o ser-utensílio do utensílio se manifesta de modo expresso” (HEIDEGGER, 2012b, p. 31). A obra é um lugar, e um lugar privilegiado, do acontecimento que torna possível toda e qualquer utensiliaridade, nos modos da sua serventia e fiabilidade: o mundo que abriga e a terra ao qual pertence o utensílio se fazem visíveis porque o *desvelamento do ente na totalidade acontece na obra de arte*. Obra de arte é o “pôr-se-em-obra da verdade do ente” (*das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit des Seiendes*): “Na obra de arte, a verdade do ente pôs-se em obra. ‘Pôr’

[*setzen*] quer aqui dizer: trazer para um erguer [*zum Stehen bringen*]. Um ente, um par de sapatos de camponês, vem, na obra, a erguer-se, pôr-se de pé na claridade [*Lichte*] do seu ser. O ser do ente vem ao caráter permanente do seu (a)parecer [*Scheinen*]” (*Id., ibid.*)¹⁰⁸. O caráter de obra da obra de arte oblitera o seu caráter de coisa: a coisalidade visível de uma obra seria uma antecipação, sobre ela, de um modo de ser que nos acossa (a utensiliaridade, a manualidade) em vista da nossa própria constituição de ser: o ser-aí é, enquanto projeção de modos possíveis de ser em um horizonte histórico, a apropriação de suas possibilidades como lida prática, como *uso*. O que não veríamos é que, o que efetivamente põe-se em obra na obra de arte é a instituição, o soerguimento do ente na totalidade – *no interior do qual* algo como um utensílio seria possível. *O descerramento do ente que, soerguido, aparece, é um ser-produzido na obra*. Essa produção não é um simples fabrico de algo, mas a condição de possibilidade de todo fabricar, operar e utilizar, aplicar e executar: o soerguimento do mundo: “Ser-obra significa: levantar um mundo” (*Werksein heisst: eine Welt aufstellen*) (*Id., ibid.*, p. 42). O exemplo mais elucidativo que Heidegger elenca, nesse sentido, é o de um templo grego, cujo erigir abre o espaço de jogo das possibilidades de concretização do ser-aí do povo grego:

A obra que o templo é articula e reúne pela primeira vez à sua volta, ao mesmo tempo, a unidade das vias e das conexões em que nascimento e morte, desgraça e benção, triunfo e opróbrio, perseverança e decadência... conferem ao ser-humano a figura do seu destino [*Geschick*]. A vastidão destas conexões que estão abertas é o mundo deste povo histórico (*Id., ibid.*, p. 38)

E na medida em que o mundo das coisas, dos entes tomados como utensílios em vista de um fim que é articulado no horizonte do possível, é levantado na obra, a terra se resguarda como fundo encoberto desse levantamento. Mesmo os entes que podemos chamar de “naturais” – como “a árvore e a erva, a águia o touro, a serpente e o grilo” – só vem à luz como aquilo que são nesse horizonte de sentido, eminentemente utensiliar, que é o mundo – da mesma forma que o seu ser “pobre de mundo” (ou até mesmo “sem mundo”, como Heidegger chega a dizer na conferência¹⁰⁹) também só é na medida em que, na obra, vela-se a terra. A obra é o acontecimento de um confronto (*Gegeneinander*), literalmente um combate (*Streit*) entre terra e mundo, pelo qual se abre um mundo no encobrimento da terra. A terra tem, na sua dinâmica com o mundo, algo da “matéria” em sentido aristotélico, a *hyle*: algo em si mesmo sempre velado, mas que emerge sempre, a cada vez, para receber uma forma, um rosto (*eidos*) – e já

¹⁰⁸ Trad. De Irene Borges-Duarte, ligeiramente modificada.

¹⁰⁹ “A pedra é sem mundo (*weltlos*). A planta e o animal também não têm mundo (*haben gleichfalls keine Welt*), mas pertencem ao afluxo velado de uma envoltória (*Umgebung*), dentro da qual estão postos. A camponesa, pelo contrário, tem um mundo, porque se detém no aberto do ente” (HEIDEGGER, 2012b, p. 42).

não ser mais matéria, mas substância. O mundo é aberto no confronto e na obliteração de uma materialidade imanente, pressuposta apenas como fundo constantemente recluso, em direção ao qual jamais se avança sem torná-la ainda mais reclusa:

A luz reluz e quer apenas luzir. Se a analisamos medindo-a racionalmente em termos de frequência de vibração, desaparece [enquanto luz e luzir]. Só se manifesta quando permanece não-desencoberta e não-esclarecida (*unentborgen und unerklärt*). Assim, a terra faz com que qualquer tentativa de intromissão em si se despedace contra ela mesma (*Id., ibid.*, p. 45, colchetes nossos).

A obra, que é a obliteração da terra pelo mundo em seu confronto – num sentido curiosamente simétrico ao modo como a meditação sobre o caráter de obra oblitera o caráter de coisa no acontecimento da arte – abre a dimensão, como dito acima, da condição de possibilidade da produção, no aberto, da presença de todo ente no projeto de compreensibilidade do ser-aí – quer ele esteja à mão no fazer e operar, quer ele esteja diante da mão e do olhar na consideração, e independentemente da distinção “metafísica” entre seres “técnicos” e seres “naturais”. Chega a ser surpreendente que se possa afirmar que aquilo que está em jogo na conferência sobre a arte seja algo como uma “destruição da estética” (a expressão é de Benedito Nunes)¹¹⁰ – embora certamente se possa fazer isso *a partir* dela – quando Heidegger está a aprofundar a problemática aberta pela colocação do ser-aí como fio condutor para o entendimento da estruturação histórica das ontologias, pensando o momento em que todo fazer e agir (a articulação prático-poética que conduz a constituição do ser do ser-aí) encontra sua condição de possibilidade: algo como um *Urmachen*, um *arquifazer*. Esse arquifazer não é, para Heidegger, um proceder mesmo do humano, mas algo que lhe é concedido, confiado, quando a humanidade do humano ingressa no ser-aí: é o modo como Heidegger lê a palavra grega *technê*, e o desconcertante fato de os gregos antigos utilizarem desse termo para reunir em si a essência do fazer, que em si mesma não é nenhum fazer, mas torna possível a confecção de sapatos, a ação política na *ágora*, a guerra ou a escrita de peças de teatro. *Technê*, para Heidegger, é um termo ligado a uma forma de *saber*: *wissen*, verbo para “saber” em alemão, é conexo a *viso* em latim: ver e ter visto, receber e guardar com o olhar:

A *téchnê*, enquanto saber experimentado de modo grego, é, nessa medida, um produzir do ente (*Hervorbringen des Seiendes*)¹¹¹, enquanto traz *para frente* (vor

¹¹⁰ Cf.: NUNES, 2008, p. 255-59.

¹¹¹ “Produzir”, em alemão, é *her-vor-bringen*, lit.: trazer para frente a partir de baixo. É com esse termo, *Hervorbringen*, que Heidegger tenta dar conta do sentido etimológico da palavra grega *poiêsis* – embora ele seja parêntese com o latim *pro-ducere*: levar adiante, conduzir para frente.

bringt), a partir de si próprio (her *eigens*), aquilo que está presente (*Anwesende*) como tal *para fora* (aus) do velamento, *no* (in) desvelamento de seu aspecto; *téchnê* jamais significa a atividade (*Tätigkeit*) de um fazer (*Id., ibid.*, p. 65).

Experimentada como um arquivar, a essência da técnica não reside aí na faculdade humana do fabrico de objetos – ela não é nada de “técnico”, portanto, como Heidegger insistirá na conferência sobre a técnica de 1953. A essência da técnica é um projeto diretivo da realidade em cuja abertura de sentido o ente emerge como aquilo que é, antes de tudo, *pro-duzido*, isto é, conduzido a partir de uma latência para uma exposição. Denominamos essa condução de *arrasto*. No arrasto, o ente real é aquele que aparece na presença *sob a perspectiva de uma ausência estrutural*, cujo velamento lhe condiciona o seu caráter *efetivamente* real. A realidade imediata daquilo que vem a partir do arrasto possui o caráter de ser *efetivamente este aqui*, o particular que a cada vez me acossa na lida, no manuseio – no projeto de compreensão. Do quedar da mão para a presença à vista, *este ente* ao alcance da mão ganha um *aspecto*, ele tem um rosto pelo qual pode ser visto e interpelado fora da operação manual que erigiu o seu ser a partir do arrasto. A partir dessa disjunção entre a mão e o olhar, Aristóteles denominou o ser dos entes como substância primeira e substância segunda – o particular regido pelo dêitico, pelo pronome demonstrativo (*este* homem, *aquela* cavalo), e a generalidade de sua forma. A essa distinção pertence a sua derivação medieval, que articula a presença dos entes em *existentia* e *essentia*. Heidegger também meditou a respeito disso no ensaio sobre *A Metafísica como História do Ser*, de 1941¹¹². Com efeito, o predomínio do paradigma demiúrgico da presença do ente revela-se aí quando “o ente atua como o efetivamente real (*das Seiende als das Wirkliche wirkt*)”, isto é, quando “o ser se mostra como realidade efetiva (*Wirklichkeit*)” (HEIDEGGER, 2007c, p. 307). O ser do ente que é mobilizado no arrasto à presença “é aquilo de algo que se apresenta (*eines Anwesens*) que chegou a termo e foi posto em seu lugar e, em verdade, em um pro-duzir (*Her-vor-bringen*). Esse produzir pode acontecer sob o modo da *phýsis* (deixar algo despontar por si) ou sob o modo da *poíêsis* (pro-duzir e re-presentar algo)” (*Id., ibid.*, p. 301-11). É justamente em virtude do seu caráter de ser-produzido que a presença (*Anwesenheit*), a *ousia* de cada ente tem o caráter de *en-érgeia*, *ser-em-obra*. “Esse caráter de obra (*Werkheit*)”, no entanto, “não visa à realidade efetiva (*Wirklichkeit*) como resultado de um efetuar (*Wirken*), mas àquilo do pro-duzido, a-duzido e soerguido (*Her- und Hin- und Aufstellen*) que se apresenta e se encontra aí no desvelamento” (*Id., ibid.*, p. 311)¹¹³ – isto é, o horizonte que sobredetermina

¹¹² Incluído em *Nietzsche II* (Ed. bras.: Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007).

¹¹³ Trad. de Marco Antônio Casanova, ligeiramente modificada.

aquilo que é real como o que é efetivo, que abre mesmo a possibilidade de que o humano tome por “real” a dimensão da efetualidade, do que gera e produz efeitos, *é o arrasto do ente à presença a partir de uma latência estruturante* – o único modo pelo qual, na história da metafísica, *dá-se* o ser como tal. Na tração desse arrasto, o ser arrasta de roldão a existência humana, como instância de projeção e execução desse arrasto: ser-aí. Essa instância, justamente por ser tomada no arrasto como lugar de patenteação da presença emergente (produzida) do ente, abre a possibilidade de encobrir para si mesma os mobilizadores fundamentais do apresentar dos entes no aberto, mantendo na latência o próprio arquifazer e visando somente os múltiplos modos de fazer e efetuar. Na constituição de ser do ser-aí, em que vige a demiurgia do ser como arrasto do latente ao presente, desenha-se o projeto da indistinção entre fazer e agir, entre *poiêsis* e *práxis*. Heidegger não pretende distingui-los uma vez mais, como já fizera Aristóteles, mas reconduzi-los à sua origem no arquifazer. Todo o primeiro parágrafo da carta *Sobre o Humanismo* trata exatamente dessa recondução:

Há muito que nós ainda não pensamos, com suficiente decisão, a essência do agir. Só se conhece o agir como a efetuação de um efeito (*das Bewirken einer Wirkung*). Sua efetividade (*Wirklichkeit*) é avaliada segundo sua utilidade. **Mas a essência do agir é o consumir (*Vollbringen*). Consumar quer dizer: desenvolver algo na plenitude, no sumo de sua essência, e conduzir até ela: *producere*.** Por isso, só pode ser consumado em sentido próprio o que já é. Ora, o que “é”, antes de tudo, é o ser. O pensamento consuma a referência do ser à essência do humano. Ele não faz nem efetua essa referência. O pensamento apenas a restitui ao ser, como algo que lhe foi entregue pelo próprio ser. Essa restituição consiste em que, no pensamento, o ser vem à linguagem (*das Sein zum Sprache kommt*). A linguagem é a casa do ser. Em sua habitação mora o humano. Os pensadores e poetas são os vigias dessa habitação. Sua vigília é o consumir a manifestação (*Offenbarkeit*) do ser, porquanto, por seu dizer, trazem-na à linguagem e na linguagem a conservam (*Id.*, 1967, p. 23-4/ 1976, p. 312, negrito nosso)¹¹⁴.

Todas as dimensões da ação humana, *na medida em que produzem efeitos* (tanto no fazer quanto no executar) são reconduzidos ao arquifazer, que, enquanto doação do ser ao destino do humano (como aquele que conduz o arrasto do ente ao aberto do mundo), promove a articulação prático-poética da realidade humana. *O arquifazer é a poiêsis ela mesma*, que consuma todo agir, fazer e operar. O ser dos entes é “ser-em-obra” porque é revelado no obrar da *poiêsis*, no arrasto do arquifazer que doa presença. A essência da obra de arte é “poesia” em sentido lato: arquifazer que doa a humanidade do humano como todo o horizonte do factível e do factual, movido na perspectiva da possibilidade de ser. Toda a fabricação de utensílios ou de obras de arte, assim como todo agir, laborar, além de todo existir “natural” (todo “viver”), reúnem-se na *poiêsis*; a coincidência semântica de, para os gregos antigos, um

¹¹⁴ Trad. de Emmanuel Carneiro Leão, modificada e cotejada com o original publicado em *Marcas do Caminho (Wegmanrken)* (Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann, 1976).

technitês ser tanto aquele que produz artefatos como o que produz obras, não é deduzida do trabalho manual comum, do fato de ambos serem, em alguma medida, “artesãos” (*Handwerker*), mas sim porque “tanto o e-laborar (*Her-stellen* [lit.: ex-por]) de obras como o e-laborar de utensílios acontecem no pro-duzir (*Hervor-bringen*) que, de antemão, deixa o ente pro-vir (*vor-kommen*) ao seu estar-presente (*Anwesen*), a partir do seu aspecto. Porém, tudo isto acontece no meio do ente que irrompe por si mesmo, da *phýsis*” (*Id.*, 2012b, p. 61, colchetes nossos). No entanto, a obra que surge do arquivar não o vela enquanto tal, mas, como seu partícipe proeminente, *o repete*: “Aí onde a produção (*Hervorbringung*) trouxe expressamente [consigo] a abertura do ente – a verdade –, o produzido (*Hervorgebrachte*) é uma obra (*Werk*). Tal produzir é o criar (*Schaffen*)” (*Id.*, *ibid.*, p. 67). A primazia da obra frente ao utensílio (a primazia do criar), que traz em seu bojo e expõe o arquivar que possibilita a própria utensiliaridade, ocorre no texto de Heidegger por uma importante correlação de termos – reveladora, de resto, de um traço característico do paradigma demiúrgico do ser: o utensílio, forjado segundo o seu uso, explora e dispõe do material que lhe convém visando o fim a que se destina; a obra, por seu turno, não emprega um material, mas *acolhe a terra* que nela se alberga e permanece inaparente. *Obra de arte* é, para Heidegger, o nome de um índice da retenção do elemento telúrico, da materialidade imanente, albergada e mantida retida na própria exposição do mundo humano – o mundo dos utensílios. *Na arte, para Heidegger, o humano alcança a sua humanidade porque confere abrigo e retenção a uma certa physis*, a uma natureza que (a despeito do que expressou o próprio Heidegger em algumas ocasiões) talvez possa ser compreendida como aquele “abissal parentesco corporal com o animal” (*abgründige leibliche Verwandtschaft mit dem Tier*) de que também fala a carta *Sobre o Humanismo*.

Que “o ser vem à linguagem” quando o humano restitui junto ao ser a sua requisição para ocupar o lugar-tenente da produção da presença, significa que “é a linguagem que traz, em primeiro lugar, ao aberto o ente enquanto ente” (*Id.*, *ibid.*, p. 78). A posição de *Ser e Tempo* sobre a linguagem é aqui confirmada e aprofundada: as palavras da língua são um epifenômeno do acontecer da linguagem, da semantização absoluta da produção do ente na presença, cujo presenciar é ele mesmo *acontecimento de sentido*. Porque a produção do ente no arrasto não é, por assim dizer, “muda”, mas é semantizada e traz junto a si as palavras, a possibilidade da língua, a linguagem “é ela mesma poesia em sentido original” (*Id.*, *ibid.*, p. 79). Essa correlação implica a duplicidade semântica da própria palavra “poesia” (como arquivar, origem de todo fazer e agir, e como um fazer específico, aquele do poema) e de certa forma a justifica:

A linguagem é ela mesma poesia em sentido essencial. Ora, sendo, no entanto, a linguagem o acontecimento no qual, em cada caso, o ente vem a descerrar-se enquanto ente para os homens, a poesia [*Poesie*] – poesia [*Dichtung*] em sentido estrito – é, por isso, o mais originário dos ditados poéticos (*Dichtung*), em sentido essencial. A linguagem não é ditado poético pelo fato de ser a arquipoesia [*Urpoesie*]; antes se dá que a poesia [em sentido estrito] acontece apropriando-se [*ereignet sich*] na linguagem, porque esta custodia a essência originária do ditado poético. O construir e o moldar, pelo contrário, acontecem sempre já e unicamente no aberto da saga (*Sage*) e do nomear (*Id., ibid., p. 79*).

Essa passagem da conferência sobre a obra de arte encontra-se em conexão direta com a introdução do curso que Heidegger ministrou em Freiburg sobre os hinos de Hölderlin “Germânia” e “O Reno”, no semestre de inverno de 1934/35. Heidegger resolve a duplicidade semântica da noção de poesia em um uso específico, que a língua alemã lhe permite, de dois termos sinônimos para “poesia”: *Poesie* e *Dichtung*. *Poesie* é a derivação do étimo greco-latino, e designa a poesia no poema, a peça em versos – poesia em sentido estrito. *Dichtung* é o substantivo formado a partir do verbo *dichten* (“compor” [um poema, uma canção], “escrever” [peça de ficção]) que, por sua vez, é a germanização do verbo latino *dictare* (“ditar”), forma reforçada de *dicere* (“dizer”): “*Dictare*: dizer algo repetidamente, recitar, ‘ditar’, verter, formular algo na língua [nas palavras da língua] (*etwas sprachlich aufsetzen, abfassen*), seja uma redação, um relato, um tratado, uma acusação ou uma petição, uma canção ou qualquer outra coisa” (*Id., 2004, p. 36, colchetes nossos*)¹¹⁵. Uma vez, no entanto, que essa etimologia ainda faz alusão a uma propriedade performativa do discurso em palavras – o caráter de composição de palavras em torno de um tema, combinado ao elemento visual da escrita, ou a elementos sonoros de ritmo e prosódia – e não, propriamente, a uma característica ontológica, Heidegger remonta o étimo latino, por sua vez, ao termo grego *deiknymi*, “que significa mostrar, tornar algo visível, revelar algo, não num sentido geral, mas sim sob a forma de uma indicação particular” (*Id., ibid., p. 37*). Poesia seria uma forma específica de “ditado”, cuja força ontológica de instauração e pro-dução do ser dos entes não está enraizada na performance do discurso vertido em palavras (e nas nuances imagéticas-sonoras dessa versão), mas antes no poder fenomenológico de uma “revelação indicadora” (*weisenden Offenbarmachens*) – momento no qual as palavras, porque nascem da semantização absoluta que enreda e dirige a produção da presença, nomeiam a própria abertura de sentido, o próprio arquiposar. O poema é a *mise-en-abyme* do arrasto e da desocultação na latência (da *alétheia*, segundo Heidegger): só as palavras podem trazer à palavra seu próprio acontecimento fundador, apropriando-se dele e o expondo. Esse é o ponto nodal da noção de poesia em Heidegger: enquanto todo fazer e agir humanos pertencem ao

¹¹⁵ Trad. de Lumir Nahodill, ligeiramente modificada.

horizonte do arquifazer como *poiêsis* e terminam por reter na ocultação esse horizonte mesmo do qual derivam, o poema pode, por ser feito de palavras, *levar à frente o próprio arquifazer e expô-lo em meio à sua própria ocultação*. Por isso Heidegger diz que sua tese não equivale à noção romântica segundo a qual as línguas são uma espécie de “arquipoesia” (*Urpoesie*) dos povos falantes – isto é, que elas (as línguas) têm, como entes dados de antemão, propriedades rítmicas e melódicas atreladas à sua significação original. Antes, o poema é o acontecimento apropriador (*Ereignis*) da linguagem, a possibilidade mesma de acesso e revelação do arquifazer retido no velamento, como destino da produção da presença dos entes e da humanidade do humano. Pensar esse acontecimento *no poema*, no entanto, exige para Heidegger uma postura, que se exerce num determinado tipo de leitura, de *escuta* do poema, no qual se faz necessário “superar o poema enquanto trecho de leitura dado de antemão (*vorhandenes Lesestück*)”, o que significa que o poema “tem de se transformar e se evidenciar enquanto poesia” (*Id., ibid., 28*), isto é, aparecer, ser visto e ouvido na perspectiva da *mise-en-abyme* do arrasto, de trazer da latência a própria latência fundadora. *O poderio ontológico do poema é, aqui, uma decisão de sentido da filosofia*, que interveio no curso dos elementos linguísticos da palavra em versos (ritmo, prosódia, imagens) de modo a transformá-los (e transtorná-los) em epifenômeno daquele núcleo duro da realidade, o qual a filosofia reivindica como seu domínio: o acontecimento de ser, o arquifazer e o arrasto à presença. Por outras palavras: o poder ontológico que se revela no poema, a primazia de revelação do arquifazer, *é um artifício da filosofia*, que intervém no circuito das palavras para fazer passar a materialidade e fragmentação das palavras da língua na semântica absoluta do ser – na qual *produção da presença é sinônimo de produção do sentido*. Por isso o trabalho de “travessia através do poema” (*Durchgang durch die Gedicht*) não deve, para Heidegger, fazer desaparecer o poema “no sentido de inventarmos um pretenso teor e sentido espiritual (*geistigen Gehalt und Sinn*)” para ele e, assim, “o contrairmos numa verdade ‘abstrata’ e, ao fazê-lo, repelirmos a estrutura sonora e vibratória da palavra”;

Pelo contrário: com quanto mais poder a poesia ascende ao poder, tanto mais premente e arrematador vigora o dizer da palavra. Só que o poema, nesse caso, já não é mais a coisa dada de antemão, legível e audível, que ainda vai sendo, onde a linguagem se considera um meio de expressão e entendimento de que, por assim dizer, dispomos, tal como o automóvel dispõe da sua buzina. – Não somos nós quem possuímos a linguagem, é a linguagem que nos possui, no mau e no bom sentido (*Id., ibid., p. 31*)¹¹⁶.

¹¹⁶ Trad. de Lumir Nahodill, ligeiramente modificada.

A palavra *soa* (*läuten*) – mas não como um fenômeno acústico *puro*, como mero som. Soar é vibrar no pulso de uma significação que é, ela mesma, presença simplesmente eclodida. Desde *Ser e Tempo* Heidegger já afirmava que, devido ao caráter imediatamente intencional das nossas percepções, ouvir um ruído puro seria um difícil exercício de abstração; o que ouvimos sempre, de imediato, é “o carro rangendo, a motocicleta. Escuta-se a coluna marchando, o vento do Norte, o pica-pau batendo, o fogo crepitando” (*Id.*, 1953, p. 163/ 2006, p. 226). Para Heidegger, *já sempre um sentido se antecipa* e dirige nossas percepções, de modo que nos atemos ao *ser* dos entes antecipadamente, em meio às nossas percepções. A palavra *soa*, portanto, nunca somente como som (dotado ou não de um significado que lhe fosse posteriormente colocado como um acessório); a palavra vibra *como palavra* quando o sentido se antecipa e rege o ser de um ente que o seu dizer patenteia, abre, manifesta ou interpela. A materialidade linguística do poema, com todos os fenômenos que lhe são perceptíveis (métrica, ritmo, prosódia, etc.), só é alcançada pela leitura heideggeriana na medida em que *abriga um sentido*, nunca fornecido acessoriamente *a posteriori*, mas *mediante o qual* se forjam as palavras. A leitura e escuta de poemas, portanto, não seria para Heidegger uma opção metodológica aleatoriamente escolhida no período da chamada “viragem” (ou “guinada” – *Kehre*), por um capricho do filósofo ou certo apreço demasiado pela arte como figura exemplar da relação do humano com o ser ele mesmo. *A filosofia vai ter com o poema para poder ser ela mesma, isto é, a decisão do sentido antecipador, do logos que rege antecipadamente a eclosão da presença dos entes e, em meio a isso, a humanidade do humano* – ou, ao menos, de um *certo tipo* de humano. Por isso mesmo Heidegger insiste em muitas ocasiões, como na primeira parte do curso *O que quer dizer pensar?* (1951-52), que filosofia e poesia não se confundem, nem são ambas “espécies” de um gênero maior chamado “literatura”: “O dito poético e o dito pensante (*Das dichtend Gesagte und das denkend Gesagte*) não são nunca o igual (*das Gleiche*); mas eles são, às vezes, *o mesmo* (*das Selbe*), a saber, quando o abismo entre poesia e pensamento, nítida e decididamente se escancara” (*Id.*, 1983, p. 32, trad. nossa). O abismo que escancara a mesmidade de poesia e pensamento é a sua proveniência comum no desocultamento da presença, no arquivar que faz convergir o pensar da filosofia na escuta do poema. Se por um lado, o poema não é filosofia (e nem a filosofia é poesia), por outro lado, o poema não é um objeto entre outros que possa ser “estudado” pela filosofia, mas vem atuar como sua *condição de possibilidade*: o poema força a desocultação, em palavras, da mais persistente ocultação: a *poiêsis*, o arquivar ele mesmo (isso significa a “poesia no poema”: não o fato de um poema ser “belo”, “ter beleza” – seja lá o que isso for –, mas o fato de conter nas palavras a ausência

estruturante de todo fazer e agir humanos); a filosofia elabora essa desocultação ao meditar sobre o ser dos entes e o ser do humano, tradicionalmente (como metafísica) na perspectiva de lhe reconduzir a um fundamento último – que traduza suficientemente, como presença constante, a ausência estruturante do arquifazer que ilumina todo apresentar. Ler, ouvir, pensar o poema, é para Heidegger *fazer filosofia* – ou mais: é pôr em marcha o “pensamento do sentido” (*Be-sinnung*), daquele sentido (*Sinn*) cuja antecipação revelaria que somos, a cada vez, sobrepujados pelo ser na ausência estruturante da *poiêsis*.

2.2 O Hölderlin de Heidegger: sobre deuses, línguas e povos

No período em que a tarefa do pensamento se ilumina cada vez mais, para Heidegger, nesse procedimento de leitura/escuta de poemas – período concomitante a um permanente exercício de confrontação (*Auseinandersetzung*) com determinados autores da metafísica ocidental –, ressaltam nos textos heideggerianos leituras de poetas como Rainer Maria Rilke, Stefan George e Georg Trakl (figuras importantes do modernismo e do expressionismo alemão do início do século XX¹¹⁷). O caso, porém, das leituras heideggerianas de Friedrich Hölderlin (1770-1843) é reconhecidamente distinto – a ponto de Heidegger justificar de maneira precisa *por que e para quê Hölderlin*. Essa justificativa, que de resto é também decisiva para a compreensão da tarefa que a filosofia pretende colher em sua disputa acolhedora com o poema, encontra-se na introdução de uma conferência pronunciada por Heidegger em Roma, em 1936, intitulada *Hölderlin e a Essência da Poesia*, a qual contém, sumariados, alguns dos conteúdos apresentados no curso de 1934/35 sobre o poeta. Se a procura filosófica da essência da poesia não compreende pelo termo “essência” a sua significação metafísica tradicional de universalidade fundante, que sobredetermina como conceito geral cada poesia e cada poema em particular, mas antes busca revelar em que vigora nosso modo de nos encontrarmos e sermos mesmo atingidos pelo poema (o que Heidegger designa o “essencial da essência” [*Wesentliches des Wesens*]) – então não serão necessários “Homero ou Sófocles”, “Virgílio ou Dante”, nem “Shakespeare ou Goethe” para se chegar à essência da poesia: o poético não é ele mesmo privilégio de nenhum cânone estabelecido pela tradição, mas algo que nos concerne em cada poema que lemos/escutamos, implicando mutuamente quem somos e qual o campo de força da poesia na figuração e realização da vida. Para o filósofo, portanto, esse poético enquanto vigor de essência é “aquilo que nos impele à

¹¹⁷ A despeito de somente Stefan George ser alemão de nascimento (Bingen, 1868) – Trakl era austríaco de Salzburg (1887), e Rilke era natural de Praga, hoje capital da República Tcheca (à época [1875], possessão do Império Austro-Húngaro) – os três poetas redigiram suas obras em língua alemã, ao todo ou majoritariamente (Rilke também compôs versos em francês).

decisão de se e como levaremos a sério a poesia futuramente, se e como traremos conosco as premissas que nos permitirão mantermo-nos dentro do âmbito de poder [*Machtbereich*] da poesia” (HEIDEGGER, 2013, p. 44/ 1951, p. 32)¹¹⁸. E o poeta que pode levar a essa decisão é, para Heidegger, fundamentalmente Hölderlin, “apenas porque a poesia de Hölderlin é propriamente sustentada pela determinação poética de poematizar (*dichten*) a essência da poesia. Hölderlin é para nós, em um sentido insigne, o poeta do poeta (*Dichter des Dichters*)” (*Id., ibid.*). *Hölderlin é o poeta da metapoesia*, no qual tanto o poeta quanto o fazer poético são matéria e substância do poema – o que abre o campo de trabalho que convém ao filósofo, na medida em que é aquele que medita pelo sentido: desdobrar o acontecimento poético nas suas reverberações ontológicas, no co-pertencimento entre a obra moldada na palavra e o acontecimento (poético-semântico) da presença do ente na totalidade.

Mas essa volta sobre si mesma da poesia, que Heidegger visa em Hölderlin – como anteriormente nós divisamos em Drummond, por exemplo – não é um acontecimento fortuito. Há qualquer coisa no destino da poesia que faz com que, em determinado momento de sua história, ela volte-se a si mesma, tomando a si e à figura do poeta como questões a serem colocadas e elaboradas na tessitura do poema. Para Heidegger, a metapoesia é o acontecimento poético que caracteriza um *tempo indigente* (*dürftiger Zeit*): “À essência do poeta” – escreve Heidegger na conferência *Para quê Poetas?*, de 1946, dedicada aos 20 anos da morte de Rilke – “que, em tal tempo do mundo [o “tempo indigente”], é verdadeiramente poeta, pertence o fato de, para ele, de antemão e a partir da indigência do tempo, o poetar (*Dichtertum*) e a vocação poética (*Dichterberuf*) se tornarem questões poéticas (*dichterischen Frage*). Por isso, os ‘poetas em um tempo indigente’ têm de poetizar (*dichten*) a própria essência da poesia” (*Id.*, 2012b, p. 312, colchetes nossos)¹¹⁹.

Indigência: em sentido corrente, tanto o estado de pauperismo, penúria, carestia – pobreza material – como também a apreciação moralizante de uma decadência, culpa ou estreiteza de entendimento. Heidegger *não* visa propriamente a nenhum desses sentidos quando se refere à indigência. Na verdade, caracteriza para ele um “tempo indigente” bem o oposto disso: um tempo no qual a multiplicidade de recursos à disposição do controle humano da terra é tamanha, a ponto de o humano acreditar tudo poder e querer, tudo manipular e

¹¹⁸ Tradução de Cláudia Pellegrini Drucker (Brasília: UnB, 2013), cotejada com a versão original (2.ed. Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann, 1951) e ligeiramente modificada. Doravante, assim como agora, as citações dos textos que compõem o volume *Explicações da Poesia de Hölderlin (Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung)* indicarão, na chamada entre parênteses, ano e página desta tradução da prof.^a Claudia Drucker, seguidos do ano e da página correspondentes à passagem na segunda edição do original.

¹¹⁹ Trad. de Bernhard Sylla e Vitor Moura, ligeiramente modificada.

calcular, estrangulando o horizonte de abertura do possível no predomínio de um dispositivo, de uma armação (*Gestell*) em cuja abertura o ente aparece somente como fundo de reserva de uma exploração, de um operar que tudo reduz a efeito e efetualidade – a essência mesma da técnica, como um modo possível de abertura da presença do ente, como um modo da verdade. Em resumo: a mais alta indigência, para Heidegger, é a mais aguda *falta de indigência* – num sentido de *pobreza ontológica*, de incontornável limitação e finitude do horizonte histórico de possibilidades cuja irrupção não poderia ser, jamais, produto de mãos e deliberação humanas: o arquivazer, lembremos, em que vigora a essência da verdade como desvelamento *no* velamento e coloca o campo de jogo das possibilidades de ser em que ingressa o ser-aí, *não é ele mesmo um fazer ou agir* nem nada de competência humana, mas um acontecimento cuja retração essencial arrasta o humano para a pro-dução da presença do ente enquanto tal. Esse sentido é reforçado na conferência *A Pobreza*, que Heidegger pronunciou para um pequeno círculo de pessoas no Castelo de Wildenstein (nos arredores de Messkirch, sua cidade natal) em 27 de junho de 1945 – momento da ocupação da Alemanha derrotada na Segunda Guerra pelo exército soviético. O aspecto material da pobreza, o constrangimento das necessidades básicas de subsistência (fome, por exemplo) e o não-ter-acesso ao necessário, são ontologicamente “revirados” (*geworden*) como mero corolário ôntico de uma perda ontológica mais fundamental: o não dispor do sumamente não-necessário [*Un-nötiges*], a ligação essencial da humanidade do humano com a referência ao ser, à abertura do aí que libera a relação com o ente em geral: “Ser-pobre quer dizer: não-estar-privado de nada, exceto do não-necessário – não-estar-privado de nada senão do livre-que-libera [*das Freie-Freie*ndes]” (*Id.*, 2012d, p. 232). A privação de um estar-em-relação propriamente com a abertura ao ser, de modo a deixar que o ente seja, não é, porém, um “nada” ou um “vazio” em que o humano se lance, rumo a uma existência carente de sentido, mas justamente a opulência de um mundo aberto sob o limiar do domínio técnico do ente, no qual “não estamos privados de nada, temos tudo antecipadamente, estamos na superabundância do Ser, que transborda de antemão o urgente das necessidades” (*Id.*, *ibid.*, p. 233). Se o “perigo da fome”, um dos mais agudos sinais da pobreza, nos acossa e nos ameaça, o que há de mais grave nele não está, “de modo nenhum, em que muitos homens pereçam, mas em que aqueles que sobrevivem apenas o façam para comer e a fim de viver” (*Id.*, *ibid.*). A ontologização da penúria certamente preocupa-se com o embrutecimento da vida no horizonte empobrecedor da nossa relação com o ente e conosco mesmos – precisamente no momento da máxima produtividade da atividade humana sobre a terra, a era do capitalismo pós-industrial, tecnológico – mas parece fazê-lo à custa de subtrair a mais dura expressão da pobreza, o corpo famélico, em virtude da sua

derivação ôntica, tomada quase como um “rebaixamento de nível” ontológico (o corpo famélico é certamente um problema físico, quicá ético, mas não um problema metafísico¹²⁰).

Uma vez que o cerne da metafísica é constituído por aquilo a que denominamos anteriormente o *paradigma demiúrgico* do ser, tem-se que “o traço fundamental do presentificar (*Anwesenlassens*) na metafísica é o pro-duzir (*Hervor-bringen*), em suas diferentes formas”, como atesta o texto do *Protocolo de um Seminário sobre a conferência “Tempo e Ser”* (*Id.*, 1979, p. 287). No entanto, como Heidegger tenta mostrar já a partir da conferência sobre a obra de arte, os muitos modos do fazer e do agir são abertos em um arquifazer que é doado ao humano, como ingresso no ser-aí, na retração estruturante do ser ele mesmo. Em meio a essa retração, o arquifazer como tal, a *poiêsis*, também permanece reclusa, deixando visível o horizonte de possibilidades no qual, em virtude de ser o ente que ele é (e pode) ser, o ente na totalidade assedia o humano como *produto de um fazer e operar*. A persistência dessa ocultação do arquifazer prepara o terreno no qual o ente é historicamente concebido apenas como esse pro-duto, e tudo quanto há e é torna-se *efeito* de um fazer. A dominação irrestrita do fazer (*machen*) como traço fundamental do ser é a imposição de uma “fazeção”, de uma *Machenschaft*. Esse termo, do qual Heidegger se ocupa mais detidamente naquela que é considerada sua segunda obra mais importante, as *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, redigidas entre 1936 e 38, tem o significado corrente de “maquinação”, isto é, “o nome para um tipo ‘mau’ de procedimento humano e de urdidura de tal procedimento” (*Id.*, 2014, p. 124). Diz-se de uma pessoa que ela “maquina” esse ou aquele plano; que tal malfeito foi “maquinado”, isto é, tramado e premeditado por muito tempo. No entanto, esse não é o plano semântico com o qual trabalha Heidegger – embora a palavra ainda deixe escapar algo de depreciativo: na maquinação, não é o humano quem planeja e premedita esse ou aquele ato, mas ele é dominado e conduzido à percepção unilateral da realidade como âmbito do que é feito e, por isso, levado a efeito. Dessa forma, “o nome [maquinação – *Machenschaft*] deve apontar imediatamente para o *fazer* [*machen*] (*poiêsis*, *technê*), o que nós conhecemos, em verdade, como comportamento humano” (*Id.*, *ibid.*, p. 125,

¹²⁰ Nesse sentido, é poderosa a observação de John Caputo a respeito de uma ausência gritante na analítica do ser-aí: a do corpo *que sofre* (o corpo do famélico, do mutilado, do doente): com efeito, “na hermenêutica da facticidade, ninguém tem fome – ou está doente, é inútil, está enfermo, a sofrer, a necessitar de ajuda ou de socorro; e ninguém acode aos necessitados. É um mundo de artesãos e equipamentos aptos, de uma burguesia empenhada mas irrefletida, e acima de tudo de cavaleiros aptos com capacidade de antecipação. Todos parecem ir esquiar aos fins de semana. Em parte alguma alguém é subjugado. Por vezes, o equipamento se parte, mas os corpos não se partem. Existe certamente uma ontologia do corpo implícita na hermenêutica da facticidade de Heidegger, mas é muito um corpo agente, não paciente; é um corpo que não sofre” (CAPUTO, 1993, p. 103). A base dessa observação é a famosa sentença de Emmanuel Lévinas no ensaio *Totalidade e Infinito*: “O *Dasein* de Heidegger nunca tem fome” (LÉVINAS, 1988, p. 119).

colchetes nossos), isto é, como se, de fato, o fazer se limitasse a uma “propriedade” do ser humano, que fabrica, opera, manuseia, cria e age sobre um material previamente dado. No entanto, essa aparência decorre do fato de que “a maquinação se retrai expressamente por detrás daquilo que parece ser a sua contraparte extrema e que permanece de qualquer modo completamente e apenas o produto de seu fazer” (*Id., ibid.*, p. 127); a maquinação, ela mesma consequência da oclusão do arquivazer no arrasto do ente à presença, se vela no seu processo de predomínio sobre a consideração do ente enquanto tal, e embora a filosofia sempre conte com ela (na medida em que a metafísica é, nesse aspecto, a história do ser enquanto feito e efeito de um fazer), ela nunca é fixada *enquanto tal*. O pensamento desde sempre tangencia o “elemento maquinal” (*Machenschaftliche*) nas determinações do ser dos entes, desde o ser tomado como aspecto visual generalizante (*eidos, idea*), matéria enformada (*ousia*), passando pela doutrina escolástica de Deus como *causa sui*, “por meio da inserção em jogo da ideia judaico-cristã da criação” que converte todo *ens* em *ens creatum*, até aquele “modo de pensar mecanicista e o modo de pensar biológico”, os quais “são sempre apenas consequências da interpretação maquinal velada do ente” (*Id., ibid.*, p. 125-26). A técnica moderna, a qual Heidegger tematiza apenas na conferência de Munique de 1953¹²¹, surge nesse contexto como figura epigonal da demiurgia do ser. É sabido que Heidegger insere o debate tipicamente sociológico sobre a sociedade de massas tecnológica (cujas relações sociais vêm a ser regidas, no moderno sistema de produção capitalista, pelo acelerado desenvolvimento e ampliação dos recursos técnicos disponíveis para a subsistência humana – que incluem alimentação, habitação, meios de transporte e de comunicação, etc.) no interior do desenvolvimento histórico da metafísica, como acontecimento tributário, em última instância, do conceito de ser fixado pela ontologia tradicional (como *presença constante* e *pro-duzida*) e da correlata interpretação do humano como “animal racional”, sujeito cognoscente, ou outra figura estática e determinada, que exerce sobre o real o papel de *formador* e *determinador*. É, portanto, na história do ser enquanto metafísica que se deveria buscar o fundamento para o problema do domínio técnico irrestrito pretendido pelo humano sobre o mundo, e, por sua vez, para o problema do domínio irrestrito da técnica na vida dos povos¹²². A essência da técnica, como modulação moderna da *poiêsis*, do arquivazer originário que arrasta o ente à presença no

¹²¹ “A Questão da Técnica” (*Die Frage nach dem Technik*), incluída na coletânea *Ensaio e Conferências*, de 1954 (Ed. bras.: Petrópolis: Vozes, 2008c).

¹²² A formulação mais palpável desse pensamento, Heidegger deixou expressa na primeira parte da preleção do semestre de verão de 1935 sobre *Introdução à Metafísica*, ao afirmar que o capitalismo de modelo norte-americano e o comunismo soviético são “metafisicamente” a mesma coisa: “a mesma fúria sem consolo da técnica desenfreada e da organização sem fundamento do homem normal” (HEIDEGGER, 1995, p. 64).

velamento do ser, é aí denominada o *dis-positivo* (*Ge-stell*), jamais entendido como um determinado “equipamento”, como é, “por exemplo, uma estante de livros (*Büchergestell*)” (*Id.*, 2008c, p. 23). A palavra alemã *Gestell* significa, literalmente, “armação” (de um óculos) ou simplesmente “estrutura” (composição de partes articuladas na totalidade de uma função). Com efeito, a palavra forma-se por meio do prefixo *Ge-*, que designa basicamente conjunção, reunião, mais o verbo *stellen*, “pôr”, “colocar” – de sorte que a tradução mais aceita, nos estudos de Heidegger, para o termo, é aquela proposta por Emmanuel Carneiro Leão: *composição*. No entanto, uma vez que Heidegger compreende o *Ge-stell* explicitamente como “a reunião daquele pôr (*Stellen*) que põe, ou seja, que desafia o humano a descobrir (*entbergen*) o real, o efetivo (*das Wirkliche*), no modo do **dispor de...** (*Bestellen*), como disponibilidade (*Bestand*)” (*Id.*, *ibid.*, p. 24, negrito nosso)¹²³, entendemos que, a despeito do seu caráter de um pôr reunidor, Heidegger faz cair um acento maior no fato de que a essência da técnica *põe* (*ponere*) o ente *para* (*dis-*) o modo da disponibilidade em reserva, como estocagem com vistas à exploração – assim como, por exemplo, a usina hidroelétrica sobre o rio Reno extrai “a energia escondida na natureza”, de modo que “o extraído vê-se transformado; o transformado, estocado; o estocado, distribuído; o distribuído, reprocessado” (*Id.*, *ibid.*, p. 20). O *Ge-stell* é o modo do arquivar, da *poiêsis* original que, pondo o ente à presença, ao mesmo tempo *dis-põe* dele, isto é, *coloca para* (*dis-ponere*) a estocagem e exploração. A essência da técnica é o dis-positivo, que reduz todo pro-duzir na presença ao controle exploratório. É na ilusão do controle desse processo, no qual é arrastada a própria humanização do humano, que vigora, para Heidegger, a indigência desse “tempo indigente”, em que o des-ocultar e pro-duzir do ente é regido pelo dis-positivo.

A contraparte histórica dessa indigência, entendida justamente como momento da superabundância de recursos que o humano tem à disposição no horizonte de um pretendido controle técnico do ente, é compreendida e expressa por Heidegger como a *falta de Deus e dos deuses*. Heidegger tomou essa expressão do vocabulário intelectual europeu do século XIX, no qual formulações similares, tais como “fuga dos deuses” (Hölderlin) e “morte de Deus” (Nietzsche) surgem como diagnóstico histórico (das mais variadas matizes) de uma época da humanidade europeia em que a antiga figura do Deus cristão, no domínio simbólico, assim como a religião institucional (o Catolicismo, sobretudo) no plano das relações sociais, perdem sua força de coesão social e a posição de regência da vida humana que até então ocupavam, como corolário da revolução cultural progressivamente desenvolvida na Europa da

¹²³ Trad. de Emmanuel Carneiro Leão, ligeiramente modificada.

Renascença (séc. XV) ao Iluminismo (sécs. XVII e XVIII) – o amplo desenvolvimento das ciências positivas (física, química e biologia) na explicação dos fenômenos naturais, da rotação dos astros celestes à formação e evolução da vida, assim como a derrocada das antigas formas de poder político forjadas na ideia de direito divino, substituídas pela democracia liberal de massas, compõem o quadro da rápida secularização da vida europeia, ao menos parcialmente próxima daquilo que Max Weber pensou com a expressão “desencantamento do mundo” (*Entzauberung der Welt*). O processo desse desencantamento, que Weber vê já em curso na racionalização da religião promovida pelo monoteísmo judaico-cristão (o qual, junto com o “pensamento científico helênico, repudiava como superstição e sacrilégio todos os meios *mágicos* de busca da salvação” [WEBER, 2004, p. 96]), desdobra-se no deslocamento social da figura (e da forma de poder investido nessa figura) de Deus, que não desaparece, mas aloja-se na esfera privada, como questão de foro íntimo do indivíduo – “Deus está morto”, escreve Nietzsche na *Gaia Ciência*, “mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada” (NIETZSCHE, 2012, p. 126). Tanto na esfera privada – melhor: na forma de vida *privada* da realização de uma esfera pública efetiva – como, a partir do isolamento do indivíduo, na pretensão de alguma forma renovada de coesão social movida por um princípio transcendente e inamovível (subentenda-se: nas figuras do *reacionarismo* em geral) encontram-se ainda tais cavernas.

É esse deslocamento que Heidegger vai enraizar na história da metafísica: o horizonte histórico da dominação do dis-positivo, como modo de arrasto do ente à presença em que tudo que é real é reduzido a efeito, operação e disponibilidade, é também indigência porque obstrui que a habitação do humano sobre a terra, a fundação de sua humanidade como referência ao ser (como ser-aí), seja mediada pela presença do Deus: “A falta de Deus significa” – escreve Heidegger em *Para quê Poetas?* – “que já não existe um Deus que reúne em si, visível e univocamente, as pessoas e as coisas e que, com base nessa reunião, articule a história do mundo e a estância humana nessa história” (HEIDEGGER, 2012b, p. 309). O que significa, no entanto, que a morada humana no mundo seja sustentada pela presença de um Deus, isso só se deixa esclarecer caso se possa compreender, previamente, quem ou o quê são os deuses – ou ao menos o que Heidegger compreende por Deus e os deuses.

No contexto de uma discussão com Hegel, a respeito da constituição da metafísica como instauração de um “fundamento pro-dutor” (*hervorbringenden Grund*) da presença dos entes, sempre apresentado na perspectiva de um “ente supremo” ao qual toda dinâmica de presença e ausência se reduz, uma questão se abre a Heidegger no itinerário do debate: se a metafísica elabora a fundação da realidade em termos de um “ente supremo”, a cujo ser se

vincula todo vir-a-ser e desaparecer das coisas (no sentido metafísico de duração e perecimento no tempo), isso significa dizer que a metafísica estende um fundamento ou razão suficiente (*logos*) para o ser dos entes (*ontos*) como “Deus” (*theos*) – aquele ente do qual “não se pode pensar nada maior”, como reza a primeira premissa do argumento ontológico de Santo Anselmo de Cantuária. Logo, “a metafísica ocidental, desde o seu começo nos gregos e ainda não ligada a estes nomes, é, simultaneamente, ontologia e teologia”, ou melhor: “A metafísica é onto-teo-logia” (*Id.*, 1979, p. 194). E se a metafísica ocidental, por sua vez, é ao mesmo tempo teologia, ou seja, “uma enunciação (*Aussagen*) sobre Deus”, isso ocorre porque, de algum modo, “Deus vem para dentro da Filosofia”. A questão a ser respondida é, portanto, como Deus entra na filosofia? Na medida em que é pensado desde a ideia de fundamento estático promotor do vir à presença de cada ente, de cada coisa (*Sache*), Deus é a coisa primeira e última, a proto-coisa (*Ur-sache*) – a causa (*Ursache*) da presença, do eclodir no ser e desvanecer no não-ser de cada ente (*Id.*, *ibid.*, p. 201). Coisa primeira e última, o Deus da metafísica é causa promotora do ser dos entes e de si mesmo, na medida em que, como o ente do qual “não se pode pensar nada de maior”, não faz parte de uma cadeia de causas e efeitos, de modo que permanentemente engendra também a si mesmo: “Esta é a causa como *causa sui*. Assim soa adequado o nome para o Deus na filosofia” (*Id.*, *ibid.*). Esse Deus que é causa primeira, causa de si e de tudo que há, é, por extensão (e em um sentido privilegiado), a causa do meu próprio ser – não apenas como ponto de partida do qual fui engendrado, mas, como Descartes faz questão de frisar ao final da terceira das *Meditações Metafísicas*, a causa *contínua* da minha existência – ao menos como *ego cogito*, como “eu que penso” e, a cada vez que penso (as idéias como imagem das coisas fora de mim), o faço sob a garantia de uma ideia de Deus presente de modo inato em meu pensamento, fonte da certeza objetiva de minhas representações. Sempre que penso (isto é, para Descartes, sempre que existo enquanto *res cogitans*, coisa que pensa), sou novamente engendrado pelo Deus que me criou e cuja ideia, que está gravada em meu pensamento, é como “a marca do operário impressa em sua obra” (DESCARTES, 1983, p. 112), pois “uma substância para ser conservada em todos os momentos de sua duração, precisa do mesmo poder e da mesma ação, que seria necessário para produzi-la e criá-la de novo, caso não existisse ainda” (*Id.*, *ibid.*, p. 110). O sujeito da modernidade, cuja criação a tradição atribui a esse momento do pensamento cartesiano, reforça metafisicamente um paradigma judaico-cristão da ideia de Deus criador, que já fora previamente elaborado na metafísica medieval: o caráter de Deus enquanto causa é privilegiado, na medida em que Deus é causa permanente do ser – em especial, do ser do sujeito, do ser que é o humano como tal. O humano é um ente tal que sua essência é um

produto em permanente produção pelo ser de Deus, ao qual permanece vinculado. E sábio é o humano que contempla a sua causa permanente.

Há uma passagem em *Ser e Tempo* que, do ponto de vista da metafísica, *implode* a ideia de um Deus criador e mantenedor da minha própria existência. Logo no começo do §29, em que trata da abertura de mundo do ser-aí como disposição (*Befindlichkeit*), Heidegger afirma que, pelo fato de o ser-aí sempre já encontrar-se de um modo ou de outro afinado em um “humor” (uma *Stimmung* – literalmente, uma *afinação*), ele também “sempre já está aberto em sintonia com o humor (*stimmungsmäßig*) como o ente ao qual ele (o ser-aí) confiou (*überantwortet*) o seu ser como aquele ser que, existindo, tem de ser (*zu sein hat*)” (HEIDEGGER, 1953, p. 134/ 2006, p. 193). Se por um lado, o ser-para-possibilidades do ser-aí revela já um ter de ser, por outro a sua facticidade situada, afinada em uma afinação que lhe dispõe o modo de abertura para as suas possibilidades, lhe revela um “que é” (*daß es ist*) – que o ser-aí *é e tem de ser* suas possibilidades. Heidegger tira disso uma consequência pouco notada: “E justamente na mais indiferente e inofensiva cotidianidade, o ser do ser-aí pode irromper na nudez de um ‘que é e tem de ser’ (*Daß es ist und zu sein hat*). **O puro ‘que é’ mostra-se, enquanto o de onde (*Woher*) e o para onde (*Wohin*) permanecem obscuros**” (*Id., ibid.*, p. 134/ *ibid.*, p. 193-94, negrito nosso). A facticidade afinada em uma disposição de abertura para possibilidades, abre ao ser-aí o fato de que ele é e tem de ser, no horizonte de seu poder-ser, de seu mundo, ao mesmo tempo em que lhe veda a visão sobre qualquer proveniência ou destinação *específica* de seu ser. O ser-aí é *a partir e para* as suas possibilidades, lhe sendo vedada a determinação de seu ser por uma origem extrínseca – a afinação de um “humor” coloca o ser-aí diante da abertura do de seu mundo, cujo envio em possibilidades lhe é sempre algo como “um enigma inexorável” (*unerbittlicher Rätselhaftigkeit*), por mais que ele tenha alguma crença que lhe assegure de seu “para onde”, ou procure justificar racionalmente seu “de onde”. *O ser-aí, como facticidade lançada, está despossuído de um Deus criador* – ao menos nos moldes da metafísica clássica. Certamente isso não implica que a analítica existencial resulte em uma negação absoluta da existência de Deus, como Heidegger faz notar em um rodapé de página acrescido ao ensaio *Sobre a Essência do Fundamento*, de 1928:

Por meio da interpretação ontológica do ser-aí como ser-no-mundo, a decisão não caiu, nem positiva nem negativamente, sobre um possível ser para Deus. Pela clarificação da transcendência¹²⁴, porém, se alcança primeiramente um *conceito*

¹²⁴ Aqui, a transcendência *do ser-aí* em direção ao mundo, isto é, sua ultrapassagem do ente em direção ao aberto de possibilidades em que vigoram o ser do ente intramundano e o seu próprio ser (para a noção heideggeriana de transcendência do ser-aí, cf.: além do próprio ensaio *Sobre a Essência do Fundamento*, o §69 de *Ser e Tempo*).

adequado do *ser-aí*, o qual, levado em consideração, permite *perguntar* qual é, sob o ponto de vista ontológico, o estado da relação do *ser-aí* com Deus (*Id.*, 2008a, p. 172, n. 72).

O que aparece vedado a Heidegger com a analítica existencial da facticidade situada do *ser-aí* é que esse ente que é ao modo da existência se relacione com um Deus *enquanto causa*, na medida em que o *ser-aí* não é, em seu modo de ser próprio, um ente dado de antemão como simples efeito de uma causa. Isso por si só não implica a inexistência de Deus, como dito antes, mas impõe que se pense uma outra relação do humano (na medida em que ingressa no modo de ser do *ser-aí*) com Deus, além da ideia de causação e manutenção causal do seu ser – o que implica pensar um outro “possível ser para Deus” que a determinação metafísica de causa suprema. Ao escrever que *causa sui* é o nome apropriado para o Deus da metafísica, no ensaio sobre *A Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica*, de 1957, Heidegger complementa essa observação com a indicação do que poderia ser esse outro modo de ser possível para Deus: “A este Deus [a saber, o Deus que é causa racional de tudo quanto é] não pode o homem nem rezar, nem sacrificar. Diante da *causa sui*, não pode o homem cair de joelhos por temor, nem pode, diante deste Deus, tocar música e dançar” (*Id.*, 1979, p. 201, colchetes nossos). Ao Deus-conceito da metafísica, opõe-se o Deus vivo de uma experiência religiosa.

O conjunto de práticas sociais que circunscreve a definição de *religião* costuma ser descrito em termos que remontam a uma etimologia popular, ligada a autores do cristianismo primitivo como Tertuliano (c. 160 – c. 220 d.C.) e Lactânio (c. 240 – c. 320 d.C.), para os quais o termo latino *religio* provém de *religare*: religar, atar novamente, pôr uma vez mais em ligação. De sorte que muitos historiadores da religião ou mitólogos, como o helenista brasileiro Junito de Souza Brandão, definem religião como “o conjunto de atitudes e atos pelos quais o homem *se prende, se liga* ao divino ou manifesta sua dependência em relação a seres invisíveis tidos como sobrenaturais” (BRANDÃO, 1991, p. 39). E, no entanto, como bem observa Cristiane Almeida de Azevedo, essa etimologia, que em muitos casos se faz passar por natural, foi historicamente imposta pelas exigências de um cristianismo nascente no interior do paganismo romano, como modo de discernir duas esferas de culto: aquele dirigido aos falsos deuses pagãos do passado, e um outro, voltado ao “Deus verdadeiro”, revelado no evangelho do Cristo. “No início do Cristianismo”, escreve a autora, “(...) o termo *religio* se dividiu entre duas etimologias possíveis: a considerada pagã, relacionada com os cultos romanos antigos e aquela para designar a verdadeira religião que surgia. Duas etimologias que se apresentavam como concorrentes e que exigiam a ruptura” (AZEVEDO,

Não se trata, portanto, da “transcendência” compreendida como estado superior de Deus em relação ao mundo e às coisas do mundo.

2010, p. 95). A etimologia propriamente cristã pensa a religião como forma de religar a humanidade romana ao “Deus verdadeiro”, depois de longo tempo de errância na adoração de deuses falsos – por isso, na medida em que *religa* o humano ao Deus único da fé cristã, a religião cristã também seria a única “verdadeira religião”. A outra etimologia do termo *religio*, considerada pagã e mencionada por autores como Cícero (106 – 43 a.C.), deriva a palavra do verbo *relegere*, e designa algo como um escrúpulo, um zelo respeitoso: “A prática religiosa romana está associada ao zelo, a uma relação respeitosa com os deuses que torna necessária a repetição precisa dos ritos. Com isso, a realização correta dos rituais ganha extrema importância já que é a maneira de estar em contato direto com a divindade” (*Id., ibid.*, p. 91). Uma descrição mais detalhada desse étimo é encontrada no ensaio *Elogio da Profanação*, de Giorgio Agamben, no qual o filósofo italiano precisa que:

O termo *religio*, segundo uma etimologia ao mesmo tempo insípida e inexata, não deriva de *religare* (o que liga o humano e o divino), mas de *relegere*, que indica a atitude de escrúpulo e de atenção que deve caracterizar as relações com os deuses, a inquieta hesitação (o “reler”) perante as formas – e as fórmulas – que se devem observar a fim de respeitar a separação entre o sagrado e o profano. *Religio* não é o que une homens e deuses, mas aquilo que cuida para que se mantenham distintos (AGAMBEN, 2007, p. 66).

Podemos adensar essa observação: o étimo produz uma ligação entre o ato de “reler” (que seria uma tradução quase literal de *relegere*) a um exercício contínuo de prestar atenção, de atentar ao discernimento das coisas humanas e divinas e prestar reverência zelosa a essas últimas. Mencionamos acima, de passagem (§6), que toda leitura é como uma colheita. Com efeito, como observa Benveniste: “No sentido próprio, *legere* significa ‘coletar elementos esparsos’ (‘*ossa legere*’, ‘recolher as ossadas’)” (BENVENISTE, 2014, p. 174) – o que aproxima o *legere* latino do grego *legesthai*, donde provém *logos*. *Relegere* é também, e fundamentalmente, *recolher*. A prática religiosa é precisamente uma prática de *recolhimento*, não apenas no sentido de um comportamento contido e reticente, mas de precisamente recolher, subtrair ao alcance das mãos humanas (de seu usufruto) aquilo que pertence ao divino. O que a religião recolhe, é propriamente o *sagrado*. Ainda seguindo Agamben, que faz derivar o adjetivo latino *sacrum* (“sagrado”) de *sacer* (“separado”), pode-se dizer: “Sagradas ou religiosas [i.é., recolhidas] eram as coisas que de algum modo pertenciam aos deuses. Como tais, elas eram subtraídas ao livre uso e ao comércio dos homens, não podiam ser vendidas nem dadas como fiança, nem cedidas em usufruto ou gravadas de servidão” (AGAMBEN, 2007, p. 65, colchetes nossos). O sagrado é o domínio de uma *ocultação* e de um *abrigo*.

É na direção contrária – mas não necessariamente contraditória – que Heidegger vai pensar o sagrado junto a Hölderlin. No discurso dedicado ao poema de Hölderlin *Tal como em dia de festa...* (*Wie wenn am Feiertage...*) Heidegger aproxima a compreensão de *sagrado* da noção hölderliniana de *natureza* – descrita no poema como a “mais antiga que as eras/ E superior aos deuses do ocidente e do oriente”. Hölderlin nomeia como “natureza” não um âmbito determinado da realidade, mas aquele acontecimento que abre os domínios do real em que se insere o humano como o vivente que é *relação* ao não-humano (tanto plantas e animais, como os deuses). Por isso os poetas, que trazem à palavra a humanidade do humano, são propriamente educados pela natureza, e recebem dela o seu dizer, mesmo nos momentos em que ela (a natureza), parece ausente e abandona o humano à ausência de uma ligação fundamental com o ente (a uma existência *irreligiosa*, portanto, seguindo a compreensão cristã da *religio*), assimilada à imagem do inverno, sub-dito na segunda estrofe do poema:

Assim se erguem em propício tempo,
 Aqueles que nenhum mestre por inteiro educa, mas aquela
 Que é maravilhosa e imensa e de uma leveza envolvente,
 A poderosa, a divinamente bela natureza.
 Por isso quando ela parece dormir em algumas épocas do ano
 No céu ou entre as plantas ou os povos,
 O rosto dos poetas também se entristece,
 Parecem estar sós, porém sempre estão cheios de pressentimentos.
 Pois pressentindo, ela também repousa.
 (HÖLDERLIN, 2000, p. 27)

Heidegger traduz a imagem hölderliniana de uma natureza hipostasiada em totalidade assimilando-a ao termo grego *phýsis*, que a tradição reputa como “palavra fundamental” dos primeiros pensadores gregos. Na medida em que o verbo *phyein* significa “provir” (*Hervorgehen*) e “rebentar”, “brotar” (*Aufgehen*), Heidegger compreende a *physis* como o âmbito de proveniência do arrasto à presença, que clareia e ilumina o presenciar do ente na perduração de um modo de ser – o qual os gregos literalmente fixaram no olhar como aspecto, forma: “*Physis*, pensada como palavra fundamental, significa o rebentar no aberto, o clarear de toda clareira dentro da qual algo pode aparecer, assumir seus contornos, mostrar-se no seu ‘aspecto’ (*eidos*, *idéa*), e deste modo presenciar (*anwesend*) como isso ou aquilo” (HEIDEGGER, 2013, p. 68). Dessa forma, como ensina o cânone ocidental da filosofia, *physis* é um nome para *arche*: princípio, aquilo que vem à frente e, mais especificamente, aquilo que *rege*, que comanda. A *physis* rege a presença do ente que deixa eclodir em sua abertura e, por isso, comanda ubiquamente as relações entre humanos e não-humanos: “A natureza educa [os poetas] ‘maravilhosa e onipresente’. Em tudo que é real, ela está presente (*anwesend*). A natureza vigora (*west*) no trabalho humano e no destino dos povos, nas estrelas

e nos deuses, mas também nas pedras, plantas e animais, e também nos rios e temporais” (*Id.*, *ibid.*, p. 65, colchetes nossos)¹²⁵. A hispostasiação da natureza em Hölderlin e sua posterior assimilação à *arché* metafísica em Heidegger alargam o campo semântico do termo, impregnando o real enquanto tal (na medida em que todo ente é um presenciar a partir do arrasto) de uma pura “nascividade”. O que abre ao arrasto e deixa “nascer” a presença, em que jogam os humanos com os demais seres vivos e os deuses, é uma *sobrenatureza* – ou a natureza em sentido próprio. É o codinome do sagrado: “O sagrado é a essência da natureza” (*Das Heilige ist das Wesen der Natur*) (*Id.*, *ibid.*, p. 72). Se anteriormente, no cânone do pensamento ocidental, a “natureza” fora reduzida a um âmbito específico do ente em que a produção da presença ocorre em si mesma – por contraposição ao artefato, ao produto da técnica, que tem seu princípio “motor” no humano – agora a natureza é elevada à condição de abertura para o arrasto à presença, ao domínio metafísico de colocação de toda e qualquer presença. Na medida em que “O Sagrado é o dia” – como escreve Maurice Blachot, em comentário ao mesmo poema de Hölderlin – isto é, o sagrado sendo “*Das Offene*, o que se abre, o que abrindo-se é para todo o resto apelo para se abrir, para se iluminar, para vir à luz do dia” (BLANCHOT, 1997, p. 121), a natureza é transposta ao domínio acima da distinção entre o natural e o artificial, porque a abertura ao arrasto para a presença é ela mesma *anterior*, condição de possibilidade da distinção entre a presença que eclode “por si mesma” e aquela que é levada a efeito mediante a ação das mãos humanas. Acima da dicotomia natural/artificial, a natureza sobrepujada ao sagrado é o propriamente *sobre-natural*.

Ambas as interpretações do sagrado – como subtração/abrigo, e como abertura/revelação – não estão necessariamente em conflito, como salientado acima, senão na superfície das palavras. Se levarmos a sério que (como ensina Heidegger) a condição metafísica de toda abertura e desocultação é que ela se processe *no interior e a partir* de uma ocultação mais originária, é possível perceber que ambas as interpretações pertencem uma à outra essencialmente. O pôr-de-lado e subtrair que sacraliza algo não é ele mesmo uma simples interdição mas, a partir dessa ocultação e subtração, a abertura de um campo, de um horizonte de possibilidades de ação humana no mundo. Na esfera da antropologia social e da história das religiões, esse processo é flagrantemente observado em relação ao *totem* e ao *tabu* – que são ambos condições de interdição e, ao mesmo tempo, de abertura a partir da interdição. Lembremos que, no texto seminal que Sigmund Freud dedica ao tema¹²⁶, o totem é

¹²⁵ Trad. de Cláudia Drucker, ligeiramente modificada.

¹²⁶ O ensaio *Totem e Tabu: Algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e dos neuróticos* (1912-13).

definido, em linhas gerais como “um animal, comestível, inofensivo ou perigoso, temido, e mais raramente uma planta ou força da natureza” cuja relação especial com a tribo deriva do fato de ele ser tomado como “o ancestral comum do clã, mas também seu espírito protetor e auxiliar, que lhe envia oráculos, e, mesmo quando é perigoso para outros, conhece e poupa seus filhos” (FREUD, 2012, p. 19-20). No entanto, essa condição protetora e manifestadora do totem em relação ao mundo da tribo é exercida no limiar da sua subtração: todos os membros da tribo “acham-se na obrigação, sagrada e portadora de punição automática, **de não matar (destruir) seu totem e abster-se de sua carne (ou dele usufruir de outro modo)**” (*Id., ibid.*, p. 20, negrito nosso). A sagração de um objeto em totem é a sua ocultação reveladora, cuja subtração abre os oráculos e a presença do mundo daquela tribo. Do mesmo modo Freud observa que a palavra *tabu* – que ele aproxima de termos como o *sacer*, dos romanos, o *ágos* dos gregos e o *kodausch* dos hebreus – encontra-se na mesma esfera semântica que o sagrado: “O significado de ‘tabu’ se divide, para nós, em duas direções opostas. Por um lado quer dizer ‘santo, consagrado’; por outro, ‘inquietante, perigoso, proibido, impuro’. (...) Assim, o tabu está ligado à ideia de **algo reservado**, exprime-se em proibições e restrições, essencialmente” (*Id., ibid.*, p. 42, negrito nosso). Logo a seguir, Freud irá insistir que o caráter de subtração e impedimento de um ato tabu – cuja desobediência acarreta um anátema que se propaga pelo contato direto ou hereditariedade – não é proveniente de uma reprimenda moral – proveniente de um chefe ou mesmo do próprio deus: “As proibições tabu prescindem de qualquer fundamentação; têm origem desconhecida; para nós obscuras, parece evidentes para aqueles sob seu domínio” (*Id., ibid.*, p. 42-3). É possível ao menos conjecturar que o caráter “evidente” de um tabu – vale dizer, a sagração de uma atitude que, por sua própria sacralidade, deve ser excluída e retida nessa exclusão – possa residir no caráter concomitantemente *liberador* do tabu, que desenha, na esteira da retenção do ato interdito, um conjunto de atos permitidos que estrutura o mundo da vida e da ação (por isso, a preocupação clínica de Freud é fazer notar que o tabu, nos povos que vivem sob a sua regência, é aproximado ao comportamento neurótico, cujos atos obsessivos são a contraparte manifesta, *aberta* através da interdição original¹²⁷).

Nesses termos, *religião* nomeia uma forma de vida marcada fundamentalmente por uma ocultação originária: a retenção do sagrado que, ao reter e pôr-de-lado, no movimento

¹²⁷ “As proibições obsessivas trazem consigo formidáveis renúncias e limitações da vida, tal como as proibições do tabu, mas uma parte delas pode ser cancelada mediante a execução de determinadas ações, que então *têm* de ocorrer, que possuem caráter obsessivo – atos obsessivos –, e de cuja natureza como penitência, expiação, medida defensiva e limpeza não pode haver dúvida” (FREUD, 2012, p. 56). E mais adiante: “O desejo instintual desloca-se constantemente, a fim de escapar ao cerco em que se acha, e procura obter sucedâneos para o proibido – objetos substitutos e ações substitutas” (*Id., ibid.*, p. 59).

mesmo de albergar e pôr sob sua guarda, franqueia o mundo do agir e do operar, e propriamente traz à presença o ente junto ao qual a vida humana se erige. A vida religiosa, na acepção da palavra aqui esboçada, *é a existência elaborada e desenvolvida no horizonte de uma ausência estruturante*, cujo sagrado recolhimento é ele mesmo arrasto à presença do que é e pode ser – pois o sagrado retém ocultando, ao mesmo tempo em que abre a vida comum. Em certo sentido, a noção heideggeriana de ser-aí (esse ente que é, mais propriamente dizendo, um projeto compreensivo de possibilidades de ser realizado no rastro de uma latência permanentemente oculta) é parte de uma *compreensão metafísica da existência religiosa*, no sentido específico em que aqui compreendemos a *religio*. Não à toa essa noção tem seu nascedouro no começo dos anos 1920 em meio às preleções que Heidegger ministra em Freiburg sobre as cartas de Paulo e as obras de Agostinho e Mestre Eckhart – juntas, é claro, com uma determinada interpretação da filosofia prática de Aristóteles. No entanto, é na virada da década de 1920 a 1930, mais precisamente no contexto de uma discussão com Ernst Cassirer sobre o pensamento mítico¹²⁸, que Heidegger elabora a noção mais significativa para a compreensão de uma existência religiosa. Na preleção do semestre de inverno de 1928-29 de *Introdução à Filosofia*, Heidegger introduz a noção de “ser-aí mítico” (*mythisch Dasein*) na tentativa de levar o modelo da analítica do ser-aí, constitutiva da ontologia fundamental (portanto, um projeto de compreensão interno à filosofia), para a análise do modo de ser dos povos que vivem sob a regência de mitos¹²⁹ – num sentido eminentemente *pré-filosófico*: o ser-aí que vive sob a afluência de mitos é aquele cuja compreensão de ser está inteiramente perturbada pela *supremacia do ente* (*Übermächtigkeit des Seienden*), de tal modo que algo como uma ontologia (ou seja, a filosofia, no sentido em que Heidegger a entende) que reelabore tematicamente a compreensão prévia de ser em um fundamento para o ente, se torna impossível. Diante de uma supremacia do ente que desarticula o ser para o próprio ser-aí, esse se encontra em situação de *desabrigo* (*Ungeborgenheit*).

Como o ser-aí mítico – escreve Heidegger na preleção – está entregue à supremacia do ente, ele sempre é tomado ao mesmo tempo pelo ente em uma exposição. Estar

¹²⁸ Em 1925, o filósofo alemão Ernst Cassirer lançou o segundo volume de sua obra principal *A Filosofia das Formas Simbólicas*, intitulado “O Pensamento Mítico”.

¹²⁹ Preliminarmente, compreendemos aqui por *mito* a “narrativa da origem”, propriedade coletiva de uma comunidade humana e sem autor definido, que conta como determinada realidade (uma convenção social, um comportamento, um fenômeno da natureza etc.) veio a ser mediante a intervenção de uma entidade sobrenatural – geralmente, um deus. Na definição lapidar de Mircea Eliade: “O mito proclama a aparição de uma nova ‘situação’ cósmica ou de um acontecimento primordial. Portanto, é sempre a narração de uma ‘criação’: conta-se como qualquer coisa foi efetuada, como começou a ser” (ELIADE, 2010, p. 85). Nas próximas páginas, essa noção preliminar de mito será discutida em pormenor (cf.: abaixo, tópico 2.3).

exposto ao ente é algo essencial para a compreensão da existência. O ser-aí tem, por conseguinte, a tendência de imergir no ente mesmo. Pois também o próprio si-mesmo ainda não é compreendido como tal, mas abandonado à responsabilidade de um poder (*Macht*) que é o mesmo, que transpassa e domina a totalidade do ente. **O ser é desarticulado, mas o ente é tanto mais poderoso e uniformemente penetrante nessa indeterminação** (HEIDEGGER, 2009a, p. 384, negrito nosso).

A existência sob a forma do mito – sob a supremacia do ente na desarticulação de ser – é, como na mais tradicional interpretação da história da filosofia, apenas uma existência *ainda não* filosófica, determinada em seu ser com vistas a uma futura articulação filosofante com a noção de “ser”. Em que pese isso, Heidegger frisa que o modo de ser do ser-aí mítico não é uma simples “sonolência” (*Schlafzustand*) ou uma “espécie de ebriedade” (*Trunkenheit*) em meio ao ente, mas um modo de assegurar-se de sua existência diante da supremacia total do ente, que lhe acossa permanentemente como algo ameaçador, criando para si um abrigo e uma proteção em meio ao desabrigo: “Daí advém a significação central da magia e das formas correspondentes de sacrifício e culto, dos ritos de vegetação” (*Id., ibid.*, p. 385). A tentativa do ser-aí mítico de erigir um abrigo em meio ao desabrigo da supremacia do ente é organizada no rito e no culto, os quais atualizam o tempo mítico da origem, narrado no mito. Por sua vez, o rito é sistematizado em um conjunto de práticas e escrúpulos que fundam a religião como um estatuto, uma instituição:

O rito mesmo acaba por se sedimentar em prescrições, estatutos, doutrinas, que são plasmados em livros sagrados ou legados em uma tradição oral secreta. O abrigo do ser-aí e o que é inerente a esse abrigo tornam-se eles mesmos um poder objetivamente dado, tornam-se usos e costumes, e, com efeito, todo o ser-aí em seu acontecimento passa a se mostrar sob a égide desse abrigo (*Id., ibid.*).

Viver no limiar de uma ausência estruturante dos modos de comparecimento do real é morar, portanto, na estância do sagrado. Nessa morada, o humano prepara a fixação do seu existir em formas estáveis de vida, e os mitos, organizados e atualizados em rituais, possuem essa função: “A função mais importante do mito” – escreve Mircea Eliade – “é, pois, ‘fixar’ os modelos exemplares de todos os ritos e de todas as atividades humanas significativas: alimentação, sexualidade, trabalho, educação etc.” (ELIADE, 2010, p. 87). Heidegger percebe que essas prescrições, práticas e cultos que fixam os modelos elementares da conduta de uma comunidade humana são os correlatos ônticos da indeterminação ontológica em que o ser-aí “mítico” encontra-se imerso, buscando a consolidação de um abrigo perante a supremacia do ente que avassaladoramente lhe ameaça como poder destruidor, que põe em risco a sua existência. Isso justamente pelo fato de esse ser-aí *ainda não* articular a presença ameaçadora do ente na compreensão estabilizadora do ser – talvez mesmo da unidade vocabular, do significante *ser* (*sein – essere – éstin*). Há, com efeito, uma persistente sugestão de

coincidência entre a compreensão de ser e a unidade do significante “ser” na língua – o que não leva, com efeito, à admissão, por parte de Heidegger, de que o ontológico (por si mesmo fundante e nunca fundado) possa ter fundamento noutra parte: na língua. Além disso: a vida religiosa, sob o domínio do sagrado (um outro nome para o velar iluminador da verdade, da *alétheia*), na medida em que encontra modos de fixar o existir em meio ao ente como supremacia, busca com isso também fixar o seu *porvir*. Não, porém, sob o modo da abertura do ter-sido ao horizonte de possibilidades – não como uma *retomada*, portanto –. mas sob o modo da *repetição* de um modelo. Como faz notar o filósofo francês Georges Gusdorf em sua obra *Mito e Metafísica* (1953), “o mundo da repetição é o mundo da *criação continua*. A repetição assegura a reintegração do tempo humano no tempo primordial” (GUSDORF, 1983, p. 76, trad. nossa), isto é, no tempo da origem, em que aquela realidade veio a ser pela intervenção de um ente divino. Por esse motivo “o mito é um princípio de conservação para o grupo humano, que remete toda a experiência possível a um gigantesco fenômeno já visto” (*Id., ibid.*, p. 79), qual seja, aquela forma modelar de toda criação, de todo vir a ser. Mito, rito e religião são fenômenos cujo interesse é menos descrever o mundo do que firmar a existência humana nele, em modo de ser cujo fazer seja *eficiente*. A vida religiosa não tem, propriamente, preocupações teóricas; mas ela se inscreve na história da *poiêsis*, da produção da presença do ente, na atribulação pela supremacia deste, sob o modo da repetição firmadora, segura.

Insinua-se aqui, na compreensão da *poiêsis* que está em jogo na vida religiosa, no velar iluminador do sagrado, as figuras que estão em jogo nessa pro-dução da presença e garantem ao humano a apropriação do seu ter-sido (e a fixação do seu porvir) como repetição: os deuses. Revelados em meio à fixação do modelo da pro-dução da presença como repetição, os deuses não são nem “projeções” que o humano representa de si mesmo e de seu próprio fazer em imaginações “fantásticas”, nem tampouco entes que são encontráveis aqui ou acolá, disponíveis, dados de antemão (*vorhanden*) ou ao alcance da mão (*zuhanden*). Os deuses são a presença viva da produção modelar, ao qual o humano vai fiar a manutenção da sua existência, parca e efêmera. Em um sentido muito específico do termo, os deuses são *figuras*. A palavra do latim *figūra*, idêntica ao nosso termo em português, é um derivado do verbo *figere*, que significa literalmente “modelar em barro, depois: modelar em qualquer matéria plástica” (FARIA, 1962, p. 399), donde provém simplesmente modelar, erigir, dar forma e fazer aparecer – *ego fingo*: eu moldo, esculpo, formo. E numa extensão maior, *figere* leva a *fictus*: fingimento, ficção. Fingir e ficcionar são modos de modelar uma forma, de dar a ver na produção de um aspecto. Os deuses estão presentes como as figuras primordiais, não apenas porque são moldados pelo humano em seu aspecto, mas porque são, para o humano, o

princípio transcendente de todo modelar oferecido como salvaguarda, abrigo e fixação do existir. Porque a figura do deus doa ao humano o *fingerere* primordial – aquele *arquifazer* do qual vínhamos falando – ele erige para si um abrigo em meio à avalanche ameaçadora do ente; em termos heideggerianos: erige-se um mundo a partir e sobre a terra. Deus é, fundamentalmente, presença modelar/modeladora, e o humano torna-se o local do arrasto à presença do ente enquanto tal porque recebe o arquifazer como dom: no mito hebraico do Gênesis, Adão, o primeiro homem, é barro modelado (*adamah*) – o humano é o propriamente *fictus*, a ficção primeira de Deus, e, partícipe privilegiado de todo *fingerere*, de todo arquifazer, repete o ato divino de pro-duzir a presença¹³⁰. Na expressão “ficção de Deus”, portanto, o genitivo é subjetivo e objetivo – Deus é figura produzida *porque é* figura doadora de todo produzir, portanto, de toda figura.

O Deus enquanto causa suprema, representado pela filosofia, é uma derivação tardia e opaca dessa presença modelar de toda e qualquer presença. A metafísica converte a doação transcendente do arquifazer, a figura do deus, em um conceito de causa primeira, com o qual o humano perderia gradualmente o vínculo vivo da celebração e do culto (da repetição fundadora) – cujos resquícios se mantêm, palidamente, numa cantilena sobre “conduta moral” e coisas afins – para adentrar cada vez mais o espaço de contemplação e especulação teórica sobre o ser da realidade. Como nota a teóloga britânica Karen Armstrong, no seu importante estudo sobre a história da noção monoteísta de Deus¹³¹, “O Deus dos filósofos gregos, distante dos interesses humanos, não podia ‘falar com’ os homens e interferir em assuntos terrenos, como sugeria a doutrina da revelação tradicional” (ARMSTRONG, 2008, p. 227) – observação que vale desde o deus uno de Xenófanes, “em nada semelhante (*homoiōs*) aos mortais em corpo, nem em pensamento”¹³², até o motor imóvel de Aristóteles, chamado de “deus” (*theós*) em virtude da sua sempiterna presença em ato contínuo, que engendra permanentemente o movimento às substâncias movidas: “Também chamamos de um deus” – escreve Aristóteles no Livro XII da *Metafísica* (7, 1072b 27) – “um vivente eterno perfeito; a

¹³⁰ Não escapou ao crítico literário norte-americano Harold Bloom (1930-2019) que o Deus javista do Antigo Testamento, por ser o primeiro artífice/modelador, é também o primeiro idólatra, na medida em que fez para si o humano “à sua imagem e semelhança”: “O primeiro transgressor do segundo mandamento foi o próprio Iahweh, pois não diz o mandamento: ‘Não ouse ser por demais parecido comigo’? Mas a ironia é aqui inevitável, porquanto Iahweh moldou Adão à sua própria imagem, modelação que diz implicitamente ‘Sê como eu próprio’ e, então, acrescenta: ‘Respire com meu alento’”(BLOOM, 2012, p. 21-22).

¹³¹ *Uma História de Deus: Quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo*, publicado originalmente em 1993. Ed. bras., em tradução de Marcos Santarrita: São Paulo: Cia das Letras, 2008 (cf.: Referências).

¹³² Frag. 23 DK: “Um único deus (*heîs theós*), entre deuses e homens o maior,/ em nada no corpo semelhante aos mortais, nem no pensamento”. A tradução é de José Cavalcante de Souza (SOUZA, 1985, p. 65).

vida e a duração contínuas e eternas pertencem, portanto, a deus, pois isto é o mesmo que é deus” (ARISTÓTELES, 1991, p. 683, trad. nossa).

É essa apropriação dos deuses e de Deus pela filosofia, tomado enquanto causa primeira, que Heidegger irá compreender como momento histórico da instalação de uma da fuga dos deuses para o humano, na qual o existir humano, no horizonte do arquifazer que instaura mundo, perde a referência doadora dos divinos no velar iluminador do sagrado, entrando na irrestrita maquinação, que dispõe de todo ente como fundo de reserva de um produzir e operar infinitos. É em meio à sua confrontação com Nietzsche, no texto de 1943 *A Palavra de Nietzsche: “Deus morreu”*, que essa compreensão é elaborada em mais detalhes: do ponto de vista da vida religiosa, a filosofia constitui um verdadeiro (porém necessário) escândalo da retração da presença viva da figura que doa o sentido do mundo (do modelar) humano, em vistas da estabilização do real em um princípio teórico que, de resto, é substituível por qualquer outro enquanto simples conceito ou “valor supremo”; esse é, propriamente, o golpe de morte na presença de Deus e dos deuses:

O golpe mais duro contra Deus não é que Deus seja tido por incognoscível, não é que a exigência de deus seja mostrada como não podendo ser provada, mas que o Deus tido por efetivamente real seja elevado a valor supremo. Pois este golpe não vem justamente dos curiosos que não acreditam em Deus, mas dos crentes e dos seus teólogos, que falam do mais ente de todo o ente sem nunca lhes ocorrer pensar no ser mesmo, para perceber que este pensar e aquele falar, vistos a partir da fé, são pura e simplesmente a blasfêmia de Deus, no caso de se misturarem na teologia da fé (HEIDEGGER, 2012b, p. 297-98).

Mas esse golpe duro e definitivo na presença e no poder de Deus e dos deuses não é uma maquinação do humano que, secularizando sua experiência de mundo com a ciência como carro-chefe, prescindindo do Deus-conceito como explicação do universo, da vida etc. Ele é, antes, um *projeto do ser no interior da metafísica*, ou seja: a articulação de uma compreensão da presença do ente no entorno da palavra ser (da unicidade que fixa a presença do ente em uma compreensão apropriadora, portanto) é ela também, enquanto metafísica, o *abandono do ser* – aqui também o genitivo é subjetivo e objetivo: o ser mesmo não é pensado em sua diferença com o ente porque ele mesmo se retrai em um fundamento ôntico ao qual toda dinâmica de presença e ausência se reduz. A metafísica (o pensamento do ser como fundamento estático dos entes) é, por um lado, projeto de estabilização e segurança do humano perante o ente que outrora assomava de maneira ameaçadora à sua existência; por outro, projeta esta estabilização do ente na retração permanente da unicidade de ser como ausência estruturante. Heidegger parece pensar que esse duplo movimento, conjunto, é a dinâmica histórica de um afastamento da presença de Deus como a figura modelar do arquifazer, da *poiêsis*, cuja destinação faz parte da chamada do humano ao ser-aí, ao lugar-

tenente dos projetos de compreensão de ser, de sorte que a própria expressão nietzscheana segundo a qual “Deus está morto” (*Gott ist tot*) seria melhor compreendida da seguinte forma: “o próprio Deus afastou-se, a partir de si, do seu vivo estar-em-presença (*Anwesenheit*). Mas que Deus deva ser morto por outros, e mesmo pelos homens, é impensável” (*Id., ibid.*, p. 298). Os humanos não mataram a Deus e aos deuses como se eliminassem simples ficções por eles construídas em algum momento; para este pensamento, em vez de morrerem os deuses, “o que morreu foi a nossa visão deles” – como se encontra escrito em uma anotação solta do poeta português Fernando Pessoa, datada de 1917: “Não se foram [os deuses]: deixamos de os ver. Ou fechamos os olhos, ou entre nós e eles uma névoa qualquer se entremeteu” (PESSOA, 1986, p. 179, colchetes nossos). Essa névoa que se interpôs entre nós e os deuses é, para a humanidade ocidental, a metafísica – *não* como uma doutrina, um estudo, uma “forma de conhecimento” filosófico, mas como *destinação histórica do ser ele mesmo*, que desloca, em um envio direcionado à constituição de ser do humano, a presença de Deus e dos deuses como princípio transcendente/doador do arquivar, da abertura para o arrasto à presença.

Onde o humano não cultiva (literalmente, onde ele não *forma – bildet*), sob as formas da arte, aquele arquivar que lhe foi doado como um jardim ou um campo fértil do qual ele cuida do amanhã, sem ser o proprietário; onde o humano perde o sentido dessa doação para pretender assenhorar-se da *poiêsis* (isto é, não somente dos meios e modos de produção material do que quer que seja, não somente da técnica, mas da essência da técnica, da própria doação no aberto do possível), ali *os deuses se põem em fuga* – esse é o sentido da censura que Hipérion aplica aos alemães na penúltima carta a Belarmino, com a qual Hölderlin dá termo às desventuras de seu herói trágico:

Ó Belarmino! onde um povo ama a beleza, onde venera o gênio em seus artistas, aí sopra, como ar da vida, um espírito universal, aí se desfaz a timidez do sentido capaz de dissolver a presunção. Aí todos os corações são grandes e piedosos e o entusiasmo gera heróis. A terra natal dos homens está num povo assim. Nela, um estranho ama demorar-se. Onde, porém, a natureza divina e os artistas se veem tão ultrajados, ah!, aí está ausente o melhor prazer da vida e qualquer outro planeta é melhor do que a terra. Quanto mais incultos (*Wüster*), mais desoladores (*öde*) tornam-se os homens que, no entanto, nasceram todos da beleza. Cresce o sentimento da escravidão, e, com ele, o ânimo grosseiro, cresce o êxtase das preocupações, a exuberância da fome e a angústia da subsistência. A bênção de cada ano vira maldição e em fuga se põem os deuses (HÖLDERLIN, 1994, p. 172).

Essa fuga não é, no entanto, um desaparecimento sem resíduos presentes para o humano, mas algo ao qual ele permanece, de alguma forma, ligado no presente, a partir do passado. Hölderlin abre o hino *Germânia*, lido por Heidegger na primeira parte do curso de inverno de 1934-35, com uma invocação, um chamado – na medida em que todo hino é um canto

*laudatório*¹³³ – de natureza muito peculiar, uma vez que aquilo que se quer invocar para louvar não pode comparecer à invocação:

Aos Bem-aventurados que aparecem,
 Às imagens dos deuses da terra antiga,
 Já não me é permitido invocar, porém se,
 Ô águas da terra natal! agora convosco
 O amante coração se lamenta, que outra coisa deseja ele,
 No seu luto sagrado? Pois de expectativa está
 Cheia a Terra (...)
 (*Id.*, 2000, p. 69)

Aos deuses pertencentes à “terra antiga” (*alten Lande*) – na qual se pode facilmente ler a Antiguidade greco-romana – já não é permitido ao poeta invocar. A entonação de seu canto está afinada (*stimmt*) em um “luto sagrado” (*heilige Trauer*) – o qual Heidegger irá explorar na preleção como a afinação fundamental (*Grundstimmung*) não apenas da poesia de Hölderlin, mas da humanidade europeia que procura meditar o projeto histórico de suas possibilidades de ser, em meio à avalanche da técnica moderna – o domínio do dis-positivo e da maquinação. Tal luto, que “não configura nem uma lamúria isolada sobre esta ou aquela perda, nem, tão-pouco, aquela tristeza difusa sobre tudo e sobre nada, fugaz, e, todavia, pesada, a que chamamos de melancolia” (HEIDEGGER, 2004, p. 88), é antes o estar-afinado na pronta *renúncia* (*Verzicht*) de Deus e dos deuses, que somente nos concernem como aqueles que, em determinado momento, se evadiram de nós: “Primeiro, a fuga dos deuses tem de se transformar em experiência; primeiro, tal experiência tem de se chocar com o ser-aí numa afinação fundamental (*Grundstimmung*), na qual um povo histórico, no seu todo, suporta a indigência da sua falta de deuses e da sua desunião. É esta a disposição fundamental que o poeta [Hölderlin] funda no ser-aí do nosso povo” (*Id.*, *ibid.*, p. 81, colchetes nossos¹³⁴). Os poemas de Hölderlin funcionam, portanto, na leitura de Heidegger, como uma cartografia da situação histórica da humanidade europeia (em especial, dos alemães) porque são aqueles poemas que, na expressão de Günter Figal (2016, p. 128), explicitam “linguisticamente” a fuga dos deuses e, com isso, são *poemas sobre a poesia* em sentido lato, isto é, sobre o assenhramento do humano sobre a *poiêsis*, sobre a pro-dução do ente como tal. Consequência disso é que a humanidade ocidental, chamada à guarda histórica do ser no projeto de mundo, tem Deus e os deuses *retidos em seu ter-sido*: “Fuga e chegada dos deuses”

¹³³ Heidegger esclarece em que consiste um hino (com particular interesse, claro, pelos hinos que compõem a produção tardia de Hölderlin) no primeiro parágrafo da preleção sobre o hino “O Íster” (nome grego do rio Danúbio), do semestre de verão de 1942: “O título ‘hino’ (*Hymnen*) é a forma alemã da palavra grega *hýmnos*, que significa canto (*Gesang*), canção (*Lied*), em particular aquele canto em louvor aos deuses, pela glória dos heróis, e pela honra dos vencedores nos jogos de luta” (HEIDEGGER, 1993, p. 1, trad. nossa).

¹³⁴ Trad. de Lumir Nahodil, ligeiramente modificada.

– escreve Heidegger nas *Contribuições à Filosofia* – “reúnem-se agora no ter-sido (*Gewesen*) e são subtraídas ao passado” (HEIDEGGER, 2014, p. 393). Dito expressamente: Deus e os deuses estão para a humanidade ocidental como as “cifras” (expressão também de Figal [2016, p. 126]) do seu ter-sido: são inacessíveis em sua presença e vigoram *como um ter-sido* que, enquanto ekstase temporal constituinte do ser-aí, é o horizonte em vista do qual se projeta insistente o porvir das possibilidades de ser.

Em uma das mais conhecidas distopias literárias sobre uma sociedade futurista e tecnocrata, o *Admirável Mundo Novo* do inglês Aldous Huxley, mais precisamente em seu Capítulo XVII, há um retrato perfeito da angústia europeia diante da premente sensação de afastamento do divino no mundo moderno: discutem em um escritório, a portas cerradas, o Administrador Mundial, Mustafá Mond, e o personagem apenas conhecido como “o selvagem” – que no admirável mundo novo, é o resquício daquela humanidade europeia imaginada como anterior à fuga dos deuses. Em um ponto crítico do debate, o selvagem indaga: “– Então o senhor acha que não existe um Deus?”; ao que responde Mustafá: “– Ao contrário, penso que muito provavelmente existe...”; e diante do espanto do selvagem com a resposta (uma vez que é proibida qualquer manifestação religiosa no admirável mundo novo), Mustafá completa:

“– Mas ele se manifesta de modo diferente a homens diferentes. Nos tempos pré-modernos, manifestava-se como o ser descrito nesses livros [como a Bíblia, a Torá, o Corão...]. Agora...

“– Como se manifesta ele agora? – perguntou o Selvagem.

“– Bem, ele se manifesta como uma ausência; como se absolutamente não existisse”.
(HUXLEY, 2003, p. 284, colchetes nossos).

Manifestar-se como ausência, como se “absolutamente não existisse”, é o caráter *passado* que têm, *hoje*, Deus e os deuses. Mas essa expressão sublinhada pelo Administrador Mundial (“como se absolutamente não existisse...”) não quer dizer que o Deus efetivamente *não existe*, que foi algo como um engano, um engodo no qual caíra a humanidade; *como se* não existisse quer dizer: os deuses todos só podem ser experimentados, hoje, como o nosso ter-sido, a partir do qual se projeta constantemente o horizonte das nossas possibilidades de ser. Isso significa dizer que a história da humanidade ocidental (como horizonte possível no qual ela se envia e reenvia constantemente) é a história do *exílio dos deuses*, em relação ao qual se delineiaria sua condição histórica. Estar instalado na guarda do ser como ser-aí, é, com isso, não simplesmente abolir a presença dos deuses, mas colocá-los à distância do ter-sido e experimentá-los desde essa distância: “O fato dos deuses terem fugido não quer dizer que também a divindade tenha desaparecido do ser-aí do homem, mas antes quer aqui dizer que

ela, justamente, vigora, mas sob uma forma já não cumprida, crepuscular e obscura, mas, apesar de tudo, poderosa” (HEIDEGGER, 2004, p. 94-5).

Esse ponto aproxima Heidegger daquela figura do “Selvagem”, que atravessa todo o admirável mundo novo da técnica não apenas como uma nódoa de um tempo passado, mas como um ponto de resistência interno ao projeto de dominação da técnica que busca, a partir do seu interior, desativar o seu poderio irrestrito de dis-posição e exploração da realidade pela reconquista de um espaço de jogo das outras possibilidades do humano. Esse espaço de jogo é, tanto em Heidegger como no “Selvagem”, a obediência a um *ditame* (outra tradução possível para o *Dichten* alemão) doado ao humano. Para o “Selvagem”, é a reconstituição de uma experiência religiosa; para Heidegger, ambigualmente diferente e similar a isso, é a espera pela chegada do divino: “O não-mais-poder-chamar (*Nicht-mehr-rufen-dürfen*) os antigos deuses, este querer acatar a renúncia, que outra coisa será – e não é outra coisa – senão a disponibilidade unicamente possível e decidida para a espera do divino (*das Erharren des Göttlichen*)” (*Id., ibid.*, p. 94¹³⁵). Heidegger afirma reiteradas vezes, em sua leitura da “fuga dos deuses” de Hölderlin, que a existência marcada em seu projeto de ser pelo ter-sido dos deuses é, com isso mesmo, algo como uma expectativa pelo porvir do divino, de sorte que existir sem os deuses (desde que esses formem as figuras do nosso ter-sido, do passado vivente) é também, necessariamente, esperar (mesmo que indefinidamente) pelo divino. Heidegger nomeia provisoriamente esse divino que vem, nas *Contribuições à Filosofia*, como o “último Deus” (*letzte Gott*), com a importante advertência de que esta outra figura do divino é o “totalmente outro (*ganz Andere*) em relação aos que tinham sido (*die Gewesene*), sobretudo em relação ao deus cristão” (*Id.*, 2014, p. 391). Isso significa, sobretudo, que esse nomeado “último Deus” não é uma nova figura do arquifazer, doadora de um sentido de repetição da pro-dução da presença dos entes, como foram os outros deuses. Essas figuras, lembremo-nos, constituíam inicialmente o abrigo do ser-aí mítico diante do poderio ameaçador do ente, ainda não articulado e compreendido desde o ser – de sorte que não compete à espera pelo divino, em meio à fuga dos antigos deuses, a configuração de uma nova *teogonia*, seja de um único deus ou de múltiplas divindades:

O último deus tem a sua mais única unicidade (*einzigste Einzigkeit*) e se encontra fora daquela determinação calculadora exacerbada, daquilo que têm em vista os títulos “mono-teísmo”, “pan-teísmo” e “a-teísmo”. “Monoteísmo” tanto quanto todos os tipos de “teísmo” é algo que só há a partir da “apologética” judaico-cristã, que tem por pressuposto pensante a “metafísica”. Com a morte desse deus caem e se tornam caducos todos os teísmos (*Id., ibid.*, p. 398).

¹³⁵ Trad. de Lumir Nahodil, ligeiramente modificada.

O “último Deus” é, tanto mais, uma figura da impossibilidade presente de qualquer deus passado, tanto os deuses-vivos da experiência religiosa como do Deus-conceito da metafísica ocidental. Permanecendo fiel ao projeto de pensar a constituição de horizontes históricos de sentido desde uma investigação ontológica pelo ser enquanto tal (como o corte da diferença em relação a todo ente, a ausência estruturante de todo vir-à-presença), Heidegger intenta justamente desmontar a maquinaria metafísica que encurta o horizonte de compreensão de ser da humanidade ocidental na presencialidade do ente, conduzindo à equivalência entre *ser* e *ser-produzido* (isto é, conduzido pelo arrasto do arquivar, da *poiêsis*, à presença). As formações históricas daquilo a que chamamos o paradigma demiúrgico da ontologia envolvem, nas suas formulações metafísicas, a ideia de uma *causa* da pro-dução da presença dos entes como seu fundamento – ou seja, elas solicitam um *sujeito do pro-duzir*, mesmo que, propriamente falando, a *poiêsis* seja algo que impede a individuação de um sujeito pro-dutor, como aludimos acima¹³⁶. Em certo sentido, a metafísica pode ser entendida como a tentativa teórica de encontrar o sujeito universal da *poiêsis* – o fundamento pro-dutor que, pondo a presença do ente no aberto da compreensão ao alcance da mão e da visão, responde por ele irrestritamente (nesse ponto ela está em relação direta com o mito, que por seu turno, encontra a figura doadora do pro-duzir [o deus] em meio à exigência de fixação e eficácia de um fazer). Heidegger pretende justamente atravessar essa tendência da metafísica pela procura do fundamento pro-dutor, indo à essência do fundamento – isto é, ao lugar desde o qual vigora a ascensão de um fundamento: o ser ele mesmo, como recusa e retração do possível *em* cada presença que eclode. É esse projeto que impede Heidegger de postular, no que diz respeito à espera pelo divino, uma nova teogonia – Heidegger disjunta a junção aristotélica entre ontologia e teologia. Da mesma forma que os deuses passados eram uma “cifra” do ter-sido da humanidade ocidental, o “último Deus” pode significar apenas a “cifra” do porvir como *expectação* da liberação de um horizonte de sentido instituído justamente sobre a *falta* de um sujeito da *poiêsis*. Essa falta corresponderia à ampliação do horizonte de possibilidades em que se projeta o ser-aí ocidental (certamente um pleonasma), desativando o último sujeito metafísico imputado à *poiêsis*: o dis-positivo, o *Ge-stell*, que tudo reduz a fundo de reserva e exploração: “O último deus” – escreve Heidegger, ainda nas *Contribuições* – “não é o fim, mas o outro início (*andere Anfang*) de possibilidades imensuráveis de nossa história. Em virtude dele, a história até aqui não deve se findar, mas precisa ser trazida ao seu fim (*zu ihrem Ende gebracht werden*)” (*Id., ibid.*). Trazer ao fim (*Ende*), não ao termo (*Ziel*), isto é,

¹³⁶ Cf. acima, 1, tópico 1.4.

não encerrar e erradicar, mas propriamente consumir e completar (*vollbringen*)¹³⁷. A preparação ativa de uma espera, que escuta o ditame (o *Dichten*) do ser na poesia (*mise-en-abyme* do arquivar, da *poiêsis*), consome o envio do ser-aí, em sua temporalidade, a ser o *locus* de compreensão histórica de ser como possibilidades. A história da humanidade ocidental, enquanto metafísica, requisita o seu “último Deus” – que assim como o deus de Heráclito, aceita e não aceita ser chamado/colhido em um nome divino¹³⁸. Permanece a questão, entretanto, se chamar com o nome de “Deus” (ainda que acrescido de um particular qualificativo “último”) à falta de qualquer deus como abertura do porvir, não é uma traição da letra ao espírito desse pensamento.

Talvez Heidegger pudesse responder a essa pergunta com uma negativa, se, à expectativa pela liberação do porvir como horizonte de possibilidades, for acrescida uma importante tarefa histórica do divino para com o humano. Essa tarefa já se faz visível no fato de os deuses, com sua presença viva (como figuras doadoras do arquivar), erigirem uma *morada* para o humano na terra – isto é, elevarem um mundo a partir da terra, firmando o existir humano sobre a terra, em meio a um mundo. Nas preleções sobre o hino *Germânia*, em finais de 1934, quando a contenda entre terra e mundo ainda não está inteiramente formulada (ganhará contornos mais claros no ano seguinte, com a primeira versão da conferência sobre a obra de arte), Heidegger afirma (partindo sempre de Hölderlin) que quando os deuses assomam a terra, franqueando o modelo do pro-duzir eficiente, que arrasta o ente à presença e firma um mundo em torno, *a terra (Erde) vem a ser pátria (Heimat)*. Quando Hölderlin fala “do verde do campo, do vale e dos rios”, não está fazendo uma mera descrição bucólica de lugares, mas submetendo a terra às investidas dos deuses que, concedendo morada, abrem ao humano a pátria:

A terra aqui é experimentada antecipadamente à luz de um saber questionante sobre a missão histórica (*geschichtliche Sendung*) de um povo. A terra pátria (*heimatliche Erde*), aí, não é um mero espaço delimitado por fronteiras exteriores, uma região natural, uma localidade como um teatro possível disso ou daquilo que aí se passa (*für jenes und dieses, was sich da abspielt*). **A Terra é educada como esta pátria para os deuses (*Die Erde ist als diese heimatliche für die Götter erzogen*)**. Através de uma tal educação (*Erziehung*) ela torna-se primeiramente uma pátria, embora ela possa, igualmente, vir a ser decaída e reduzida a um mero local de residência, o que,

¹³⁷ É também o que está em jogo para Heidegger quanto ao “fim” da filosofia, no texto sobre esse tema publicado em 1966: “O antigo significado da nossa palavra ‘fim’ (*Ende*) é o mesmo que o da palavra ‘lugar’ (*Ort*): ‘de um fim a outro’ quer dizer: ‘de um lugar a outro’. O fim da Filosofia é o lugar, é aquilo em que se reúne o todo de sua história, em sua extrema possibilidade. Fim como acabamento (*Vollendung*) quer dizer esta reunião (*Versammlung*)” (HEIDEGGER, 1979, p. 72).

¹³⁸ Heráclito, frag. 32 DK: “Uma só (coisa) o sábio [*to sophon*] não quer e quer ser recolhido [*legesthai*] no nome de Zeus”. A tradução é de José Cavalcante de Souza (SOUZA, 1985, p. 82).

por conseguinte, vai de mãos dadas com o ateísmo (*Id.*, 2004, p. 103, **negrito nosso**¹³⁹).

Na revelação das figuras transcendentais dos deuses, que concedem o princípio modelar do pro-duzir, a materialidade imanente do real é “educada” (*erzogen*). Em alemão, o verbo para “educar”, *erziehen*, significa “puxar ou trazer (*ziehen*) para (*er*-)...” – semelhante ao latim *educare*, proveniente de *e-ducere*, que significa “levar (*ducere*) para (*e*-)...”. A terra é eduzida e conduzida a um recolhimento imanente, no qual ela permanecerá como fundamento abismal, contraparte negativa do mundo que se erige e se abre sobre o seu recolher-se. *A terra enquanto terra, a materialidade imanente do real, é a primeira coisa a ser sacrificada (facere sacrum) pelo poderio dos deuses, na medida em que é recolhida na assunção da morada humana.* Por isso: “Quando a terra torna-se pátria, ela abre-se ao poder dos deuses” [*Indem die Erde Heimat wird, öffnet sie sich der Macht der Götter*] (*Id.*, *ibid.*¹⁴⁰). O que Heidegger descreve nos termos da sua ontologia não difere do modelo das grandes cosmogonias euro-asiáticas, dos mitos de origem do âmbito das atividades humanas (o *kósmos* grego, o mundo), em que um deus-artífice, doador das formas elementares, vence um adversário, mormente um animal marinho ou um réptil, assimilado à ideia de um elemento primordial amorfo. É novamente Mircea Eliade quem observa, a propósito desses mitos, que:

(...) o Dragão é a figura exemplar do Monstro marinho, da Serpente primordial, símbolo das Águas cósmicas, das trevas, da Noite e da Morte – numa palavra, **do amorfo e do virtual, de tudo que ainda não tem uma “forma”**. O Dragão teve de ser vencido e esquarterado pelo Deus para que o Cosmos pudesse vir à luz. Foi do corpo do monstro marinho Tiamat que Marduk deu forma ao mundo. Jeová criou o Universo depois da vitória contra o monstro primordial Rahab (ELIADE, 2010, p. 47, **negrito nosso**).

E assim como no modelo cosmogônico, as forças divinas que sacralizam e moldam a terra em habitação para o humano são abertas, para Heidegger, com a poesia: se o poema não é apenas uma peça escrita em versos, mas a abertura especular do próprio arquivar em palavras, a poesia coincide consigo mesma, no sentido de que suas duas significações (a palavra cantante e a pro-dução da presença) se encontram como o reconhecimento de uma especificidade da morada humana no mundo, sobre a terra. A morada do humano é *poética* – como Heidegger recolhe dos versos de Hölderlin na conferência de 1951 “...*poeticamente o homem habita...*” – isto é: determinada por (e para) o ser dos entes como presença pro-duzida, no rasto de um horizonte deixado pela presença evanescente dos deuses, das figuras de contenção e

¹³⁹ Trad. de Lumir Nahodil, modificada.

¹⁴⁰ A tradução de Lumir Nahodil diz simplesmente: “Tornando-se pátria, a Terra abre-se ao poder dos deuses”.

modelação da terra enquanto terra. Por isso o ditame, o ditado poético (*Dichtung*) é descrito nessa conferência como um *medir* (*messen*) que *deixa habitar* (*wohnenlassen*): esse medir que não é, para Heidegger, de forma alguma “métrico”, mensurável em números, por não se tratar do cálculo de um espaço geometricamente concebido, mas da configuração dos limites do mundo, o estabelecimento de um meio em que é possível habitar, isto é, estar familiarmente instalado junto à pro-dução da presença em torno, do uso e do manuseio das coisas, da convivência com os outros: “Na poesia (*Dichten*)” – escreve Heidegger – “acontece com propriedade a tomada de uma medida (*das Nehmen des Masses*). No sentido rigoroso da palavra, poesia é uma tomada de medida, somente pela qual o homem recebe a medida para a vastidão da sua essência” (HEIDEGGER, 2008c, p. 173). A medida poética da morada é a dimensão da própria humanidade do humano, a sua especificidade: guardar a abertura do arrasto à presença dos entes, que nos tem sido confiada no trajeto histórico da chegada e retirada dos deuses; tomar a medida, poeticamente, é medir-se com os deuses: “O divino é ‘a medida’ (*das Maass*)’ com a qual o homem confere medida (*ausmisst*) ao seu habitar, à sua morada e demora sobre a terra, sob o céu” (*Id., ibid.*, p. 172). Essa inunção do divino na essencialização do humano como humano, recolhendo a terra, incide diretamente na ideia segundo a qual o humano distingue-se como a forma de vida determinada pela capacidade de interferir diretamente, pelas obras da mão e da linguagem, na transformação de seu ambiente, modelando-o de modo a instaurar para si próprio as condições do seu existir – por termos mais simples, instaurando um espaço geográfico, antropológico, em meio ao espaço natural. A tese de Heidegger estende um fundamento ontológico suficiente para esse pretendido primado da experiência humana de edificação, construção de um mundo em torno de si:

A frase: o homem habita à medida que constrói, adquire agora um sentido próprio [i.é, ontologicamente fundado]. O homem não habita somente porque instaura e edifica sua estadia (*seinen Aufenthalt... einrichtet*) sobre esta terra, sob o céu, ou porque, enquanto agricultor (*Bauer das Wachstum*), tanto cultiva (*pfllegt*) como edifica construções. O homem só é capaz desse construir porque já constrói no sentido de tomar poeticamente uma medida (*dichtende Mass-Nahme*). Construir em sentido próprio acontece quando os poetas forem aqueles que tomam a medida para o arquitetônico, para a harmonia construtiva (*Baugefüge*) do habitar (*Id., ibid.*, p. 178, colchetes nossos¹⁴¹).

Reconhece-se nessa passagem a precedência do poema, como lugar *especulativo* (em sentido ótico) da pro-dução de presença (ela mesma pro-dução de sentido), frente às outras formas de modelar, esculpir e edificar, de que Heidegger já tratara na conferência sobre a obra de arte – do mesmo modo como a tomada de medida poética, pela qual os deuses assomam e a terra

¹⁴¹ Trad. de Emmanuel Carneiro Leão, modificada.

vem a ser pátria, confere o espaço do habitar nos mesmos traços que a instalação do templo na cidade antiga¹⁴². Esse dimensionamento não-geométrico do espaço habitado, como instalação ontológica do campo de jogo do pro-duzir (no qual o humano pode cultivar, construir, modelar, servir-se de..., etc.) é simétrico àquilo que Georges Gusdorf identifica como o *espaço mítico* enquanto espaço vivido, por oposição ao espaço concebido como esquadro ou moldura geométrica vazia, a ser preenchida por algo: “O espaço [mítico] não é o âmbito, a moldura (*cadre*) de uma existência possível, mas o lugar de uma existência real que lhe dá o seu sentido. (...) A realidade geográfica não existe nela mesma, independentemente da realidade humana. A noção de universo, longe de corresponder a um tipo de jogo do espírito, cobre um conjunto de significações próximas e vitais” (GUSDORF, 1983, p. 103, trad. e colchetes nossos). O mundo – como já notara a própria filosofia – está em oposição à ideia de universo infinito, da mesma forma que o espaço habitado, a cercania próxima, é qualitativamente diferente do espaço geométrico, forma vazia que se estende, como grandeza numérica, indefinidamente.

Simetricamente, na medida em que a terra vem a ser pátria em meio à tomada de medida poética do habitar humano, o ser-com do ser-aí se erige como *povo*, e mais especificamente para Heidegger, como um *povo histórico* (*geschichtliche Volk*), cujo envio temporal em direção à liberação de um horizonte de possibilidades de seu ser é inscrito pelo poeta – aquele “que tem de perseverar em meio ao seer (*Seyn*)¹⁴³ para, nesse lugar, assumir o encontro com os deuses e, assim, instituir o habitar dos homens sobre a terra, sua história (*Geschichte*). A história, no entanto, é sempre unicamente a história de um certo povo (*ist immer einzige Geschichte je dieses Volkes*), neste caso, a história do povo deste poeta, a história da Germânia” (HEIDEGGER, 2004, p. 268¹⁴⁴). Essa é a terefa que resta para a expectativa do porvir como liberação de possibilidades de ser ocultas na tradição ocidental, cuja história conduziu à dominação moderna da técnica como modo de abertura do ente em

¹⁴² Veja-se o exemplo da instalação do templo grego na *polis* tal como exposto por Heidegger na conferência sobre a obra de arte e já citado (Cf.: acima, tópico 2.1, p. 111).

¹⁴³ Heidegger escreve, aqui como em outros lugares, a palavra “ser” (*sein*) com a grafia antiga em alemão (*seyn*) como recurso semiológico para distinguir, na escrita, o ser dos entes, pensado ao modo da metafísica como fundamento estático da presença de cada ente, do ser enquanto tal, retenção e ausência estruturante de toda a dinâmica do presenciar (*Anwesen*). Lumir Nahodil, tradutor da versão portuguesa da preleção *Os Hinos de Hölderlin “Germânia” e “O Reno”*, opta por traduzir o termo por “Ser” (com inicial maiúscula). Por nossa parte, escolhemos modificar esse trecho da tradução, valendo-nos também da antiga grafia do verbo “ser” em português (“seer”), seguindo a opção de Marco Antônio Casanova em suas traduções das *Contribuições à Filosofia*, dos volumes sobre *Nietzsche*, entre outros textos do filósofo.

¹⁴⁴ Trad. de Lumir Nahodil, modificada.

meio à exploração e dominação: levar o ser-aí dos alemães à sua constituição como um povo. Se os alemães são um povo de técnicos e engenheiros, embora também seja um povo de “poetas e pensadores” (como afirma o seu ditado), isso revela a Heidegger uma destinação específica no horizonte da inserção do humano em meio à *poiêsis*: os alemães têm de se tornar o povo que experimenta no cerne do seu fundamento o elemento maquinal da técnica moderna, abrindo-se para além dele: desbaratando o dis-positivo, ser tocado por aquilo que doa o poder de desocultação do ente no dis-positivo: o ser ele mesmo, retenção permanente do possível experimentado no ente pro-duzido, na poeticidade do real. Heidegger o diz com todas as letras no último parágrafo da preleção de 1934-35 sobre Hölderlin, ao comparar o dom (*Mitgeben*) e a tarefa (*Aufgeben*) do ser-aí dos gregos com o dos alemães: “Os dons dos alemães são: o saber conceber (*Fassenkönnen* – lit.: saber tomar, agarrar, apreender), a preparação e planejamento das áreas e do enquadramento, o ordenamento até à organização. A sua tarefa é deixarem-se afetar (*Betroffen-werden*) pelo seer” (*Id., ibid.*, p. 272).

Em seu estudo sobre *A Ontologia Política de Martin Heidegger* (1988), o sociólogo francês Pierre Bourdieu (1930-2002) descreve o quadro social da Alemanha das primeiras décadas do século XX, cujos acontecimentos políticos – a derrota na Primeira Guerra Mundial, o tratado de Versalhes, a tentativa de revolução que fracassa e conduz ao governo de conciliação que caracterizou a República de Weimar, a crise econômica do período da hiperinflação (1919-1924), e por fim “o breve período de prosperidade (dito *Prosperität*) que introduz brutalmente a obsessão da técnica e da racionalização do trabalho” (BOURDIEU, 1989, p. 19) – produziram uma espécie de “*humor ideológico* completamente original”, presente nas obras do modernismo e do expressionismo alemão, bem como em uma série de ensaístas e teóricos sociais da época (como Oswald Spengler e Ernst Jünger), que veem na sociedade de massas e na mecanização das relações de produção um fenômeno de decadência (em sentido pejorativo), cujo devido resgate compete à cultura alemã. Heidegger, que pertence a uma geração nutrida por essa disposição, dialoga diretamente com ela: a Alemanha é uma civilização marcada em seu fundamento pela ascensão e queda trágica do mundo da técnica, da moderna sociedade de massas, o que revelaria (a Heidegger), juntamente com a grande tradição da filosofia e da poesia alemãs, uma destinação histórica do “ser-aí alemão” para constituir-se enquanto povo que vai ao fundamento impensado da técnica. Estando entre os “tenazes” (*Zange*) da técnica moderna (à época, Estados Unidos e União Soviética), diz o texto da preleção sobre *Introdução à Metafísica* (semestre de verão de 1935), os alemães vêm a ser o “povo metafísico”: “Isso implica e exige, que esse povo ex-ponha (*hinausstellt*) historicamente a si mesmo e a História do Ocidente, a partir do cerne de seu acontecimento

futuro, ao domínio originário das potências do Ser (*der Mächte des Seins*)” (HEIDEGGER, 1999a, p. 65). Por esse motivo precisam os ocidentais – e num sentido preeminente, os alemães – de um “último Deus”: se somente o encontro com o seu deus faz de uma comunidade humana um povo histórico¹⁴⁵, a dessubjetivação da *poiêsis* em meio à experiência com o ser conserva em si algo do divino, ela reassume a forma de um contato com o sagrado.

No entanto, se a pátria que alcança o ser-aí de um povo quando o poderio dos deuses conforma a terra não é a demarcação de fronteiras geográficas nem tampouco o aparelho burocrático de um Estado-nação que gere a chefia, o poder de uma comunidade, pode-se perguntar em que consiste essa unidade que faz com que Heidegger possa atribuir ao ser-aí (que, a princípio, é neutro em relação a determinações ônticas em geral) uma “nacionalidade” – mormente alemã ou grega. No ensaio de 1946 sobre *A Sentença de Anaximandro*, em meio a uma discussão preliminar sobre filologia clássica e interpretação dos fragmentos dos primeiros filósofos gregos, Heidegger procura integrar a sua interpretação do dito atribuído a Anaximandro no percurso da sua destruição do acervo conceitual da metafísica (passo fundamental para a recolocação adequada da pergunta pelo ser). Em meio a isso, o adjetivo “grego” (do pensamento e do ser-aí gregos) deveria esvaziar-se de qualquer “peculiaridade étnica (*völkische*) ou nacional”, e não mais designar “nenhuma peculiaridade cultural e antropológica”: “‘grego’ é a manhã do destino (*die Frühe des Geschickes*) segundo o qual o ser ele mesmo clareia no ente e serve-se (*in seinen Anspruch nimmt* – lit.: “toma em sua exigência”) de um vigor, de uma essência do homem, a qual, enquanto destinada, tem o seu processo histórico (*Geschichtsgang*) no modo como é preservada no ‘ser’ e liberada dele, embora, apesar disso, nunca seja separada dele” (*Id.*, 2012b, p. 389¹⁴⁶). Heidegger chama de “grego”, portanto, ao lance inicial da destinação histórica da humanidade ocidental em sua determinação como lugar-tenente de uma compreensão de ser, sempre descortinada num horizonte temporal de possibilidades, que não deveria (a princípio) atender a nenhum sentido particularmente cultural ou étnico do povo que viveu espalhado por um território que ia da ilha da Sicília à costa leste da Turquia, e da península balcânica ao norte da África, entre os séculos XII e II a.C. Porém, resta evidente que essa palavra, “grego”, quer dizer *justamente*

¹⁴⁵ Escreve Heidegger nas *Contribuições à Filosofia* (§ 251): “Um povo *só* é um povo, se ele mantém propriamente na descoberta do seu deus a sua história, aquele deus que ele obriga a se lançar para além de si e que ele recoloca assim no ente. Somente então, ele escapa do perigo de girar em torno de si mesmo e de idolatrar como *algo incondicionado* aquilo que aponta apenas para as condições de sua subsistência” (HEIDEGGER, 2014, p. 387).

¹⁴⁶ Trad. de João Constâncio, modificada.

tudo aquilo que é relativo a esse povo – e no sentido étnico específico de uma população que Aristóteles julgava os antepassados dos helenos de seu tempo¹⁴⁷. Permanece a questão de se saber por que Heidegger mantém um termo de natureza *étnica* (com todas as possíveis implicações disso) para um acontecimento que, do ponto de vista ontológico, antecede toda e qualquer configuração “cultural” e “antropológica” de uma comunidade humana – a própria inicialidade da destinação ocidental de uma humanidade erigida como locanda do ser. A pergunta talvez fosse melhor colocada da seguinte forma: *com o que* Heidegger está lidando ao escavar e derribar a conceitualidade da metafísica? Ora, Heidegger está lidando com um acervo *linguístico*, com a materialidade de *uma língua* que lega historicamente a sua conceitualidade à intelectualidade romana e, posteriormente, europeia. *O acervo conceitual da metafísica está vincado na materialidade da língua grega antiga e em suas traduções para o latim romano*. A inicialidade da metafísica permanece, portanto, grega, no sentido proeminente de que a língua é um terreno de sedimentações no qual se preserva (ainda que “fossilizados”) a vida antiga da experiência grega com a determinação do ser dos entes em geral, e da sua humanidade em particular – essa atividade que se passou a chamar filosofia. Isso pode parecer contraditório se tomarmos a língua como um aparato “cultural” e “antropológico” de um povo – como qualquer ferramenta, peça de vestuário ou comportamento que integre acessoriamente uma comunidade. O que, de fato, a língua também é. *Exceto talvez* – diria Heidegger – *no poema e na obra de pensamento*. Ali a língua é capacitada a ser outra coisa. Isso leva a mais uma questão, desse parágrafo de questões: o que é a língua no poema?

Retornemos à conferência de Roma sobre *Hölderlin e a Essência da Poesia*. Uma das cinco palavras-guia (*Leitworte*) do texto, retirada de um esboço que Hölderlin redigiu por volta de 1800, diz: “E por isso foi dado ao humano (...) o mais perigoso dos bens, *die Sprache*, para que ele (...) dê testemunho do que é (...)”. *Sprache*, forma substantivada do verbo *sprechen* – que significa “falar”, “dizer” – é um termo que designa tanto “língua” (no sentido estrito do sistema de sinais fonéticos e escritos) como “linguagem” (no sentido amplo da faculdade humana de significação e comunicação), de modo que a língua alemã não conhece uma distinção vocabular entre esses dois sentidos. Ao tratar de *Sprache*, Heidegger labora no interior dessa duplissemia e a desdobra paulatinamente ao longo de sua obra. Na década de

¹⁴⁷ O *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa* registra para o termo “grego”: “Do lat. *graecus*, deriv. do gr. *graikós* que, para Aristóteles, era o nome pré-histórico dos helenos” (CUNHA, 1982, p. 395). Com efeito, Aristóteles escreve nos *Meteorológicos* (352b 1-2), a respeito de uma inundação ocorrida nas regiões de Dodona (atual Epiro) e do rio Aqueloo: “Os habitantes dessa região eram os seles (*Selloi*) e aqueles que se chamavam então os gregos (*Graikoi*) e que se chamam hoje os helenos” (ARISTÓTELES, 1982, p. 45, trad. nossa).

1920 (e em *Ser e Tempo*, sobretudo) toda *Sprache* é tomada mais imediatamente no sentido da língua, que permanece ontologicamente submetida ao *Rede*, ao discurso existencial de abertura de mundo que instala uma significância em torno, na qual o ente aproxima-se “primeiramente e na maioria das vezes” como utensílio. A situação em relação ao termo é totalmente outra na conferência de 1959 *O Caminho para a Linguagem (Die Wege zur Sprache)*, na qual a crítica à determinação da linguagem através da língua é condição para o acesso à fundamentação ontológica de um outro *Sprache*, que não é fala humana, mas via de emergência e instauração do ser: “Na fala (*im Sprechen*), o *Sprache* mostra-se como atividade dos órgãos da fala (*Sprechwerkzeuge*): a boca, os lábios, o ‘ranger de dentes’, a língua (*Zunge*), a garganta”. Porque o *Sprache* se aproxima de nós em nosso próprio falar, as línguas ocidentais só conseguiriam falar de linguagem nos termos do nosso aparelho fonador: “Que o *Sprache* seja, desde há muito tempo, imediatamente representado a partir desses fenômenos [fonéticos], é algo mesmo oferecido pelos nomes utilizados pelas línguas ocidentais (*die abendländischen Sprachen*): *glôssa, lingua, langue, language*. A linguagem é a língua, é modo-da-boca (*Die Sprache ist die Zunge, ist Mund-art*)” (*Id.*, 1965, p. 244/ 2008d, p. 194¹⁴⁸). Entre esses dois extremos, há a passagem de Heidegger pela poesia de Hölderlin, em que a conferência de 1936 ocupa um lugar central – sobretudo, pela reavaliação do uso do termo *Sprache* que Hölderlin lhe sugere com o fragmento acima citado.

Inicialmente o *Sprache*, tomado no sentido da língua, do idioma falado, não é para a poesia senão uma espécie de material (*Stoff*) com o qual ela trabalha, mais ou menos como é a cor para a pintura, e o bronze ou o mármore para a escultura: “A poesia cria suas obras no âmbito e a partir do ‘material’ da língua (*Sprache*)” (*Id.*, 1951, p. 33/ 2013, p. 45). No entanto, o fragmento de Hölderlin diz algo mais sobre a língua, esse suposto material em que trabalha o poeta: ela foi dada ao humano como “o mais perigoso dos bens” apenas no sentido do cumprimento de um testemunho. O humano é o vivente que atesta tudo aquilo que é, enquanto é: ele atesta o ser em cada ente – possui, portanto, na gênese da sua humanização, uma destinação metafísica. Como locanda do ser (isto é, como ser-aí), a humanidade ocidental também atesta que o humano, como vivente, pertence à terra (à materialidade imanente), conquanto ela é submetida ao mundo. A língua patenteia essa possibilidade intrínseca ao humano de dar testemunho, pela palavra, da presença do ente enquanto ente, no mundo –

¹⁴⁸ Trad. de Márcia Sá Cavalcante Schuback, modificada a partir do cotejamento com o original (3. ed. Tübingen: Günther Neske, 1965). Daqui em diante, como temos feito em outras obras de Heidegger centrais para o nosso trabalho, as citações dos textos que compõem o volume *A Caminho da Linguagem (Unterwegs zur Sprache)* indicarão, na chamada entre parênteses, ano e página desta tradução da prof.^a Márcia Cavalcante, seguidos do ano e da página correspondentes à passagem na segunda edição do original.

embora ela sempre, por ser o mais próximo do humano (partindo de sua própria boca como um afluxo de palavras em um alento), suprima esse vigor de patentização da presença pela aparência de um simples instrumento de comunicação fonético. A língua oferece o ser à humanização do humano, mas se recobre como essa doação à medida que o próprio ser se recobre no ente (em especial quando o ente, aberto no mundo, vem a ser *falado*). É nesse sentido que Heidegger compreende porque a língua é um perigo segundo Hölderlin:

Em que medida, porém, a língua (*Sprache*) é o “mais perigoso dos bens”? Ela é o perigo dos perigos, porque cria em primeiro lugar a possibilidade de um perigo. Perigo é a ameaça ao ser através do ente (*Gefahr ist Bedrohung des Seins durch Seiendes*). Mas é somente e primeiramente pela força da linguagem (*Sprache*) que o humano é exposto, em geral, ao aberto e manifesto (*Offenbaren*), o qual *enquanto* ente assedia e inflama o humano em seu ser-aí, e enquanto não-ente o engana e decepciona. A linguagem [enquanto língua] cria pela primeira vez o lugar público, manifesto (*offenbare Stätte*) de ameaça ao ser e de erro, e assim a possibilidade da perda do ser, isto é – o perigo (*Id., ibid., p. 34/ ibid., p. 47*, colchetes nossos).

No mesmo instante em que o *Sprache* entra em jogo como via de instauração poética da presença dos entes, ele é também a palavra que soa na voz do humano como o nome das coisas. A partir disso, o *Sprache* “decai” na possibilidade da fala humana como comunicação e partilha de palavras, frases, discursos – em resumo, na possibilidade da *falação* como obstrução, em palavras, daquilo mesmo que a palavra abre inicialmente: a cunhagem da presença dos entes. Como língua, o *Sprache* é um “bem” do humano, isto é, uma propriedade contada entre outras – “Só que a essência do *Sprache*”, escreve Heidegger, “não se esgota em ser um meio de entendimento recíproco (*Verständigungsmittel*)”. A passagem que segue imediatamente a essa objeção do filósofo é crucial para o entendimento do jogo dialético que Heidegger propõe entre língua e linguagem, no interior da mesma palavra, do mesmo *Sprache*:

O *Sprache* não é apenas um instrumento com o qual o humano se ocupa, entre muitos outros, mas antes o *Sprache* garante em geral, primeiramente, a possibilidade de erguer-se (*zu stehen*) em meio à abertura do ente. **Somente onde há língua [enquanto linguagem], há mundo**, ou seja, a cercania em perene transformação da decisão e da obra, da ação e da responsabilidade, mas também da arbitrariedade e do ruído, da decadência e da confusão. **Somente onde vige o mundo, há história**. O *Sprache* [a língua capacitada à linguagem] é um bem em um sentido mais originário. Ela promete, isto é, dá garantia de que o humano possa *ser* enquanto histórico. A língua [enquanto linguagem] não é um instrumento disponível, mas antes aquele acontecimento que dispõe da mais alta possibilidade do ser-humano (*Id., ibid., p. 35/ ibid., p. 48*, colchetes e negrito nosso).

Esse trecho opera a passagem do *Sprache*/língua ao *Sprache*/linguagem sem que se trate, contudo, de um deslocamento de um fenômeno a outro. Pela leitura da poesia a língua é qualificada, para Heidegger, a ser o modo de instauração da presença do ente para o humano e, com isso, da própria humanização do humano. A terra vem a ser propriamente humana –

como mundo histórico – quando a língua finca raízes na linguagem. Para Heidegger, a língua encontra, através da poesia, sua fundamentação ontológica necessária, como o próprio vigor de acontecimento de ser para o humano, que justamente com isso se humaniza. O *Sprache* é redimido em sua derivação ôntica em relação ao discurso do mundo, ao *Rede* da abertura: a língua falada também é uma doação do ser ao humano no interesse da fundação da sua locanda de destino. Continua sendo desnecessária qualquer “filosofia da linguagem” ou “linguística” para se chegar a esse ponto: que a língua falada alcança o humano antecipadamente no acolhimento do ser como destinação, isto é, na nomeação das figuras dos deuses que circunscrevem os modelos do vir-à-presença, da *poiêsis* que determina a vida da comunidade como povo. Nesse ponto, portanto, Heidegger pode inverter a ordem material-ôntica, na qual a poesia toma a língua como uma matéria prévia a ser laborada, pela instituição da ordem ontológico-originária, na qual “a poesia jamais toma a língua como uma matéria-prima (*Werkstoff*) dada de antemão; antes, a poesia torna a língua [como linguagem] possível pela primeira vez. A poesia é a arquilíngua (*Ursprache*) de um povo histórico” (*Id.*, *ibid.*, p. 40/ *ibid.*, p. 53-4, colchetes nossos). Os poemas contêm as línguas na sua originariedade histórica de assinalar o pertencimento humano a terra, através de sua supressão pelo mundo. Só assim, na contenção da língua pela máquina do poema (espelho do fazer-se-presença da *poiêsis*, do arquifazer), o humano tem uma pátria – uma pátria habitada não somente à medida que o humano constrói, mas à medida que constrói *porque* fala a *sua* língua. *A língua – não qualquer língua, mas aquela que é, como linguagem, tocada pelo afluir do ser – é a pátria do humano.* Assim como no conhecido fragmento que Bernardo Soares (um dos heterônimos de Fernando Pessoa) gravou no *Livro do Desassossego*, a única entonação propriamente “política” em que se move Heidegger – com todas as consequências que colheu disso, o que não vem diretamente ao caso *aqui* – é a tentativa de fundação do povo alemão na pátria de sua língua, como um ser-tocado pelo ser ele mesmo, isto é, pelo fundamento retido e impensado da destinação ocidental do próprio ser como presença, pro-duto, *poiema*. Escreve o “guarda-livros da cidade de Lisboa”:

Não tenho sentimento nenhum político ou social. Tenho, porém, num sentido, um alto sentimento patriótico. Minha pátria é a língua portuguesa. Nada me pesaria que invadissem ou tomassem Portugal, desde que não me incomodassem pessoalmente. Mas odeio, com ódio verdadeiro, com o único ódio que sinto, não quem escreve mal português, não quem não sabe sintaxe, não quem escreve em ortografia simplificada, mas a página mal escrita, como pessoa própria, a sintaxe errada, como gente em que se bata, a ortografia sem ípsilon, como o escarro direto que me enoja independentemente de quem o cuspiu (PESSOA, 2006, p. 260).

Há certamente em Heidegger a defesa de um zelo da língua – um zelo peculiar, em todo caso. Não se trata de maneira alguma (como diz Bernardo Soares) de vigiar a aplicação de um padrão gramatical “culto” da língua (considerando, sobretudo, o reiterado afastamento que Heidegger mantém de toda “gramática”, pelo menos desde a tese de livre-docência). Entretanto, também não se trata de deixar a língua fluir e transformar-se, indefinidamente na passagem do tempo, como um organismo vivo, em simbiose inseparável com as outras formas de vida nas quais ela vive como palavra, gesto, voz – mensagem. O zelo da língua parece tão avesso aos dialetos populares (com suas gírias, códigos, zonas cinzentas de indeterminação entre um idioma e outro) quanto o é em relação à fala “erudita” dos gramáticos. Cuidam da língua, daquela língua que vem a ser pátria para o humano, especificamente o poeta e o pensador, como diz uma conhecida passagem da carta *Sobre o Humanismo*: “A linguagem (*Sprache*) é a casa do ser. Em sua habitação mora o humano. Os pensadores e os poetas são os vigias dessa morada. Sua vigília é consumir a manifestação (*Offenbarkeit*) do ser, porquanto, através do seu dizer, trazem-a para a língua (*Sprache*) e a conservam na língua” (*Id.*, 1967, p. 24-5¹⁴⁹). Zelando pela língua, os poetas e os pensadores a qualificam como linguagem, isto é, enraízam o acontecimento da palavra, da fala humana, em uma correspondência com a semântica absoluta da abertura para o presenciar-recolhendo-se dos entes na totalidade. Dessa forma, a reabilitação do *Sprache* enquanto língua não realiza a tarefa de trazer para o campo da investigação filosófica os elementos semióticos e estruturais (sintáticos e pragmáticos) da fala humana – *a menos* que esses elementos já estejam incorporados na constelação semântica do ser, na qual toda produção da presença é ela mesma um sentido já interceptado pela palavra “ser”. Assim sendo, a língua enquanto linguagem não pode ser pensada como um acontecimento da vida (no sentido biológico do termo) *da mesma forma como* permanece interdita a investigação orientada em direção aos elementos semióticos ou à estrutura sintática da língua – como se algo aproximasse (perigosamente) a compreensão de uma língua puramente humana, não vincada na correspondência à “voz do ser”, com a possibilidade de uma linguagem dos animais:

Em sua essência – continua Heidegger em *Sobre o Humanismo* –, a língua (*Sprache*) não é nem a exteriorização de um organismo, nem a expressão de um ser vivo. Por isso também ela nunca pode ser pensada, de acordo com a sua essência (*wesensgerecht*), a partir de seu caráter semiótico (*Zeichencharakter*), nem **talvez** mesmo a partir de seu caráter semântico (*Bedeutungscharakter*). A língua é o advento claro-oculto do ser ele mesmo (*Die Sprache ist lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst*). (*Id.*, *ibid.*, p. 45, negrito nosso¹⁵⁰).

¹⁴⁹ Trad. de Emmanuel Carneiro Leão, modificada.

¹⁵⁰ Trad. de Emmanuel Carneiro Leão, modificada.

Vale a pena sublinhar o optativo: *talvez*. Se o significado for reduzido a um componente do signo, como significado de um significante, ou ao nível do discurso como propriedade de um juízo, então aí não se encontra a essência propriamente “linguajeira” da língua – pois a semantização da língua é comandada, nesse caso, por sua semiotização, pelo seu acontecimento como signo. Lembremos que em *Ser e Tempo* Heidegger já procurou depurar as noções de significação e referência do ente à mão da sua relação com o signo linguístico. A significação propriamente dita que não “faz sinal” (*signa facere*) a algo outro, mas desdobra um horizonte remissivo de operações manuais em vista de um modo possível de ser; é a predominância de um *sentido* no círculo compreensivo-interpretativo em que se move o ser-aí. Se o “semântico” apontar para esse sentido – isto é, para a concomitância entre pro-dução da presença do ente e a injunção de um sentido como horizonte no qual todo ente é, em seu presenciar-se, um pro-duto – então o “caráter semântico” da língua torna-se outra coisa. Não a ligação dada de antemão entre uma imagem acústica e um referente “real” através de um significante, mas a prévia concretização de um sentido como horizonte de toda presença, como esteio daquela demiurgia do ser, em que o arquifazer doa ao homem, como figura dos deuses, o modelo de sua habitação sobre a terra oclusa. Em suma, na antecipação do sentido, a língua se faz pátria e a comunidade do ser-aí se faz povo.

O que Heidegger encontra, finalmente, com sua leitura da poesia de Hölderlin (e isso no interior mesmo daquela cartografia da situação histórica), é a antiga ideia segundo a qual os povos determinam-se, em sua identidade, em virtude de suas línguas – e ofereceu a essa ideia uma fundamentação ontológica suficiente: enraizada na poesia como acontecimento mediador entre a fala e o ser, a língua circunscreve o povo. Com efeito, como observa Agamben ao tratar dessa relação, “toda a nossa cultura funda-se no ato de relacionar essas duas noções” – a saber, o povo e a língua. O que não significa – Agamben faz notar – que se tenha propriamente *explicado* com clareza em que consiste a identidade de uma língua e a identidade de um povo, mas apenas imbricado ambas as noções uma à outra, circularmente:

A ideologia romântica, que operou conscientemente essa articulação e, desse modo, influenciou amplamente tanto a linguística moderna como a teoria política ainda dominante, procurou esclarecer algo obscuro (o conceito de povo) com algo ainda mais obscuro (o conceito de língua). Através da correspondência biunívoca que assim se instituiu, duas entidades culturais contingentes de contornos indefinidos se transformam em organismos quase naturais, dotados de características e leis próprias e necessárias (AGAMBEN, 2015b, p. 65).

Agamben toca, nesse pequeno trecho, no ponto mais delicado dessa equivalência, produzida no cerne da tradição do romantismo europeu – que não era estranha a Heidegger, mas ao contrário, influenciou-o decisivamente, e não somente através de Hölderlin. A aparente

naturalidade da correspondência entre língua e povo (que parece, inclusive, dispensar maiores informações sobre o que é uma língua e o que é um povo) é justamente aquilo que essa correspondência visa produzir – ela é consequência de uma operação conceitual do romantismo europeu, realizada “conscientemente”, e não um dado de saída para a compreensão da existência e do destino político dos povos. No caso específico de Heidegger, essa equivalência produz ainda um agravante: se é *somente* a língua que, vincada no sentido (isto é, na correspondência ao ser), abre a destinação do ser-aí à retomada de um ek-sistente horizonte de ser como possibilidades (isto é, eleva-o à condição de povo histórico), é mais do que provável que os falantes do idioma *ewe* que citamos do estudo de Benveniste – ou as populações falantes do tupi, do ioruba...; ou seja, todos aqueles que não falam uma língua do tronco indo-europeu (cuja posição do significante uno para “ser” parece predispor a língua a uma “vocação filosófica”, como afirma Benveniste do grego antigo) são humanos que não se elevaram à condição de povos e não participam da história. Talvez por isso Heidegger firma, a partir do curso sobre *Lógica* do semestre de verão de 1934, uma posição que poderíamos chamar (talvez eufemisticamente) de *etnocentrismo metafísico*. No contexto de uma discussão sobre em que consiste propriamente a história e o ser-histórico do humano, Heidegger reconhece uma limitação, no uso corrente da palavra “história”, à sua tese de que a história é a “marca distintiva” (*Auszeichnende*) para o ser do humano em geral; por um lado, porque o relato da evolução natural dos seres vivos e da própria formação geológica da Terra também é chamado de “história natural”; por outro, porque “se pode lançar a objeção de que há homens e grupos de homens (os negros, como os cafres¹⁵¹, por exemplo) que não têm história, dos quais **nós dizemos que são sem história** (*geschichtslos*)” (HEIDEGGER, 1998, p. 81/ 2008b, p. 100, negrito nosso). As nações da África sub-saariana e suas populações – sublinhe-se o fato de que Heidegger os designa não como “povo” (*Volk*), mas como simples “homens e grupos de homens” (*Menschen und Menschengruppen*) – não têm história senão no estreito sentido em que “ocorrem no tempo” como coisas dadas de antemão, e se desenvolvem em um ambiente da mesma forma que os demais seres vivos e a natureza em geral: “Também a natureza, tanto a viva (*lebendige*) quanto a inanimada (*nichtlebendige*), tem a sua história. Mas o que nos levou a dizer que os cafres seriam sem história? **Eles têm tanta história quanto os macacos e os pássaros**” (*Id., ibid.*, p. 83/ *ibid.*, p. 102, negrito nosso). Assim como o animal é “pobre de mundo” – na medida em que é “pobre de linguagem” – haveria também

¹⁵¹ “Cafre” é um termo genérico para os indivíduos de algumas populações bantas da África, especialmente as da Cafraria (nome antigo dado à África sub-saariana). Na Europa, por intermédio dos árabes mouros que cunharam a expressão, passou a ser um termo pejorativo para pessoas de pele negra.

para Heidegger humanos que restam como “pobres de história”, cuja condição ontológica está ao nível da vida animal ainda não tocada pela voz destinatória do ser. A ontologia se revela, nessas linhas, algo mais do que uma simples e neutra criação da liberdade do ser-aí, enquanto tocado e aberto ao ser em uma destinação essencial; ela é um projeto do sentido antecipador que instaura o mundo em uma apropriação determinante da língua humana, sobrepondo-se à terra, alijando a vida animal (também em nós mesmos e nos outros humanos) do circuito da compreensão do ente e, com isso, da participação destinatória na história. A filosofia *enquanto ontologia* é a realização contínua daquela máquina antropogenética – como afirmado por Agamben em sua obra sobre *O Aberto* como a cisão ontológica que qualifica algo na vida animal como “vida humana”: “A ontologia, ou filosofia primeira, não é uma disciplina acadêmica inócua, mas a operação, de toda maneira fundamental, na qual se dá a antropogênese, o devir humano do vivente” (AGAMBEN, 2013, p. 129). Uma consequência perversa do acionamento dessa máquina decorre do fato de ela se processar historicamente através do lastro da materialidade das línguas europeias, mobilizando-as como operadores fundametais da abertura de sentido e, ato contínuo, relegando toda outra língua – e toda outra cultura humana – à expulsão de seu círculo histórico. Não por acaso, Marco Antônio Valentim, que dedicou toda uma obra à crítica antropológica desse maquinário metafísico¹⁵², identifica na noção heideggeriana de poesia (que opera a ontologização da língua) como não sendo “outra coisa que a hipóstase maximamente etnocêntrica, virtualmente etnocida, da ontologia: a neutralização cabal, *obrigatória*, da impropriedade da palavra [isto é, da língua não ontológica, não europeia], na medida em que essa possa dar voz e lugar a ‘outros mundos humanos’ (...), mundos extra-humanos, extramundos” (VALENTIM, 2018, p. 117, colchetes nossos). É a essa regência do sentido antecipador, que se exerce na ontologia como tirania etnocêntrica, que se deverá confrontar mais adiante.

2.3 O mito descarnado: *Die Sage*

A reabilitação da língua por meio do seu enraizamento ontológico na poesia é um projeto que Heidegger toma da leitura de Hölderlin e que permanecerá como um norte em sua produção tardia, acirrando um pretendido debate com as correntes da filosofia da linguagem e da linguística. Nos textos e conferências da década de 1950 dedicados a esse projeto – reunidos em 1959 no volume *A Caminho da Linguagem (Unterwegs zur Sprache)* –, a reabilitação repete a estratégia de desobjetivação da língua como um instrumento de

¹⁵² Trata-se do livro *Extramundandade e Sobrenatureza: Ensaio de ontologia infundamental*, publicado em 2018 (cf.: Referências).

comunicação e expressão a serviço do humano, mas por meio de um outro caminho. Heidegger identifica que a tradição do pensamento ocidental, ao tentar determinar a linguagem e as línguas humanas, sempre o faz por meio da sua *redução determinante* a um outro fenômeno – consequência lógica da atribuição predicativa de um enunciado temático. Se, por exemplo, a tradição do romantismo alemão, tipificada na carta que Hamman escreveu a Herder em 10 de agosto de 1784, determina que “razão é linguagem, *lógos*” (HAMMAN *apud* HEIDEGGER, 2008d, p. 9), Heidegger observa (na conferência *A Linguagem*, de 1951) que essa determinação não faz mais, a princípio, que reduzir um fenômeno inexplicado (a linguagem) a um outro não menos obscuro (a razão), na esteira de uma associação tomada como evidente desde a tradução latina do *zoon lógon échon* (“o vivente que tem *logos*”) de Aristóteles, vertido para *animal rationale*. Dessa correlação fundamental derivariam historicamente outras variações desse modelo, que tenderiam a determinar a linguagem segundo categorias dadas de antemão na língua, e imediatamente perceptíveis no gesto humano da fala: assim, determinar-se-ia que o falar é primeiramente um modo de “expressão” (*Ausdrücken*), o que pressuporia “a ideia (ou representação: *Vorstellung*) de um interior que se exterioriza (*eines Inneren voraus*)” (HEIDEGGER, 2008d, p. 10), que é propriamente a concepção de linguagem ligada à vida animal: a indicação, o gesto e a vocalização; segue a isso que o falar seria uma atividade do “animal” humano, posto que ele “sempre já fala uma língua (*er spricht je eine Sprache*)” (*Id., ibid.*), e que esse falar de uma língua seria sempre, nesses termos, reduzida à “representação e apresentação do real e do irreal (ou do efetivo e do ineficaz: *des Wirklichen und Unwirklichen*)” (*Id., ibid.*). Se não é possível negar a evidência de que essas representações do falar sejam “corretas” ou “exatas” (*richtig*), Heidegger irá afirmar, no entanto, que essa correção e exatidão da compreensão da fala humana no horizonte de uma expressão vocal (levando de roldão todos os fenômenos fonéticos e semióticos de que se compõe uma língua) apenas “corresponde ao que uma investigação dos fenômenos linguísticos pode sempre constatar (*ausmachen*)” na linguagem. O que Heidegger quer dizer é que a investigação linguística decompõe a língua em elementos dados de antemão, diluindo a linguagem ela mesma nesses fenômenos, procedendo de modo similar a um conhecido ditado: assim como aquele que vê a árvore, não vê a floresta, também quem vê letras e sons não vê a linguagem. A linguagem não é, para Heidegger, a totalidade dos fenômenos fonéticos/semióticos pelos quais a vida (e em particular a vida humana) ganha expressão: tais fenômenos, “apesar de sua antiguidade e de sua compreensibilidade, nunca se

dirigem (*geleiten*) à língua enquanto linguagem (*zur Sprache als Sprache*)” (*Id., ibid.*, p. 11¹⁵³) – ou seja, eles não visam à máquina antropogenética que, como correspondência ao ser, humaniza o “animal falante”. A insuficiência da linguística em relação à linguagem é que ela, por sua própria constituição (para Heidegger, um derivado da metafísica da presença), é incapaz de ontologizar a língua – *a linguística não pode filosofar*, portanto, da mesma forma que “a ciência não pensa” (*Id.*, 1983, p. 26, trad. nossa).

É nesse ponto da investigação que Heidegger volta a produzir uma inflexão na língua, que funciona como índice de sua ontologização: para “desobjetificar” e “desentificar” a língua, deve-se abrir mão da tentativa de defini-la, linguisticamente, em termos de uma determinação objetivante, que posicione a língua como um ente fixo ao qual se atribui um predicado. A língua, enquanto linguagem, não *é*... isso ou aquilo – posto que ela não se dá ao modo de um ente manual ou dado de antemão. Se a linguagem *é*, antes, o acontecimento que, qualificando a língua à emergência antecipadora de sentido, cede abertura para o vir-à-presença dos entes como tais, seu vigor *é* propriamente *verbal*, não substancial. O seu nome *é* então verbalizado, ou remetido à sua origem verbal, de modo a esvaziar tanto a denotação substancial (seu caráter gramatical de *substantivo*, isto *é*, de referência indicativa a um ente previamente fixado) quanto a decorrente possibilidade de predicação. Não se pode falar da linguagem, portanto, que ela seja isso ou aquilo – não se pode reduzi-la a outra coisa, ao modo de um ente que recebe uma predicação. Da linguagem só se pode dizer que ela fala: *a linguagem fala* (*die Sprache spricht*). Heidegger repete aqui a mesma estratégia adotada em relação a outros fenômenos que não são, para ele, fundamentalmente entes, mas sim condições de manifestação dos entes em geral: dessa forma, o mundo não *é*, mas “mundaniza” (*der Welt weltet*); o nada nem *é* nem não *é*, mas “nadifica” (*das Nichts nichtet*). No que se refere especificamente ao par língua/linguagem (as nuances contidas no *Sprache*), a tautologia heideggeriana tem por primeiro efeito produzir a desobjetificação da língua pela elisão de suas funções sintáticas e pragmáticas: a duplicação do nome em verbo como substituto da predicação *é* um registro sintático que *autonomiza o próprio texto* como forma de concreção do falar *da linguagem* (e não do ser humano), que prescinde dos seus elementos pragmáticos-comunicativos (o autor como enunciador, o leitor como receptor) e subordina seus elementos sintáticos a uma torção ontológica – como bem explica o filósofo e linguista francês Serge Botet, nas conclusões de um exaustivo estudo sobre as estratégias linguísticas do discurso heideggeriano:

¹⁵³ Trad. de Márcia Cavalcante Schuback, modificada.

Tudo se passa como se Heidegger tivesse, textualizando o *Dasein*, construído seu texto de tal modo que ao mesmo tempo em que escande sem trégua sua fórmula-motivo (*formule-leitmotiv*) tautológica “a linguagem fala”, ele oculta também, por uma proliferação de meios convergentes – inscritos na materialidade mesma do texto – o significado dessa fala (*parole*), como se escrevendo ou pronunciando esse texto, quisesse se ocultar como enunciador e ocultar seus destinatários, para focalizar sobre o texto e a língua eles mesmos (onto/logia) (BOTET, 1997, p. 480-81, trad. nossa).

Em resumo, a tautologia serve de índice da ontologização da língua em linguagem porque se constitui em recurso estilístico eficiente para: i) desubstantivar o nome “linguagem”; ii) quebrar a forma lógica do enunciado como modelo de definição descritiva, que “entifica” o sujeito da frase; iii) elidir, no corpo do texto, elementos pragmáticos-comunicativos, fazendo do próprio texto um exemplo de que *a linguagem ela mesma fala, e não propriamente o humano*. O terceiro ponto se esclarece melhor da seguinte forma: que o homem fale, isso é uma realidade incontestada, no entanto ele fala na esteira do falar da linguagem, ouvindo (*hören*), isto é, pertencendo (*gehören*) a esse falar. A linguagem não fala, entretanto, como uma espécie de acontecimento abstrato ou “espiritual” que paira errático sobre as nossas cabeças. Ao contrário, a linguagem fala no próprio falar de uma língua, “antes de tudo no que é dito” (*ehesten doch im Gesprochenen*) (HEIDEGGER, 2008d, p. 11). Falar uma língua é, mesmo que inaparentemente, consumir o dito, o ditame, o poema da linguagem que destina o humano como apropriação possível de um modo de ser – *desde que* a língua esteja submetida à linguagem, à “morada do ser”, sob a tutela do seu “puro dito” (*rein Gesprochenes*). Já conhecemos o que Heidegger entende por esse dizer “puro”, “íntegro”: “Dizer genuinamente (*Rein Gesprochenes*) é dizer de tal maneira que a plenitude do dizer, própria ao dito, é por sua vez inaugural (*anfangende*). O que se diz genuinamente [o ‘dito puro’: *rein Gesprochenes*] é o poema” (*Id., ibid.*, p. 12). Os poetas que fornecem a palavra, na escuta da qual Heidegger pretende seguir o falar da linguagem, são Georg Trakl e Stefan George, que tomam o lugar de Hölderlin (e em menor medida, de Rilke) nos textos sobre a linguagem da década de 1950¹⁵⁴. Stefan George, em particular, fora o mais importante poeta do simbolismo alemão, e responsável direto, junto com Norbert Von Hellingrath, pela recuperação da obra de Hölderlin no século XX. Dele, Heidegger detém-se particularmente no poema *A Palavra (Das Wort)*, ao qual dedica toda uma conferência, pronunciada pela primeira vez em Viena aos 11 de maio de 1958 e incluída no volume *A Caminho da Linguagem*. O poema *A Palavra* é composto por

¹⁵⁴ Notável exceção é a já mencionada conferência de 1951, “...poeticamente o homem habita...”, em que Heidegger retoma temas hölderlinianos das décadas de 1930 e 40.

sete dísticos¹⁵⁵ rimados. A leitura de Heidegger vai principiar pelo dístico final do poema, que diz: “Triste assim eu aprendi a renunciar:/ Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar” (*So lernt ich traurig den verzicht:/ Kein ding sei wo das wort gebricht*) (GEORGE *apud* HEIDEGGER, 2008d, p.74). Heidegger volta a sua atenção para esses versos de modo a eles fornecerem um norte para a interpretação: o poeta chega ao aprendizado de uma renúncia que diz respeito à relação das palavras com as coisas – que elas não são onde a palavra falta, onde o verbo se parte, se quebra (*brechen*). Isso porque o poeta também encontra as palavras, de saída e nas preliminares de seu afazer, como *meros nomes*, isto é, como aquilo que apresenta, que mostra algo que *já é*, que *já se encontra aí* como dado de antemão, “existente”. Escreve Heidegger no texto da conferência *A Palavra*: “Nomes são palavras pelas quais o que já é (*schon Seiende*), o que se considera como sendo se torna tão concreto e denso que passa a brilhar e a florescer por toda a parte na terra, predominando como beleza. Os nomes são palavras que apresentam. Os nomes apresentam o que já é, entregando-o para a representação” (HEIDEGGER, 2008d, p. 178). O que Heidegger indica aqui com a noção de “nomes” (*Namen*) são as palavras da língua, o signo linguístico, o aparato indicativo formado pela junção de um significado para um significante. O signo sempre encontra o seu referente no mundo como um dado de antemão, ao qual ele designa convencionalmente – o que constitui o processo de *denotação*. No poema de George, as palavras são os termos que o poeta vai pedir à *Norna*, deusa nórdica do destino, para apresentar uma vez mais os “Milagres da distância e da quimera” (*Wunder von ferne oder traum*), isto é, os entes que, de um modo geral, se lhe mostram como prontos, disponíveis, estáveis em sua presença de antemão, apenas à espera do nome que os denote adequadamente. Nessa primeira experiência com a linguagem, o poeta, ao escrever, serve-se das palavras para dar beleza, peso e brilho para aquilo que se mostra, primeiramente, para ele. Desse modo, o poeta se encontra, para Heidegger, em meio à concepção tradicional de linguagem, em que se entende a palavra como signo a representar algum ente, e de linguagem como expressão, como “externalização”, em forma de nomes, daquilo que o próprio poeta percebe da realidade.

O filósofo observa, no entanto, uma guinada a partir do quarto dístico, quando o poeta, que ansiava por uma “boa travessia”, leva à *Norna* uma “jóia delicada e rica” para que essa

¹⁵⁵ “Milagre da distância e da quimera/ Trouxe para a margem de minha terra, // Na dureza até a cinzenta norna/ Encontrei o nome em sua fonte-borda –// Podendo nisso prendê-lo com peso e decisão/ Agora ele brota e brilha na região...// Outrora eu ansiava por boa travessia/ Com uma jóia delicada e rica.// Depois de longa procura, ela me dá a notícia:/ ‘Assim aqui nada repousa sobre razão profunda’.// Nisso de minhas mãos escapou/ E minha terra nunca um tesouro encontrou...// Triste assim eu aprendi a renunciar:/ Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar.” (GEORGE, S. *apud* HEIDEGGER, M., 2008a, p. 174).

lhe conceda também um nome com o qual ele pudesse poetizá-la. A resposta da Norna deixa o poeta sem o nome para a jóia, e também sem a própria jóia: “Depois de longa procura, ela me dá a notícia:/ ‘Assim aqui nada repousa sobre razão profunda’// Nisso de ninhas mãos escapou,/ E minha terra nunca um tesouro encontrou...” (*Sie sucht lang und gab mir kund:/ ‘So schläft hier nichts auf tiefem grund’// Worauf es meiner hand entrann,/ Und nie mein land schatz gewann...*). Nesse acontecimento, o poeta aprende algo novo: *sem palavra, nenhuma coisa* – a jóia, que não era de modo algum um ente dado de antemão (um “milagre da distância e da quimera”), não perdura, não permanece nas mãos do poeta sem uma palavra que se preste a dizê-la. O poeta deve, portanto, aprender a renunciar ao dizer dessa jóia, compreender que ela jamais será um “tesouro” de sua terra – ou seja, compreender que ela jamais se fará nome, com o qual o poeta possa representá-la como linguagem. Está constituído, assim, o aprendizado do poeta: no fazer da poesia, os entes *não se dão* simplesmente antes da linguagem, que assim os representaria como nomes, mas eles somente se mostram como e a partir da linguagem mesma: a palavra poética institui o modelo da presença dos entes em geral. O que a filosofia vem a descobrir para o poeta é que sua experiência da linguagem confirma o poema como exibição e performance da demiurgia do ser. Surgindo a partir da linguagem, os entes perduram *na presença e no discurso*, isto é, no dito, no ditame (*Dichten*), de forma que o poeta deve, para propriamente poetizar, renunciar à sua compreensão anterior de palavra e de linguagem. *Poetizar é, na experiência de Heidegger com o poema, a renúncia da pura língua em favor da linguagem (da língua em sua função ontológica)* – ou aquilo que Gilvan Fogel denominou, em comentário às conferências de Heidegger sobre a linguagem, o “desaprendizado do símbolo”¹⁵⁶. O círculo interpretativo se fecha novamente sobre a última estrofe do poema: renunciar à pura língua não é um procedimento negativo, mas positivo: constitui o meio pelo qual o mais antigo caminho da filosofia no Ocidente redescobre o vínculo ontológico entre palavra e presença. Da mesma forma como nos escritos de Heidegger desde *Ser e Tempo*, a dessemiotização da língua conduz à semantização absoluta da realidade – tal como repete o filósofo na conclusão de *A Palavra*:

¹⁵⁶ “O símbolo, por definição, não é a própria coisa, mas evocação, substituição ou representação da coisa ausente. Representar, aqui, significa: *estar no lugar de* ou *passar por*. Sim, substituir o ausente. E a palavra da poesia, a palavra poética, i.é., instauradora ou realizadora, que, por isso, é a palavra essencial, esta (...) *não é símbolo*, não é representação ou evocação da coisa ausente, *mas a própria coisa, isto é, a própria presença*. Portanto, palavra poética não é recado, mensagem, aviso de nada. O poeta não é moleque de recado! Não é instrumento, mediação ou intermediação de nada. A palavra poética é a própria coisa em sua plena, plenificada presença” (FOGEL, 2017, p. 53).

A palavra mostra um modo distinto e mais elevado de predomínio. Não se trata mais simplesmente de agarrar com o nome o que já está vigorando (ou presente: *Anwesenden*) como representado, nem de ser apenas meio para a apresentação do que é dado (ou prejacente: *Vorliegenden*). Ao contrário. A palavra é o que confere presença (*Anwesen*), ou seja, ser, em que algo como ente aparece (HEIDEGGER, 2008d, p.180¹⁵⁷).

Retornemos ao texto da conferência *A Linguagem*, de 1951. De que forma pode a palavra, nomeando, não denotar, isto é, não operar somente como um sinal indicativo de um referente, mas coincidir com a presença da coisa nomeada? De que forma a palavra de um poema (a proto-palavra de toda língua) é presença do que se nomeia? Em meio à interpretação de uma estrofe do poema *Uma tarde de inverno* (*Ein Winterabend*), de Georg Trakl, que diz: “Na janela a neve cai,/ Prolongado soa o sino da tarde” (*Wenn der Schnee ans Fenster fällt,/ Lang die Abendglocke läutet*) (TRAKL *apud* HEIDEGGER, 2008d, p. 15), Heidegger observa que esses versos, que nomeiam a neve que cai sobre a janela, simultânea ao soar de um sino que se prolonga pelo fim da tarde, “não distribui títulos” (*verteilt nicht Titel*) para coisas dadas de antemão, “mas antes evoca, chama na palavra” (*sondern ruft ins Wort*). O nomear na poesia não atribui nomes a coisas prejacentes:

O nomear evoca, chama (*Das Nennen ruft*). Chamar, evocar, traz para perto o que é evocado, chamado. Apesar disso, essa aproximação não cria o que é evocado no intuito de fixá-lo e submetê-lo ao âmbito imediato da presença (*Anwesenden*). Certamente, o evocar convoca (*Das Rufen ruft zwar her*). Desse modo, traz para uma proximidade o presenciar (*das Anwesen*) do que antes não havia sido chamado (HEIDEGGER, 2008d, p. 16).

Heidegger delinea aqui um sentido próprio, forte, de nome: é aquilo pelo qual *algo se chama ou é chamado*. Chamar não é apenas denotar significado a algo, é evocar e convocar para estar presente. Assim nomeia o poema. Heidegger confirma, com essa interpretação, que a poesia, lugar da ontologização da língua, é também o artefato linguístico em que se pode realizar a tarefa daquela *filosofia dos nomes*, que apontamos acima (cf.: § 8) como encaminhamento filosófico para um *outro dizer*, outro em relação à determinação do ente como presença constante articulada no enunciado predicativo. *O pensamento do nome autêntico é uma possibilidade intrínseca da filosofia que se mantém tensionada com o discurso da poesia*, atendendo ao apelo de se pensar a proveniência da presença no limiar de um sentido. Esse pensamento alberga-se no poema, como forma linguística não denotativa por excelência, e lhe inscreve um poder ontológico de instituição da presença por meio dos nomes, que são o acontecimento de um chamado. Porém, Heidegger observa que não é porque o poema diz “neve”, que se pode constatar pela janela a ocorrência física de uma nevasca, como

¹⁵⁷ Trad. de Márcia Cavalcante Schuback, ligeiramente modificada.

um estado de coisas simplesmente dado. Em certo sentido, pode-se dizer que os nomes no poema possuem, para Heidegger, um valor *performativo*, no sentido que atribui a essa palavra John L. Austin ao elaborar a sua teoria dos atos de fala: proferimentos performativos não descrevem estados de coisas no mundo, mas *realizam imediatamente aquilo que se está dizendo*, de forma que o dizer é também um fazer: “Batizar um navio” – escreve Austin – “é dizer (nas circunstâncias apropriadas) as palavras ‘Batizo, etc.’. Quando digo, diante do juiz ou no altar, etc., ‘Aceito’, não estou relatando um casamento, **estou me casando**” (AUSTIN, 1990, p. 25, negrito nosso). No entanto, não se pode deixar de perceber que o performativo do proferimento poético não institui um estado de coisas socialmente aceito, como ocorre com uma promessa, uma aposta, uma sentença judicial etc. Do ponto de vista da teoria dos atos de fala, que se interessa pela efetivação desses estados por meio de proferimentos específicos (e da validade *ética* desses proferimentos), “um proferimento performativo será, digamos, sempre vazio ou nulo *de uma maneira peculiar*, se dito por um ator no palco, ou se introduzido em um poema, ou falado em um solilóquio, etc.” (*Id., ibid.*, p. 36), de forma que algo como a literatura representará sempre, para quem quer agarrar fatos com palavras, não mais que um “*estiolamento* da linguagem” (*Id., ibid.*). Diremos, à guisa de uma tentativa de clarificação, que o nomear do poema realiza, para Heidegger, um *performativo de segundo grau*, que não estabelece um estado de coisas dado de antemão, fisicamente, mas faz *concernir* para aquele(a) que nomeia a presença e a ausência do nomeado como possibilidade de um mundo que se habita. Um exemplo dessa segunda modalidade de performativo pode ser tirado de outra fonte literária, que serve de fio condutor da explicação. No livro da Gênese, capítulo 1, cada ato de Iahweh Deus na criação do mundo (criar e separar a luz das trevas, os dias das noites, as águas do continente etc.) é precedida pela locução: “E Deus *disse*...”. Diferente de outras narrativas míticas, nas quais o mundo é formado através de batalhas ou de gestos manuais, quase artesanais da divindade, o Deus semita cria realidades por meio da sua *palavra*, pelo proferimento dos primeiros nomes. A performatividade desse dizer ganha relevo quando comparada ao poder-dizer que Deus concede a Adão, primeiro humano: “Iahweh Deus modelou então, do solo, todas as feras selvagens e todas as aves do céu e as conduziu ao homem para ver como ele as chamaria: cada qual devia levar o nome que o homem lhe desse” (Gn. 2, 19). Em nosso contexto, a linguagem adâmica assim descrita parece se assemelhar àquele nomear que tabela e classifica, que ordena e dispõe o já pro-posto por Deus, enquanto o nomear divino parece ser de outra ordem: em Deus, como não há nenhuma realidade que o anteceda, o dizer não pode *referir-se a...*, mas pode apenas *realizar* aquilo mesmo que se diz. Numa expressão certamente nada usual ou prudente, poder-se-ia dizer que *Deus não pode*

denotar – se nada há que seja anterior a ele, a palavra de Deus não tem a que se referir, mas chama à presença, dá realidade e consistência, visão e audição àquilo que nela se diz. Que assim se passe com Deus – nada a questionar. Mas quanto à realidade humana, há algum momento em que as coisas se passem dessa forma?

Em uma das cartas de sua vasta correspondência (datada de 1898), Rainer Maria Rilke descreveu o fazer artístico nos seguintes termos:

Pois arte é infância. Arte significa não saber que o mundo já é, e fazer um. Não destruir nada que se encontra, mas simplesmente não achar nada pronto. Nada mais que possibilidades. Nada mais que desejos. E, de repente, ser realização, ser verão, ter sol. Sem que se fale disso, involuntariamente. Nunca ter terminado. Nunca ter o sétimo dia. Nunca ver que tudo é bom. Insatisfação é juventude (RILKE, 2007, p. 192).

Num processo que é ao mesmo tempo *símile* e *inversão* da criação divina, a criação artística é aquela que, previamente, não se depara com um *mundo*, que não encontra, de saída, nada pronto ao qual possa ela se referir. Para a arte, portanto, não há um *antes* – como em Deus –, mas não porque nada exista antes da arte – diferentemente de Deus: a arte é uma ocupação que se volta para o mundo humano não como conjunto previamente dado de objetos, mas como *possibilidades*. Uma possibilidade não é algo referível, mas um acontecer realizável – ou, se quiser, uma *espera*. Nesse sentido, no inverso de Deus, a arte não conhece termo, não cessa no descanso sabático, mas *começa precisamente no ponto em que a criação de Deus termina*: no olhar do humano que entrevê, no todo do mundo, o vazio, a brecha, a fenda do (que é) possível. Poético é, portanto, o proferimento performativo que constantemente descobre e atualiza a potência do existir, pondo em atividade a virtualidade de cada coisa. O que é virtual, possível, *concerne* àquele que o ativa, no limiar de sua entrada na presença. Performativo de segundo grau é a nomeação poética da presença concernida, isto é, possível, virtual. É o paradoxo que Arion Kelkel, citando Heidegger, observa na convocação que, chamado, faz concernir o ausente como presente: “se o chamado do nome faz assim advir a coisa à presença, não é àquela presença dos entes presentes ao nosso olhar ou ao alcance da mão, uma presença real entre essas coisas presentes, mas uma ‘presença abrigada na ausência’”. Nomeando a coisa por seu nome, nós a chamamos para senti-la mais próxima de nós e nos sentirmos a nós mesmos mais concernidos por ela” (KELKEL, 1980, p. 429, trad. nossa).

Se, por um lado, é acertada uma afirmação como a de Gadamer, por exemplo, segundo a qual “de certo modo a filosofia grega se inicia precisamente com o conhecimento de que a palavra é *somente* nome (nur *Name*), isto é, não representa o verdadeiro ser (*es nicht das wahre Sein vertritt*)” (GADAMER, 2004, p. 524), não é menos verdadeiro que o reconhecimento dessa fratura entre nome e coisa apresenta-se como o acontecimento

traumático que a metafísica não cessa de repetir, em meio às tentativas de reconstituição dos polos fraturados, ao menos desde as aporias do *Crátilo* platônico. Em Heidegger, a operação de reconstituição rearticula uma intuição corrente da filosofia, segundo a qual a poesia, que se pode chamar de uso não-operativo da língua (que parece, *a princípio*, desarranjar a sintaxe e desativar o emprego comunicativo em prol de uma ampliação do arco semântico da enunciação), representa o *modelo* de um falar que é, ele mesmo, *limiar de presença e guarda do possível*. São essas suposições que fazem com que a metafísica dos nomes converta a essência da palavra em nome próprio, evocativo, na esperança de, por meio de seu emprego, restituir aquela “íntima unidade de palavra e coisa” que, ainda segundo Gadamer, “era, nos tempos primevos (*Frühzeit*), algo tão evidente (*selbstverständlich*) que o nome verdadeiro era experimentado como parte do portador desse nome, quando não como se o representasse por procuração (*Stellvertretung*)” (*Id., ibid.*¹⁵⁸). Ora, o que Gadamer sugere com a mencionada unidade de palavra e coisa “nos tempos primevos” não é outra coisa senão o *mito* – ou, pelo menos certa compreensão que a filosofia tem do mito enquanto *palavra revelada*, relato da intuição do modelo exemplar, que fixa os modos de ser em uma necessária estabilidade. Da mesma forma como a metafísica visa o poema como resquício de unidade e caminho para a restituição da fratura entre as palavras e as coisas, ela também se volta para o mito como para o seu paraíso perdido, a fonte inaugural da inseparabilidade entre ser e dizer. As investigações de Ernst Cassirer nesse sentido são exemplares¹⁵⁹: a identidade entre o nome e o nomeado, apresentada em dois níveis diferentes, confirma que, para a consciência mítica, toda palavra funcionaria como nome próprio, não havendo propriamente a atividade da denotação linguística. Primeiro, partindo do já mencionado relato bíblico da criação, Cassirer amplia a inferência a “quase todas as grandes religiões culturais”, nas quais “a Palavra [como síntese do poder produtor] aparece sempre unida ao mais alto Deus criador, quer se apresente como o instrumento utilizado por ele, quer diretamente como o fundamento primário de onde ele próprio, assim como toda existência e toda ordem de existência provêm” (CASSIRER, 1972, p. 65, colchetes nossos). Segundo, que a “identidade essencial entre a palavra e o que ela designa” ganha ainda mais relevo no plano “subjetivo” dos nomes próprios, pois “também o eu do homem, sua mesmidade e personalidade, estão indissolúvelmente unidos com seu nome, para o pensamento mítico. O nome não é nunca um mero símbolo, sendo parte da

¹⁵⁸ Trad. de Flávio Paulo Meurer, cotejada com o original alemão (Tübingen: Mohr Siebeck, 1990) e ligeiramente modificada.

¹⁵⁹ As citações a seguir foram retiradas do ensaio *Linguagem e Mito: Uma contribuição ao problema dos nomes dos deuses* (*Sprache und Mythos: Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*), publicado pela primeira vez em 1925 (Cf.: Referências).

personalidade de seu portador” (*Id., ibid.*, p. 68). Como nas narrativas bíblicas em que Deus muda o nome de Abrão (etimologicamente: “pai exaltado”) para Abraão (“pai de uma multidão”) (Gn. 17, 5-6), ou quando a precedência de Simão entre os apóstolos é decidida por Jesus ao chamá-lo de Pedro (literalmente, a “pedra” sobre a qual se edificará a Igreja – Jo. 1, 42), *nome é destino*, destinação da presença a um modo de ser. O mesmo vale para os nomes dos deuses, e isso de modo ainda mais temível: “A prescrição que manda guardar segredo, aplica-se, em primeiro lugar, ao nome do deus, pois o mero enunciado deste desata todos os poderes encerrados neste deus” (CASSIRER, 1972, p. 71). Conseqüentemente, o mito aparece não como uma espécie de “fábula”, criada por sociedades “primitivas” para dar conta, de modo “pré-racional”, de fenômenos naturais, sociais, psicológicos etc. Mito é, ao menos do ponto de vista formal, um *regime de linguagem em que a língua atua como agenciamento da presença do que se apresenta*, alheia à disjunção entre signo e referente (e ao conseqüente processo de denotação linguística), posto que a palavra é fundamentalmente *nome*, modo de chamar, de fazer concernir o chamado àquele que chama. Do ponto de vista material, esse regime se implanta com vistas à *fixação do modelo eficaz de existência nas figuras dos deuses*, que doam o arquifazer para a humanização do humano. Assim sendo, conclui Cassirer que “aqui [no mito] a palavra não exprime o conteúdo da percepção como mero símbolo convencional, estando misturado a ele em unidade indissolúvel. O conteúdo da percepção não imerge de modo algum na palavra, mas sim dela emerge” (*Id., ibid.*, p. 75, colchetes nossos).

Quando Heidegger quer nomear o falar da linguagem, que agencia o vir-à-presença das coisas que concernem ao mundo do humano, vale-se da palavra alemã *Sage*. Heidegger o afirma, por exemplo, em um texto redigido entre 1953/54, intitulado *De uma Conversa sobre a Linguagem entre um Japonês e um Questionador*¹⁶⁰ (que integra a coletânea *A Caminho da Linguagem*), no qual diz ter encontrado um nome para a essência da linguagem que dê conta daquilo que os termos conexos ao falar humano, as formas ocidentais para “língua” (*langue, langage, glôssa*), não alcançam: a ontologização da língua como semantização do real, da palavra como agenciamento da presença: “A palavra ‘*die Sage*’. Ela quer dizer: o dizer, o seu dito e o por-dizer” (*Das Wort ‘die Sage’. Es meint: das Sagen und sein Gesagtes und das zuzagende*) (HEIDEGGER, 2008d, p. 113¹⁶¹). *Sage* é a forma substantiva do verbo *sagen*:

¹⁶⁰ *Aus einem Gespräch von der Sprache zwischen einem Japaner und einem Fragenden.* – A tradução de Emmanuel Carneiro Leão, que aparece na edição brasileira do livro *A Caminho da Linguagem* (Petrópolis: Vozes, 2008d, p. 71-120), verte o título do texto como *De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador*.

¹⁶¹ Trad. de Emmanuel Carneiro Leão, modificada.

“dizer”. No âmbito da língua alemã, Heidegger conecta explicitamente *sagen* a *zeigen*: “mostrar”, significando mais precisamente “deixar aparecer, deixar ver e ouvir” (*erscheinen-, sehen- und hören-lassen*), como Heidegger determina na conferência *O Caminho para a Linguagem*, de 1959: “O vigor da linguagem é o dizer enquanto mostrar” (*Das Wesende der Sprache ist die Sage als die Zeige*). O seu mostrar não se funda num signo (*Zeichen*) qualquer, mas antes, todos os signos é que surgem de um mostrar, em cujo âmbito e para o qual (ou no intuito de: *für dessen Absichten*) os signos podem ser” (*Id., ibid.*, p. 203¹⁶²). O agenciamento da presença, que faz concernir o presente e o ausente ao mundo humano, é um mostrar primeiro, doado ao humano como estruturador da sua essência “ek-sistente” (para usar da terminologia de *Ser e Tempo*), ao qual todo signo e toda a estrutura que lhe é inerente (a dinâmica significante-significado-referente) está submetida. Heidegger repete seu gesto característico a respeito da língua, com mais ênfase: a semântica absoluta do real subordina, no interesse da regência de um sentido, elementos semióticos, ordem sintática e função comunicativa da língua.

Quanto ao étimo, o verbo alemão *sagen* (assim como o verbo *to say*, em inglês) tem raiz no antigo escandinavo *saga*, do qual também provém a palavra “saga” em português. A saga é, propriamente, a elaboração narrativa das peripécias realizadas pelo herói fundador no tempo mítico, no decurso de sua formação e da formação do mundo que ele lega aos seus descendentes. A língua alemã associa, portanto, o falar em geral com uma modalidade particular de fala: o relato mítico do percurso fundador. Saga é o dizer enquanto mostra o caminho fundante, que retoma uma origem ao mesmo tempo oculta e presente a todo tempo. A língua alemã, à medida que entende que dizer é dizer a saga, recontar o caminho que leva à origem sempre presente e inaparente, predispõe o pensar da língua à possibilidade de regresso à sua fonte mítica: à palavra como nome que evoca e convoca o que se mostra para comparecer junto a quem chama. Assim como a metafísica em geral possui um inegável lastro nas línguas que possuem o significante único para “ser”, a filosofia do nome autêntico, que entende o nomear poético como domínio e fonte do falar humano em sua totalidade, possui seu lastro no percurso de um étimo que enraíza no mito a própria percepção do falar e dizer. Heidegger mesmo sugere que *Sage* possa ser, em alemão, uma tradução suficiente para o grego *mythos*: no curso sobre *Parmênides*, do semestre de inverno de 1942/43, ele afirma que o termo grego *mythos* significa “o que revela (*aufschliesst*), descobre (*entbirgt*), deixa ver; especificamente, ele deixa aparecer o que se mostra a si mesmo, previamente e em todas as

¹⁶² Trad. de Emmanuel Carneiro Leão, ligeiramente modificada.

coisas, como o que está presente em toda ‘presença’ (*das Anwesende in allem ‘Anwesen’*)” (*Id.*, 2008e, p. 92), de modo que “O *mythos* é a saga (*Der mythos ist die Sage*), palavra tomada literalmente no sentido do dizer essencialmente primordial (*wesenhaften anfänglichen Sagens*)” (*Id.*, *ibid.*, p. 93¹⁶³). Essa sugestão é ampliada na primeira parte do curso *O que quer dizer pensar?*, na qual Heidegger oferece de modo mais completo a sua compreensão de mito:

Mito quer dizer: a palavra dizente (*die sagende Wort*). Dizer é, para os gregos, tornar manifesto (*offenbar machen*), deixar aparecer (*erscheinen lassen*), especificamente o luzir e o em meio ao luzir (*das Scheinen und das im Scheinen*), vigorando em sua epifania. *Mythos* é o que está vigorando em seu dizer-como-saga (*Mythos ist das Wesende in seiner Sage*): o que aparece no desvelamento de sua requisição. O *mythos* é a requisição que concerne (*angehende Anspruch*) a toda essência humana, de início e até o fundo (*Grund*), e permite pensar aquilo que, vigorando, aparece. *Logos* diz a mesma coisa (*Id.*, 1983, p. 29, trad. nossa).

Não obstante essas correlações diretas estabelecidas pelo filósofo entre *Sage* e *mythos*, é certamente temerária qualquer afirmação, sem ressalvas, de que o caminho de pensamento heideggeriano até a linguagem seja uma espécie de “recaída no mito”. Primeiro, porque essa expressão já se movimenta em meio à pressuposição corrente segundo a qual, com a filosofia, a razão humana abandona o terreno da fabulação mítica para adentrar no domínio das explicações “científicas” da realidade. Conforme aduzimos acima, a filosofia é tanto mais um *tomar consciência, a partir do mito*, de um outro regime de linguagem, que dissocia a palavra da coisa e assim descobre o problema da denotação linguística. Do ponto de vista material, aquele da figuração dos deuses, a filosofia não decide simplesmente pelo ateísmo, mas *faz com que Deus e os deuses adentrem na exigência de fundamentação do real pelo conceito de causa* – também conforme já mencionamos¹⁶⁴. Tanto do ponto de vista formal quanto material, a filosofia (no sentido da metafísica) herda sua problemática daquilo que o mito esboça como *regime linguístico da coincidência entre ser e dizer e fixação do modelo de existência eficiente*. O *logos* não somente diz o mesmo que o *mythos*, mas diz o próprio *mythos*; não o dirime por meio de um “esclarecimento”, mas toma consciência dele. Isso leva ao segundo ponto: enquanto filósofo, Heidegger não é um “mitólogo” *em sentido estrito*; toda a meditação em torno do sentido e, posteriormente, da verdade do ser, é dirigida pelo interesse teórico de compreensão do elemento que estrutura e descortina, ininterruptamente, horizontes históricos de sentido no interior dos quais se dá algo como uma experiência humana de mundo. Essa constatação, por outro lado, não nos leva aqui a aderirmos à observação de Arion Kelkel, que separa, na interpretação heideggeriana do *Sage*, o sentido etimológico do termo

¹⁶³ Tradução de Sérgio Mário Wrublevski, ligeiramente modificada.

¹⁶⁴ Cf. acima, tópico 2.2.

do seu sentido mitológico: “Heidegger prefere reatar (*rattacher*) a palavra ‘Sage’, na qual lhe parece que se denuncia o Dizer da linguagem ele mesmo, antes ao seu sentido etimológico que mitológico, o qual não é senão uma outra maneira, hoje em dia, de se usá-la depreciativamente e não positivamente” (KELKEL, 1980, p. 479, trad. nossa). A tentativa de separação, portanto, do sentido etimológico e do sentido mitológico do termo *Sage* é feita com o objetivo principal de evitar a depreciação (de cunho excessivamente racionalista) da função mítica de nomeação que Heidegger reencontra em seu caminho de pensamento. É certo que Heidegger não “recai no mito”, mas porque, de certa forma, a filosofia jamais saiu de seu raio de influência. O dizer-como-saga de Heidegger *é o mito descarnado*, a pura função mítica de nomeação despida das figuras dos deuses, e que busca restituir a unidade do dizer e do ser fraturada no surgimento da consciência filosófica. Para nos valermos da expressão que dá título ao comentário de Arion Kelkel, o dizer-como-saga de Heidegger, o mostrar originário no qual ser e dizer coincidem, não é a saga dos deuses nem dos heróis, mas a *saga do ser (La légende de l'être)*: o percurso fundador do horizonte de sentido que articula as possibilidades humanas de ser, como porvir do ter-sido de Deus e dos deuses.

A julgar pelo modo como Heidegger trata a questão da mitologia, por um lado, e a própria ressonância do dizer como saga do ser na constituição de mundo da humanidade histórica, por outro, há motivos para considerar plausível (e isso na esteira das afirmações temerárias que Heidegger pronuncia sobre povos não-europeus nos anos 1930) que o *Sage*, o dizer no qual vigora a linguagem como acesso humano à experiência de mundo e abrigo do ser, não é algo que concerne a qualquer animal humano, mas exclusivamente à humanidade europeia – essa que é constituída, em sua historicidade, pela própria eclosão do ente no retraimento originário do ser que destina as possibilidades do existir. Se em relação ao mito Heidegger afirma, já em 1929, ser a mitologia dos gregos “grandiosa” (*grosse*) e “a mais rica” (*reichere*) entre todas as mitologias conhecidas – a ponto de fundamentar com isso uma eloquente censura a Cassirer¹⁶⁵ –, é no tratamento ontológico da história que se revela com mais nitidez o enraizamento do mundo humano e de sua destinação na matriz grega. Tal como já tivemos ocasião de observar no ensaio de 1946 sobre Anaximandro, Heidegger aproveita-se do lastro que a conceitualidade filosófica possui no latim e no grego antigos para converter essa herança material na emissão de um aceno, lançado ao filósofo no presente – em especial àquele que filosofa em alemão – como guarda das possibilidades de seu mundo, retidas pela

¹⁶⁵ O comentário é feito no curso de semestre de inverno de 1928/29 de *Introdução à Filosofia*: “Cassirer usou o extenso material da etnologia, mas permaneceu demasiadamente preso a esse âmbito, quase não tomando a grandiosa e mais rica mitologia, por exemplo, dos gregos” (HEIDEGGER, 2009, p. 384).

própria tradição que se formou em torno do discurso filosófico. O “destino da ‘terra do poente’ (*Abend-Landes*, i.é, o ocidente) está suspenso na tradução da palavra *eón*” – forma arcaica do verbo *einai*, “ser” em grego – uma vez que “a palavra que está aqui em questão, bem como suas modificações – o *éstin*, *ên*, *estai*, *einai* – perpassa a linguagem em sua totalidade e, na verdade, perpassa-a antes ainda de um pensar escolher, propriamente, esta palavra como sendo a sua palavra principal” (HEIDEGGER, 2012b, p. 398). Nessa passagem Heidegger confirma a tese de Benveniste, já citada, segundo a qual a presença do termo para “ser” predispõe a língua grega a uma “vocação filosófica” – e trai, com isso, a dissimulada origem semiológica da ontologia que semantiza o real por meio da noção de ser. Enquanto máquina antropogenética da humanidade europeia, a ontologia é um fato linguístico e etnológico, vincado na difícil simbiose entre povo e língua, que dissimula sua origem na constituição de uma história unilateral da correlação entre pensar e ser, entre humanização e mundo. Foi essa dissimulação que John Caputo chamou de “mito do Ser”, argutamente percebendo o caráter de *narrativa de origem* que a ontologia heideggeriana dá à desobstrução da tradição pela retomada de possibilidades: “o mito do Ser procede” – segundo Caputo – “de um ato de exclusão massiva de tudo que não é grego, que não é originariamente grego, que não é pura e primordialmente grego” (CAPUTO, 1993, p. 23). Exclusão que começa já pelas influências paralelas, marginais à ocidentalidade, a saber: a apropriação romana dos gregos e a conseqüente injunção da cultura semita (judaico-cristã). Mesmo quando Heidegger reconhece – no ensaio *A Metafísica como história do ser*, da mesma época que o ensaio sobre Anaximandro – que “toda a história ocidental é então”, desde a tradução da conceitualidade filosófica grega para o latim, “romana em um sentido múltiplo, mas nunca mais grega”, incluída aí a Idade Média germânica (HEIDEGGER, 2007, p. 318), não se trata de fazer com isso uma concessão à unilateralidade desse mito filosófico, de se pensar a produção da presença na humanização do humano *às margens* da herança grega-ocidental, mas simplesmente de “pensar o que os gregos pensaram de modo ainda mais grego” (*das griechisch Gedachte noch griechischer zu denken*) (*Id.*, 2008d, p. 105).

Não deixa de ser sintomático que essa expressão que acabamos de citar tenha aparecido no único texto em que Heidegger dedica-se, explicitamente, a buscar uma convergência entre seu pensamento e uma forma de pensamento não-europeu: a já mencionada *Conversa sobre a linguagem* com um japonês. O texto, em forma de diálogo, fora redigido por Heidegger durante cerca de um ano (entre 1953 e 54) após o filósofo receber a visita, em Freiburg, do germanista japonês Tomio Tezuka (1903-1983), professor da Universidade de Tóquio, e reproduz o que teria se passado na conversa entre ambos, o japonês

e o seu questionador (que, presumivelmente, é o próprio Heidegger). O diálogo toma por fio condutor as lembranças de Heidegger em relação a Shuzo Kuki (1888-1941), filósofo e poeta japonês que fora aluno de Heidegger em Freiburg no final da década de 1920, e cujos trabalhos sobre filosofia da arte tiveram grande impacto na intelectualidade japonesa do século XX. Ao relembrar-se das discussões com Kuki em torno da palavra japonesa *iki*, Heidegger insinua que a dificuldade de tradução de uma língua à outra enraíza-se na impossibilidade de transposição ontológica de um mundo não-europeu para o mundo europeu, na medida em que a língua, como linguagem, alberga um mundo humano como seu horizonte histórico de possibilidades – isto é, como acesso ao ser:

Q – Há algum tempo, com muita timidez, chamei a linguagem de casa do ser. Se, pela linguagem, o homem mora na reivindicação do ser (*Anspruch des Seins*), então nós europeus, pelo visto, moramos numa casa totalmente diferente daquela do homem oriental (*ostasiatische Mensch*).

J – Na suposição de que essas línguas não apenas são diferentes, mas que possuem fundamentalmente uma outra essência.

Q – Assim a conversa de uma casa para outra se torna quase impossível (*Id., ibid.*, p. 74¹⁶⁶).

Não passa despercebido pelo interlocutor japonês de Heidegger o emprego desse “quase” em relação à impossibilidade de um diálogo entre um europeu e um não-europeu, na medida em que, como o próprio Heidegger reconhece, o acesso ao ser mediante a língua qualificada em linguagem torna a humanização ocidental, de certa forma, uma barreira comunicativa com os outros povos. Com efeito, embora aceite que “para os povos orientais e ocidentais (*die ostasiatische und europäischen Völker*) a essência linguística (*das Sprachwesen*) é totalmente diversa”, Heidegger não deixa de lembrar que “a essência da linguagem (*das Wesen der Sprache*) não pode ser nada de linguístico (*Sprachliches*)” (*Id., ibid.*, p. 91), o que abre caminho à hipótese de um “parentesco profundamente velado (*eine tiefverborgene Verwandtschaft*)” entre o alemão e o japonês, no qual seria possível “pressentir que línguas fundamentalmente diversas têm a mesma fonte essencial (*Wesensquell*)” (*Id., ibid.*, p. 92), a qual, justamente em virtude do seu caráter de essência – isto é, de estruturação e vigoração ontológica – transcende as determinações ônticas da língua como mero conjunto organizado de signos, cuja dúplice estrutura de sinais, fonéticos ou gráficos (âmbito sensível), e significados (âmbito ideal, inteligível), estaria ainda presa a determinações da metafísica europeia. Perpassando toda a conversa, a hipótese do parentesco ontológico entre as línguas

¹⁶⁶ Trad. de Emmanuel Carneiro Leão, ligeiramente modificada.

alemã e japonesa é deflagrada no momento em que o interlocutor de Heidegger enuncia, após muita hesitação, o termo que, em japonês, significa “linguagem”: *koto ba*.

Q – Mas o que diz ela?

J – *Ba* evoca as folhas, sobretudo as folhas da floração. Pense na floração da cerejeira e da ameixeira.

Q – E o que diz *koto*?

J – Esta já é uma pergunta mais difícil de responder. Uma tentativa de explicação já ficou mais fácil por termos ousado esclarecer o *Iki* como atração pura no apelo do silêncio. O sopro do silêncio, que faz acontecer em sua propriedade o apelo desta atração. *Koto*, no entanto, também evoca o atrativo nele mesmo, que aparece unicamente no instante irretomável com a plenitude de sua graça.

Q – *Koto* seria então o acontecimento apropriador (*Ereignis*) da mensagem brilhante da graça e do encanto (*Anmut*) (*Id.*, *ibid.*, p. 111).

A tradução é feita na sequência de uma anterior, que verteu o termo japonês *iki*, em torno do qual giravam as especulações estéticas de Shuzo Kuki, para o alemão *Anmutende* – “gracioso, encantador” – forma adjetivada de *Anmut* – “graça, encanto” –, palavra importante para o vocabulário da estética alemã, como o próprio Heidegger nota ao fazer menção à obra *Sobre Graça e Dignidade (Über Anmut und Würde)* de Schiller. De forma a “desestetizar” a própria noção de graça, reconduzindo (como de praxe) uma determinação ôntica à sua origem ontológica, Heidegger faz seu interlocutor convir que a palavra *iki*, embora remeta ao âmbito da graça, “não pertence ao âmbito dos estimulantes (*Reizenden*), das excitações (*Eindrücke*), da *aísthêsis*”, estando mais ligado ao “sopro da quietude (*Wehen der Stille*) na atração que brilha”, isto é, a algo como a “atração pura de uma quietude que chama (*rufenden Stille*)”. Na conferência sobre a linguagem, de 1951, Heidegger já fizera menção à “consonância do quieto” (*Geläut der Stille*)¹⁶⁷, em que ressoa o chamamento que faz concernir ao humano a presença e a abertura à presença do ente como pro-duto do aquifazer que lhe é doado – o que, no texto da *Conversa*, é chamado a duplicidade (*Zwiefalt*) da presença (*Anwesenden*) e do presenciar (*Anwesen*). Corresponder ao dizer como saga, isto é, dar testemunho do presente e do presenciar – do que está manifesto e do que se abre ao manifestar, ou se quisermos, do real e do virtual, do atual e do possível – na consonância de uma quietude que chama ao testemunho, é: *ser humano*. Diz o japonês de Heidegger, em anuência ao seu indagador: “Assim o homem vigora (*west*) enquanto homem à medida que corresponde ao apelo da duplicidade e, nesta correspondência, anuncia a duplicidade em todas as suas mensagens” (*Id.*, *ibid.*, p. 97). Dessa forma a máquina antropogenética da filosofia parece, em Heidegger, saltar

¹⁶⁷ Cf.: HEIDEGGER, 2008d, p. 24.

por cima da barreira da língua para ir ao encontro da fonte única da correspondência ao ser, manancial comum entre cultura alemã e japonesa, que reúne experiência de mundo ocidental e oriental em um único vigor de linguagem anterior à metafísica.

Ao comentar essas passagens do texto da *Conversa*, nas quais Heidegger julga ter encontrado, no diálogo da linguagem, o parentesco ontológico que ata Ocidente e Oriente, o filósofo Hans Ulrich Gumbrecht não deixa de notar que Heidegger levou algo (se não muito) de seu próprio pensamento ao encontro do que lhe dizia seu interlocutor, de sorte que, mesmo admitindo (como Gumbrecht admite) que “alguns conceitos” que Heidegger desenvolve no texto “são bastante adequados para a descrição da cultura japonesa” (GUMBRECHT, 2016, p. 78), isso não impede de admitir também que o filósofo ontologizou, à sua maneira e com o vocabulário de seu pensamento, a compreensão que o japonês esboça de linguagem: “Apenas os admiradores incondicionais de Heidegger” – escreve Gumbrecht – “não achariam embaraçosa essa conclusão (auto)congratatória de sua principal interpretação da cultura japonesa, assim como apenas os viciados em Heidegger nunca desejariam que ele (ao menos algumas vezes) dispensasse suas especulações etimológicas” (*Id., ibid.*, p. 71) – especulações essas que levam diretamente a palavra *koto ba* para o interior da terminologia heideggeriana, funcionando no texto do diálogo como uma versão “orientalizada” do grego *mythos*, que é, por sua vez, a forma arcaica do dizer como saga, do *Sage* alemão. A apropriação que “heideggerianiza” os termos japoneses, expropriando-os (bem ao modo do *Ereignis*¹⁶⁸) de sua origem, torna-se ainda mais evidente quando se a contrasta com o testemunho que o próprio Tomio Tezuka redigiu de seu encontro com Heidegger. No pequeno artigo intitulado *Uma Hora com Heidegger*, o professor Tezuka mostra que a conversa sobre a noção japonesa de linguagem foi muito mais breve do que aquilo que Heidegger contou em seu diálogo, e caminhou em uma direção ligeiramente diferente. Após uma breve conversa sobre um haiku

¹⁶⁸ *Ereignis* (acontecimento-apropriador) é um termo fundamental da meditação heideggeriana a partir da década de 1930. Sua concepção como termo técnico leva em conta uma dupla etimologia: Heidegger deriva o termo *Ereignis* dos radicais *eigen* (próprio) e *äugen* (visão), de modo a pensar não um acontecimento como simples ocorrência (*Geschehen*) de um fato, mas, como esclarece Marco Antônio Casanova, “um acontecimento no interior do qual tem lugar, por meio de uma experiência da visão, uma determinada apropriação” (CASANOVA in HEIDEGGER, 2015, p. 6, n. 2). O acontecimento-apropriador é o elemento que, destinando o ser como retração, propicia ao humano o apropria-se de si como possibilidade lançada e assumida diante do ente que se presencia no aberto. Acontecimento-apropriador apropria o humano e o ser, como apropriação (humana) do possível *em meio* à retenção do ser como tal; por isso, à apropriação do *Ereignis* corresponde sempre uma *expropriação* (*Enteignis*) do possível *em sua totalidade*. É a sentença que se lê, por exemplo, no texto da conferência *Tempo e Ser* (1962): “Do *Ereignis* [apropriação] enquanto tal faz parte a *Enteignis* [expropriação]” (HEIDEGGER, 1979, p. 270). A noção de *Ereignis* será objeto de uma análise mais detida logo abaixo (Cf. adiante: § 12). Por ora, apenas salienta-se que o acontecimento-apropriador do dizer como saga é, no texto da conversa, ele mesmo um *acontecimento-expropriador* da experiência japonesa com a linguagem.

de Basho, que Heidegger conhecia em alemão e pediu para que Tezuka o lesse no original japonês, a conversa segue assim, segundo o relato do germanista japonês:

Em seguida ele me questionou: “Em japonês, deve certamente haver uma palavra que tem o sentido de ‘linguagem’. E essa palavra, que significação ela possui fundamentalmente em sua origem?”

Eu respondi: “A palavra que o senhor me pede se chama *koto ba*. Dado que esta não é a minha especialidade, não posso dizer ao senhor nada de muito preciso, mas penso que *koto* é talvez ligado a 事, que significa ‘coisa’ e que se encontra em *kotogara* (afazer, circunstância). E *ba*, que é uma modificação eufônica de *ha*, me parece ter o sentido de ‘número’ ou de ‘densidade’, que é sugerido pela expressão *ki no ha* (a folhagem de uma árvore). Se é assim, *koto* (dizer) e *koto* (coisa) seriam dois aspectos de uma mesma realidade: a coisa vindo a eclodir, advém a palavra. talvez seja nessa concepção que se encontre a origem da linguagem” (TEZUKA, 2001/2, p. 24, trad. nossa).

Para compreender melhor esse relato do professor Tezuka, dois breves aportes são necessários. Primeiro, é preciso lembrar que a língua japonesa, cujo alfabeto é constituído pelos ideogramas chineses (que os japoneses chamam de *kanji*) é de natureza analógica: o significante é montado em analogia icônica com a imagem do significado-referente, diferentemente das línguas ocidentais que são de natureza digital, nas quais o significante é um estrato fônico sem uma necessária ligação icônica com o significado-referente. O poeta e semiólogo Décio Pignatari explica em mais detalhes o processo de formação de palavras nas línguas analógicas nesses termos:

O ideograma chinês (*canji*, para os japoneses, que os importaram) é uma redução pictográfica ou uma montagem de reduções pictográficas. **Sua etimologia é visual** e pessoas com algum treino – um pintor ou desenhista ocidental – podem apreendê-la com relativa facilidade. A maioria dos chineses e japoneses, devido à automatização da leitura, **já não se dá conta das raízes icônicas ou figurativas dos ideogramas**. Nas línguas digitais, de resto, o mesmo fenômeno se passa: quantos de nós veem um camundongo na palavra “músculo” (do latim *mus* = rato; *musculus* = ratinho)? (PIGNATARI, 1980, p. 19, negrito nosso)

Pignatari dá ênfase em dois pontos que valem a pena serem salientados: primeiro, que a etimologia nas línguas analógicas é visual e remete a um processo de redução pictográfica do significante; segundo, que o processo de automatização da leitura, como nas línguas digitais, leva ao progressivo esquecimento das raízes visuais do étimo, o que abre a possibilidade, em especial para a língua japonesa (que importou o alfabeto ideogramático dos chineses), de uma busca etimológica operada através do estrato fônico das palavras, e não pelo seu registro pictográfico. Nesse ponto deve-se inserir o nosso segundo aporte: o tradutor da versão francesa do artigo de Tezuka, Bernard Stevans, acrescenta uma longa nota de rodapé à passagem acima citada, na qual explica que a transliteração latina *koto* é um estrato fônico

comum a dois ideogramas diferentes: *Gen* ou *Gon* (言), que compõe a expressão *koto ba* (言葉), e *Ji* (事), que possui a significação de “coisa”, “afazer” ou “fato” (“*matter* em inglês, *Sache* em alemão”, escreve Stevens). Enquanto o primeiro ideograma (言 = dizer) “parece sugerir uma boca superada pelas ondas sonoras que emite”, o segundo (事 = coisa) “é talvez derivado da representação de uma mão segurando as varas de adivinhação divinatória, sugerindo os acontecimentos porvir”, ou ainda pode ser “a mão segurando a bandeira ou uma forma de identificação de uma guilda, sugerindo o trabalho das pessoas que a compõem” (STEVENS *in* TEZUKA, 2001/2, p. 24, n. 6). De toda forma, resta evidente para Stevens que Tezuka sugeriu artificialmente uma etimologia através do estrato fônico de *koto*, etimologia essa que combinasse mais estreitamente com o pensamento de Heidegger, o qual ele já conhecia como germanista estudioso de Hölderlin, por exemplo. Heidegger aproveitou-se bem do préstimo, desenvolvendo uma etimologia própria, inteiramente ontologizada (“heideggerianizada”) da expressão *koto ba*. Em sua etimologia pictórica, porém, *koto* (言) é a boca que fala, aberta em emissão vocal, enquanto *ba* (葉) é a sobreposição de “mundo” ou “todo” (*Yo* = 世) acima de uma árvore (*Ki* = 木), de modo a indicar a sua copa, sua folhagem – e em um sentido derivado, cada folha, cada parte, cada fragmento de algo. Linguagem, *koto ba* (言葉), é, para os japoneses, cada parcela, cada estrato fônico-semiótico que é possível colher da voz, dos sons que a boca emite. Sua compreensão de linguagem está, portanto, duplamente enraizada na voz humana e na representação imagética que se liga, iconicamente, a um nome pronunciado. Não há nela nenhum aceno ao chamado de uma “quietude” que destina a humanidade europeia, como relação ao ser, ao domínio histórico de apropriação de suas possibilidades – *inclusive* na expropriação das possibilidades intrínsecas aos outros povos e a seus mundos próprios. A dinâmica do acontecimento de ser, no dizer que é a sua saga de apropriação da essência do humano, é também (como o revelam as intenções da conversa que Heidegger ficciona com seu interlocutor japonês) a expropriação do outro (não-europeu) que está no limiar do humano, no limiar do ser-aí, a serviço do projeto histórico europeu de constituição de horizontes de possibilidades de ser. O acontecimento-apropriador(de-si)-expropriador(do-outro) é *a forma ontológico-fundamental do pensamento colonizador*.

2.4 Excurso IV: Metafísica canibal: Uma revolta anticolonial no pensar

As palavras “colonização” e “colônia”, como bem lembra Alfredo Bosi, vêm do latim *colere*: cuidar, cultivar – em especial, o cultivo do solo. Dessa forma, a expressão latina *ego colo* “significou, na língua de Roma, *eu moro, eu ocupo a terra*, e, por extensão, *eu trabalho, eu cultivo o campo*” (BOSI, 1993, p. 11). Desde cedo, no entanto, vem a imiscuir-se nesse sentido de cuidado, de trato e amanho do solo que se cultiva, o sentido concomitante de domínio, de mando sobre a terra: “*Tomar conta de*, sentido básico de *colo*, importa não só em *cuidar*, mas também em *mandar*”, de sorte que algo como a colonização de um território, em que uma população migra em direção a um novo solo para nele aplicar-se na ocupação e cultivo da terra, “não pode ser tratada como uma simples corrente migratória: ela é a resolução de carências e conflitos da matriz e uma tentativa de retomar, sob novas condições, o domínio sobre a natureza e o semelhante, que tem acompanhado universalmente o processo civilizatório” (*Id., ibid.*, p. 12-13). Chamamos de colonização, portanto, ao processo de cuidado e cultivo que, ao apropriar (algo ou alguém) para o cultivo, expropria o cultivado sob a figura do comando. Do ponto de vista do encontro entre culturas humanas distintas, Bosi chama o processo colonizador, que efetua uma apropriação expropriadora, de *aculturação* – outro termo, assim como “cultura” e “colônia”, etimologicamente ligado a *colere*. “Aculturar um povo” – prossegue Bosi – “se traduziria, afinal, em sujeitá-lo ou, no melhor dos casos, adaptá-lo tecnologicamente a um certo padrão tido como superior” (*Id., ibid.*, p. 17). O próprio Heidegger não era, absolutamente, estranho a essa noção de colonização como cultivo dominador. No já citado curso sobre *Parmênides*, há toda uma passagem em que Heidegger procura distinguir os sentidos romano e grego para a palavra “terra” (*tellus* em latim, *gê* e *gaia* em grego) – este, ontológico-originário, como tudo que diz respeito aos gregos; aquele, ôntico-derivado, como tudo que é não-grego. Diz a passagem:

Também a terra [em sentido grego] tem sua essência a partir do mesmo âmbito [a saber, da ambiguidade da *alêtheia*, entre desencobrimento (*Entbergung*) e encobrimento (*Verbergung*)]. Ela é o “entre”, isto é, entre o ocultamento do subterrâneo e a luminosidade, o descobrimento do supraterrâneo (da abóbada celeste, *ouranos*). Para os romanos, no entanto, a terra (*die Erde*), *tellus, terra*, é o seco, a terra (*das Land*) em diferença do mar; essa distinção diferencia sobre o que construção (*Aufbau*), colonização (*Siedlung*) e instalação (*Einrichtung*) são possíveis, em distinção daqueles lugares onde elas não são possíveis. *Terra* se torna *territorium*, o âmbito de colonização como âmbito de comando (*das Siedlungsgebiet als Befehlsbereich*). Na terra romana está presente o acento imperial, do que a *gaia* e *gê* gregas nada têm (HEIDEGGER, 2008e, p. 92, colchetes nossos).

Conhecedor do étimo latino, e de sua conseqüente aglutinação de sentidos entre cultivo e domínio, patentes no verbo “colonizar”, Heidegger faz remeter essa assimilação do cultivo em

modo de comando *exclusivamente* à matriz romana, cuja interpretação e tradução da palavra grega *gê*, *gaia*, para o latim *tellus*, já é feita em virtude de um modo de ser que planeja o *domínio* sobre a terra, como único *locus* possível de toda construção e instalação, por oposição ao mar e ao ar celeste. Aquilo que Heidegger denominará em sua obra tardia como o “pensamento calculador” (*rechthende Denken*), o modelo de pensamento característico da modernidade que busca assegurar o controle do humano sobre o real¹⁶⁹, é aqui inserido na história da perda da herança grega por intermédio de sua tradução/traição na terminologia latina. A colonização, no sentido moderno de controle e domínio de uma matriz sobre outros povos e territórios, seria apenas parte da história romana do Ocidente, que seria também a história do Ocidente como esvanecimento progressivo de sua origem grega.

O acento “imperial” que Heidegger vê na distinção de sentido entre a *gê* grega e o *tellus* romano pode encontrar uma explicação não apenas filológica como também *atávica* – se nos for permitido incluir a leitura de Heidegger na história de uma discussão elaborada pelos gregos sobre a terra como o âmbito específico de duas modalidades distintas de atividades humanas. Pierre Chantraîne observa, no *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, que as palavras *gê* e *gaia* não possuem uma etimologia conhecida – “*Ni gê, ni gaia n’ont d’étymologie établie*” (CHANTRAÎNE, 1968, p. 219) – sendo provável apenas que a forma *gê* seja a mais antiga. O sentido dos termos, no entanto, é preciso: “Sentido: ‘terra’, por oposição ao céu, por oposição ao mar; às vezes ‘país’ (por oposição à ‘cidade’ etc.), às vezes a terra em que trabalha o lavrador” (*Id., ibid.*, p. 218, trad. nossa). O primeiro sentido registrado (que tende a ser o mais arcaico) é justamente aquele que Heidegger repele, homólogo ao *tellus* romano: o solo firme, a sede sobre a qual se habita, cultiva e constrói. A concatenação que leva da ideia de “solo firme” à “terra em que trabalha o lavrador” comprova-se, inclusive, em Hesíodo: a mitologia do trabalho, tal como exposta pelo poeta em *Os trabalhos e os dias*, entende a terra fundamentalmente como o bem fundiário, objeto de uma luta (*Éris*) específica do humano que é o trabalho (*érgon*), compreendido especificamente como o cultivo e o culto do campo, que oferece em troca “o trigo de Deméter” (*Dêmêteros aktên*) (HESÍODO, 1991, p. 24-5). A terra é o lugar onde se lava, onde o arado rasga o solo, onde o humano entrega-se ao esforço de confiar uma semente ao favor dos deuses, para que possa colher o seu alimento no tempo devido. É justamente esse caráter

¹⁶⁹ “O cálculo” – escreve Heidegger na conferência *Ciência e Pensamento do Sentido* (*Wissenschaft und Besinnung*), de 1953 – “é o procedimento assegurador e processador de toda teoria do real. Não se deve, porém, entender o cálculo em sentido restrito de se operar com números. Em sentido essencial e amplo, calcular significa contar com alguma coisa, ou seja, levá-la em consideração e observá-la, ter expectativas, esperar dela alguma outra coisa” (HEIDEGGER, 2008c, p. 49-50).

nutriz que faz a terra do lavradio apenas uma outra figura da deusa Terra da *Teogonia*, divindade primordial “de amplo seio” (*eurysternos*), “sede irresvalável sempre” (*hedos asphales aiei*) dos divinos e mortais (*Id.*, 2007, p. 109). Porque é a sede cosmogônica do habitar, a terra é aquela que acolhe o esforço humano e, em troca, oferece-lhe o alimento – ela é, nesse sentido, duplamente mantenedora.

É certo que Heidegger ainda não vê aqui, na atividade agrícola, qualquer traço de um domínio do humano sobre a terra. Muito ao contrário: enquanto a atividade extrativista, por exemplo, faz com que a terra se desencubra (*entbirgt*) como depósito de carvão ou jazida de minério a serem explorados – como parte do projeto de domínio sobre a terra da técnica moderna – o lavradio é uma atividade que antes confiaria um esforço humano à terra do que dela arrancaria algum proveito:

Era outro o lavradio que o lavrador (*der Bauer*; lit.: o construtor) dispunha outrora, quando dis-por (*be-stellen*) ainda significava: proteger e cultivar (*hegen und pflegen*). A atividade agrícola (*bäuerliche Tun*) não desafia (*fordert nicht... heraus*) o lavradio [no sentido de explorá-lo]. Na sementeira, apenas confiava a semente às forças do crescimento, encobrendo-a para seu desenvolvimento. Entrementes, também o cultivo do campo (*die Feld-bestellung*) foi trágico por um outro tipo de posição (*andersgearteten Bestellen*), que *instala* a natureza (*das die Natur stellt*). E a instala no sentido do desafio, da exploração (*Herausforderung*). A agricultura tornou-se indústria motorizada de alimentação (HEIDEGGER, 2008c, p. 19, colchetes nossos¹⁷⁰).

De uma perspectiva na qual está ausente a alienação das atividades humanas em um arquivar transcendente (para o qual o humano é fundamentalmente o local de guarda e proteção de um arrasto-à-presença que lhe é concedido), seria possível fazer notar a Heidegger, como o faz o escritor italiano Claudio Magris, “que já o arado, que rasga a terra, é domínio e artifício, e que um intelectual do Império Romano poderia ter sentido, com intensidade não menor o afastamento da natureza e a alinação do *man*, da existência inautêntica conjugada no impessoal” (MAGRIS, 2008, p. 53). A disputa que se esboça no chiste que Magris emprega contra Heidegger, que toma a agricultura como fio condutor para saber se o humano está de posse ou toma empréstimo do poder pro-duzir, do arrasto-à-presença, é algo já delineado no pensamento grego antigo e que pertence, por isso, à filosofia europeia como uma possibilidade estrita. Antes da já mencionada distinção estabelecida em Aristóteles entre *prâxis* e *poiêsis*, os gregos procuraram pensar o estatuto do *érgon*, do trabalho – na medida em que esse termo possa ser assim traduzido. Em um importante artigo intitulado *Trabalho e natureza na Grécia antiga*, Jean-Pierre Vernant observa o fato de que, propriamente falando, “O grego não conhece termo correspondente a ‘trabalho’”

¹⁷⁰ Trad. de Emmanuel Carneiro Leão, modificada.

(VERNANT, 1990, p. 325) – um termo como *pónos*, por exemplo, conota amplamente qualquer atividade dispendiosa, qualquer *esforço* em sentido geral. O termo grego antigo tradicionalmente ligado a trabalho, *érgon*, designa propriamente a virtuosidade de uma atividade, no sentido de uma plena execução: “o *érgon*, para cada coisa ou cada ser” – escreve Vernant – “é o produto de sua virtude própria, de sua *aretê*” (*Id., ibid.*, p. 326). Isso coloca o *érgon*, para Vernant, em uma posição crucial frente à distinção entre *prâxis* e *poiêsis*, em franca oposição ao termo *téchnê*:

Os termos da raiz indo-europeia *tek-* orientam-nos em uma outra direção [em relação ao *érgon*]: desta vez, trata-se de uma produção como a do artesão, de uma operação da ordem de *poiein*, da fabricação técnica, opondo-se ao *prattein*, atividade natural cujo fim não é o produzir um objeto exterior, estranho ao ato produtivo, mas desempenhar uma atividade por si mesma, sem outro objetivo senão o seu exercício e seu cumprimento. Assim, a palavra *érgon*, a despeito dos dois empregos que mencionamos [a saber: *tâ erga*, a atividade agrícola; e *ergasia chrématôn*, a atividade financeira], pode servir para marcar o contraste entre o “cumprimento” da *prâxis* e o produto do trabalho *poiético*, de fabricação artesanal (*Id., ibid.*, colchetes nossos).

Ao retrazar aqui os termos da distinção aristotélica, Vernant sublinha que “o *érgon* contrasta com o *poiêma*” e com a *téchnê* que opera a pro-dução da presença. Resulta daí a inadequação do termo *érgon* para designar a noção moderna de trabalho como o conjunto das atividades *produtivas* do ser humano, uma vez que ele se inscreve na *prâxis*, nas atividades que não resultam no arrasto-à-presença de um outro, de um pro-duto, mas que se resumem em seu próprio efetivar-se. A única e notável exceção, no conjunto das atividades que nós hoje designamos como trabalho, que perfaz a noção grega de *érgon* é justamente a agricultura – e Hesíodo é, novamente, a referência básica: “A terra de Hesíodo é terra de trabalho. A mesma palavra, *erga*, designa em grego o campo e o trabalho” (*Id., ibid.*, p. 328) – isto é, o *érgon* grego só é “trabalho” na medida em que é o trabalho no campo. Subtende-se, com isso, que o ato de lavrar o solo não é uma *poiêsis*: o cultivo, o *colere*, efetivamente não pro-duz nada de outro, mas se inscreve em uma totalidade ao mesmo tempo natural e, por isso mesmo, divina. Tão importante para esse pensamento quanto Hesíodo, poeta camponês cioso da proximidade entre culto e cultivo, foi também Xenofonte, o qual, no *Econômico*, ao aproximar a agricultura das artes da guerra, exclui ambas do domínio técnico da *poiêsis*: “A exposição que Xenofonte” – prossegue Vernant – “faz da sementeira, da sachadura, da messe, da debulha, do joejamento, da cultura das árvores frutíferas é inteiramente destinada a nos mostrar nessas operações não artificios humanos, mas ‘a natureza’” (*Id., ibid.*, p. 332), cultivada “como nas coisas da guerra” por um esforço, por uma vigilância (*epiméleia*) que não carece dos recursos e meios pelos quais se emprega determinado material *com vistas* à produção de algo. Se em

meio à *têchne*, portanto, a finalidade externa submete o artesão ao emprego dos instrumentos em uma relação de meios e fins – uma vez que o artesão (*dêmiourgos*) vê-se constrangido a obedecer ao correto emprego de uma forma (*eidos*) previamente visada como fim (*télos*) da produção¹⁷¹ –, na agricultura e na guerra o humano, ao não ser submetido ao imperativo externo da produção, é livre: “Excluindo toda espécie de tecnicidade, o trabalho agrícola vale o que o homem vale” (*Id., ibid.*). Paradoxalmente, o sentido dessa liberdade é experimentado não como autodeterminação (uma compreensão que certamente seria anacrônica para o período), mas como *dependência dos deuses*: na medida em que se submete ao modo de ser da ferramenta e à correlação de meios e fins, o artesão experimenta um estreito campo de domínio, nos limites de sua perícia, de sua destreza na produção; o agricultor, por outro lado, experimenta a sua liberdade como condição humana primordial justamente porque se insere na totalidade de um processo ciosamente regido pela proteção e pelo favor dos deuses: “Ao contrário da *technê* dos artesãos, cujo poder é soberano nos estreitos limites em que se exerce, a agricultura e a guerra ainda têm de comum o fato de que nelas o homem experimenta sua dependência com respeito às forças divinas, cujo concurso é necessário ao êxito de sua ação. O poder dos deuses é [citação de Xenofonte] ‘absoluto tanto para os trabalhos do campo quanto para os da guerra’” (*Id., ibid.*, p. 333, colchetes nossos). Agricultura e guerra, enquanto formas eminentes de *prâxis*, comportam um elemento de humanização do humano na sua submissão confiante aos deuses que lhe entregam, através do mito, os modelos do fazer e agir eficientes; comportam um valor aristocrático, que se contrapõe ao valor servil das atividades produtivas, técnicas. Em suma: Hesíodo e Xenofonte colocam explicitamente os termos de uma oposição que marca a história do pensamento europeu sobre a técnica em diversos momentos, e cujo lastro estende-se ao menos até Heidegger: na ilusão de um domínio técnico pleno sobre a matéria, na exploração da concatenação entre meios e fins, o humano é, na verdade, submetido a um modo de desvelamento do real que lhe impõe uma clausura: o enquadramento da realidade na relação de meios-e-fins, destinada ao proveito e à exploração; por outro lado, a agricultura como *cultivo* e como *culto*, assim como a guerra, são

¹⁷¹ Como diz a conhecida passagem do livro X da *República* (596b) na qual o Sócrates platônico emprega o exemplo dos marceneiros, que fabricam coisas tais como camas e mesas, para chegar a um conceito de *mímesis*: “Costumamos, também, dizer que os obreiros (*ho dêmiourgos*) desses móveis têm em mira a ideia segundo a qual um deles apronta leitos e outro as mesas de que nos servimos, e assim para tudo o mais. Porém, a ideia em si mesma [de cama ou mesa] o obreiro não fabrica (*dêmiourgei oudeis tôn dêmiourgôn*)” (PLATÃO, 2016b, p. 785, colchetes nossos). Submetido à forma, que deve corretamente empregar no material (também escolhido em vista dessa forma), o artesão (*dêmiourgos*) ou “produtor” (*poiêtês*) também tem de se submeter ao usuário do produto, cuja atividade de usufruto lhe dirige o afazer produtivo.

atividades que, albergando o humano sob a proteção do deus, conferem-lhe seu próprio estatuto de “homem livre”.

O retorno atávico dessa compreensão de agricultura como culto no pensamento do ser não é, entretanto, uma simples peculiaridade de um pensador marcadamente “rural”¹⁷². Conforme o já demonstrado¹⁷³, o pensamento de Heidegger não cessa de chocar-se contra os limites de uma ontologia demiúrgica, que lega no conceito de “ser” a noção prévia de produção (*poiêsis*), e cujo predomínio histórico constituiu um encurtamento da percepção da realidade em termos de operacionalidade e efetividade. Ao pensar a própria *poiêsis* nos termos de um arquifazer, que doa ao humano, na sua constituição como humano, a guarda de uma abertura que realiza o desacoplamento/articulação entre virtual e real (de modo que o real é o possível), Heidegger intenta não apenas desapossar a *poiêsis* de um sujeito prévio – ou seja, desalojar qualquer *fundamentum inconcussum* do real – como também desapossar o humano da sua constituição histórica como sujeito das suas representações, que esquadrinham a realidade segundo as categorias da razão. Tal desapossamento não elimina a subjetividade nem faz o humano retroagir a uma condição “pré-subjetiva”, por assim dizer, colocado novamente sob a tutela dos deuses protetores; antes, ela atua como um lembrete, uma memória viva que atina o humano para o fato de que a própria constituição de sua humanidade em termos de um sujeito deriva de uma condição *fundante* ontologicamente, na qual “ser humano” significa *estar desapossado do controle sobre seu mundo*. A ontologia heideggeriana aponta corretamente para uma *fuga da poiêsis* como desapossamento do mundo, abrindo a possibilidade de uma ontologia *outra* que o pensamento demiúrgico do ser; no entanto, o enraizamento de seu projeto na história da metafísica europeia faz com que a saída para o outro reverta em uma *clausura no mesmo*: o fio condutor da analítica do ser-aí não faz mais que abrir a constituição ontológica da humanidade europeia – quando não o faz mediante a expropriação da humanidade do não-europeu – e o elemento liberador da *poiêsis* (o arquifazer), presumivelmente não-histórico porque doador de qualquer envio histórico, é historicizado e retorna à sua “fonte grega”, num esboço de mito de origem da filosofia. Ao fugir do paradigma demiúrgico da ontologia, Heidegger escapa para dentro dele – e sempre o faz consciente desse limite: “Sendo assim” – escreve ele nos apontamentos que constituem o ensaio *A Superação da Metafísica* (1936-46) – “não devemos imaginar, com base num pressentimento qualquer, que podemos ficar fora da metafísica. Depois da superação, a

¹⁷² Como pensa George Steiner sobre Heidegger, por exemplo: “Ele [Heidegger] é e permanece um agrário. O campo e a floresta são o coração do mundo heideggeriano” (STEINER, 1981, p. 43, trad. e colchetes nossos).

¹⁷³ Cf. acima, tópicos 1.4 e 2.1.

metafísica não desaparece. Retorna transformada e permanece no poder como a diferença ainda vigente entre ser e ente” (HEIDEGGER, 2008c, p. 63).

É o seu enredamento nos limites da clausura metafísica, que faz desembocar a saída da compreensão demiúrgica do ser em sua própria fonte, que leva Heidegger ao entendimento de que a colonização é, propriamente falando, um acontecimento da história do ser pertencente ao mundo romano – resumido, na passagem citada do curso sobre *Parmênides*, à noção de império. O “acento imperial” da noção romana de terra (*tellus*) revela que, para Heidegger, “império” é antes um modo de ocupação da terra pelo humano com vistas à sua exploração e dominação do que somente um modelo de Estado. É sabido, no entanto, que tanto gregos quanto romanos praticaram, ao menos no período anterior à constituição do Império Romano (em 27 a.C.), modelos similares de colonização de territórios. Fustel de Coulanges escreveu, no clássico estudo *A Cidade Antiga* (1864), que o traço comum da colonização greco-romana do período arcaico era a implementação de uma *continuidade de culto*, conduzindo a ocupação de um outro território por meio da transmissão do *fogo sagrado*: “A primeira condição [para ser o fundador de uma colônia]” – escreve Coulanges – “estava em possuírem, antes de mais nada, o fogo sagrado; a segunda, estava em levarem sempre consigo alguém conhecedor dos ritos de fundação. Os emigrantes pediam isto à metrópole” (COULANGES, 1971, p. 265, colchetes nossos). A manutenção do rito de fundação da cidade estabelecia uma relação, se não de dependência – posto que as cidades antigas possuíam relativa autonomia econômica e política –, pelo menos de parentesco entre colônia e metrópole: “O fogo do lar estabelecia, para todo o sempre, o vínculo de religião e de parentesco entre as duas urbes. Aquela que o comunicara ficava conhecida como sendo a cidade-mãe” (*Id., ibid.*) – isto é, literalmente a metrópole (*mêtêr* = “mãe”; *polis* = “cidade”). Novamente a ressonância etimológica se faz presente, ressaltando da determinação de *colônia* como um prosseguimento territorial de certa forma de *culto*: o cultivo do solo que é levado adiante é ele mesmo um modo de ser regido por um culto ao modelo divino, que o mito ensina e que deve ser repetido no ritual. Gregos e romanos igualmente tomavam as terras de suas conquistas, no período arcaico, como prosseguimento e continuidade da submissão de seu existir ao modelo transcendente do arquifazer que lhes fora confiado na constituição de sua própria humanidade. Fazendo, por meio do gesto ritual da fundação originária, com que os seus deuses assomem à terra conquistada, gregos e romanos faziam com que a terra viesse a ser *pátria* – literalmente a terra dos *pais* (*páter*, em grego) fundadores, que conhecem os ritos de fundação da cidade – num sentido que se assemelha ao modo como Heidegger entende a fundação de Estado como

um modo fundamental da verdade na conferência sobre a obra de arte¹⁷⁴. Há, portanto, ao menos um sentido de colonização que não é algo acidental na existência da humanidade europeia, mas constitutivo de seu modo de ser “fundador de mundo” – o que pode significar também *fundador de pátrias*, continuador expansivo do domínio de seus deuses sobre a terra. É isso que faz do ser-aí, lugar-tenente do ser enquanto cuidado, um ente *fundador de Estado* em um sentido privilegiado, como o próprio Heidegger diz na preleção sobre *Lógica* de 1934:

Porque o ser do ser-aí histórico do homem se funda na temporalidade, isto é, no cuidado, há uma necessidade essencial de Estado (*Staat wesensnotwendig*) – não do Estado como algo de abstrato e nem deduzido de um direito inventado pelo pensamento e referido a uma natureza humana atemporal, mas o Estado enquanto lei essencial (*Wesensgesetz*) do ser histórico, por força de cuja junção (*Fügung*), somente, o povo assegura para si duração histórica, isto é, a guarda de sua missão e a luta por sua tarefa. O Estado é o ser histórico do povo (*Der Staat ist das geschichtliche Seins des Volkes*). (HEIDEGGER, 1998, p. 165/ 2008, p. 194-95).

Um Estado não é, do ponto de vista do pensamento do ser, uma simples estrutura burocrática administrativa, mas sim um elemento existencial da constituição temporal do ser-aí como cuidado (*colere*). Se ser-aí significa, como o próprio Heidegger o dá a entender diversas vezes, o nome para o modo de ser da humanidade ocidental, tal modo de se ser humano possui, em sua dinâmica existencial de cuidado como trato do mundo em virtude de um poder-ser, uma função colonizadora do seu espaço existencial – ainda que visto sob a ótica de uma “salvaguarda” da terra na emergência da pátria como poder fundador de seus deuses. A terra é posta a salvo da exploração *de uma determinada configuração histórica do ser-aí* – aquela da subjetividade calculadora-dominadora – não para ver-se liberta em si mesma, mas para permanecer reclusa na assunção da potestade do deus. Quer esteja sob o domínio da técnica que lhe desafia, quer sob o domínio da junção ordenadora, que articula o poder-ser do ser-aí nas figuras dos deuses, a terra continua sendo a *exceção* dominante na constituição da humanidade europeia, no sentido técnico que Agamben dá ao termo “exceção”, como uma *exclusão includente*, em cuja operação a máquina antropogenética da metafísica “funciona necessariamente por meio de uma exclusão (que é também e sempre já uma captura) e uma inclusão (que é também e sempre já uma exclusão)”, de modo que “a máquina produz na realidade um tipo de estado de exceção” (AGAMBEN, 2013, p. 64). “Salvar” a terra, portanto, incluindo-a na dinâmica existencial do ser-aí como *exclusão e retenção fundadora de mundo*, também é um modo de sua colonização.

¹⁷⁴ Ao lado da obra de arte, da experiência religiosa, da filosofia e do “sacrifício essencial” (*wesentliche Opfer*), “um outro modo como a verdade vigora é na ação que funda Estado” (*Eine andere Weise, wie Wahrheit west, ist die staatgründende Tat*) (HEIDEGGER, 2012b, p. 64*)

*Trad. de Irene Boreges-Duarte e Filipa Pedroso, modificada.

Não por acaso Heidegger pensa o caráter do acontecimento que “é a própria história originária”, uma vez que ele “se apropria (*zueignet*) do homem para o deus” (HEIDEGGER, 2014, p. 30 e 36), em termos de uma dialética de apropriação/expropriação. A correspondência do humano enquanto ser-aí e o ser enquanto tal, que articula a constituição temporal dos horizontes de possibilidades de ser, é pensada em termos de um *acontecimento-de-apropriação* (*Ereignis*), no qual *se apropriam* o ser e o humano: o ser como sua própria retenção – ou negatividade estruturante –, legada na presença de um permanecer para o ente que se presencia; o humano, no assumir-se como possibilidade, modo de ser que assume uma posição, uma postura diante do ente na totalidade. Essa dupla apropriação do acontecimento, no entanto, é também uma dupla expropriação, conforme aparece em 1962 na conferência *Tempo e Ser*: manifesta-se no próprio acontecimento-apropriador o seu “elemento específico”: “ele subtrai o que lhe é mais próprio [a apropriação do possível como destinação] ao desvelamento sem limites. Pensando a partir do acontecer apropriador, isto quer dizer: Ele se des-apropria (*enteignet sich*), no sentido mencionado, de si mesmo. À apropriação enquanto tal faz parte a expropriação (*Zum Ereignis als solchem gehört die Enteignis*)” (*Id.*, 1979, p. 269-70¹⁷⁵, colchetes nossos). A apropriação do humano enquanto ser-aí é expropriação do possível enquanto tal – toda *abertura* de possibilidades, como rearticulação do atual, só se dá *na clausura*. A expropriação do possível em meio à própria assunção de uma possibilidade leva de roldão tudo que no humano é “‘vida’ e corpo, geração e gênero, estirpe, dito numa palavra fundamental: terra”, os quais passam a “emergir” (*entspringen*) do acontecimento-apropriador exclusivamente no modo de sua expropriação enquanto tais, isto é, “pertencendo à história e recolhendo ao seu modo em si uma vez mais a história, e em tudo isso, sendo útil à contenda entre terra e mundo” – conforme escreve o filósofo nas *Contribuições à filosofia* (*Id.*, 2014, p. 388). É por esse motivo que a “decisão constante que atravessa de maneira dominante todo ser humano histórico” é explicitamente a alternativa antropogenética entre a humanização do humano como guarda histórica do ser (“alguém pertencente à verdade do ser e, assim, alguém que abriga a partir dessa copertinência e para ela a verdade como verdadeiro no ente”), ou a sua expulsão desse círculo mágico ontológico “para o interior da animalidade (*Tierheit*) dissimulada”, permanecendo assim “recusado para o homem histórico o último deus” (*Id.*, *ibid.*, p. 32)¹⁷⁶. Por fim e conexo a isso, na medida em que: i) o pensamento do

¹⁷⁵ Trad. de Ernildo Stein, ligeiramente modificada.

¹⁷⁶ Importante ressaltar que, quando Heidegger fala em “humanização”, ainda no contexto das *Contribuições*, é especificamente no sentido de que, para ele, o “primado do ser-aí não é apenas o oposto de todo e qualquer tipo de humanização do humano (*Vermenschung des Menschen*), ele também fundamenta uma história

acontecimento-apropriador pensa o destinatário (*Schickliche*), no qual a apropriação do humano pelo ser abre o campo de envio e retomada de um horizonte de possibilidades em meio às suspensões (às *épocas – epochê*) do ser em seu retiro; ii) esse destinatário é a própria essência da história; e iii) “Pensar a essência da história implica”, para Heidegger, “pensar o ocidental em sua essência” – como escreve o filósofo nas preleções sobre *O Hino de Hölderlin “Recordação”*, do semestre de inverno de 1941/42 (*Id.*, 2017, p. 78) – pode-se dizer que o acontecimento-da-apropriação também é, como apropriação do ocidental em seu modo de ser histórico, expropriação da humanidade não-ocidental em seu modo de ser que se torna presumivelmente sem história (como Heidegger supõe dos povos africanos) ou cuja história se dá a pretexto do elemento constituinte da humanidade europeia (como Heidegger procede em relação à cultura japonesa). Em todo caso, o acontecimento-apropriador da humanidade ocidental se dá em meio a uma dupla expropriação velada: a expropriação da terra, como expropriação do que há de “natureza” no humano, e em meio a isso, a expropriação do que não é a humanidade ocidental, dos outros seres humanos não ocidentais que, à margem ou a pretexto da história europeia, estão no limite entre o humano e o animal, entre a constituição de mundo e a pobreza de mundo.

O que se disse anteriormente, portanto, sobre a metafísica de Heidegger conter, em especial no pensamento do acontecimento-apropriador, a forma ontológica do pensamento colonizador, revela-se aqui com mais clareza: acontecimento-apropriador é o operador de uma dupla expropriação em meio à apropriação da humanidade ocidental como correspondência destinatária do ser. *Há sempre um outro expropriado em meio à apropriação do próprio* – que não constitui, todavia, aquele ser-com-os-outros (*Miteinandersein*) da coexistência (*Mitdasein*) enquanto um existencial fundamental do ser-aí: pois que o “outro” que está presente na coexistência cotidiana do ser-aí não é *propriamente* outro nenhum, na medida em que não se trata, ali, da confrontação de uma alteridade, mas da imersão da existência em um contexto de remissões de sentido que faz referência a uma comunidade de ser-aí da qual impessoalmente

completamente diversa da essência do homem, que nunca tem como ser concebida a partir da metafísica e, por isso, também não a partir da ‘antropologia’” (*Id., ibid.*, p. 474). O que Heidegger tem em vista aqui, portanto, com o termo “humanização” é aquela definição do humano como forma de vida a qual a tradição acrescenta, à guisa de suplemento, a diferença específica da racionalidade, ou seja, a via histórica que levou do *animal rationale* ao sujeito cartesiano. Não é demais ressaltar, portanto, que entendemos neste trabalho o termo “humanização” em um sentido diferente: todas as formas pelas quais a tradição da filosofia no Ocidente arrancou o conceito de humanidade por meio de uma suspensão expropriadora (em outros termos, por meio de uma *exceção*) da vida biológica em uma injunção da noção de *sentido*, em suas mais variadas formas históricas (alma, mente, razão, linguagem, negatividade, possibilidade etc.), incluso aí a forma pela qual “o homem determinado de acordo com o ser-aí se distingue, de qualquer modo, uma vez mais *de todo* ente, na medida em que sua essência está fundada na verdade do seer” (*Id., ibid.*, p. 472), constituem, para nós, a humanização – ou, a antropogênese.

não se distingue: “Os ‘outros’” – escreve Heidegger no §26 de *Ser e Tempo* – “não significam todo o resto dos demais além de mim, do qual o eu se isolaria. **Os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, não se consegue propriamente diferenciar, são aqueles entre os quais também se está**” (*Id.*, 1953, p. 118/ 2006, p. 174, negrito nosso). Ser-com significa *ser-com-os-comuns*: a constituição ontológica do ser-aí como ser-no-mundo, operando sua rearticulação do poder-ser no contexto de um horizonte de mundo guiado pelo fio condutor do trato *poiético-prático* com os entes intramundanos enquanto utensílios, já pressupõe que o ser-aí se movimenta *entre pares*, que sequer precisam estar presentes “em pessoa” para constituir esse pano de fundo ontológico – todo utensílio é sempre e a cada vez tomado como *possibilidade de uso comum*, uma vez que a sua possibilidade de ser integra um mundo comum; logo, há no utensílio uma incontornável referência ao comum porque ele é sempre, enquanto utensílio, uma *intermediação entre pares de um mundo comum*. Ainda antes de *Ser e Tempo*, nas preleções de 1923 sobre *Hermenêutica da facticidade*, Heidegger descreve essa intermediação através de um exemplo que traduz em imagem a ideia de convivência em comum: o uso de uma mesa¹⁷⁷. Uma mesa é, enquanto mesa – isto é, *usada* como tal – não um ente cujo ser fosse dado de antemão ao entendimento, mas algo “junto à qual *nós* diariamente comemos (impessoalmente e, também, alguém bem determinado), na qual em certa ocasião se levou aquela conversa, se jogou aquele jogo em que *estavam* também juntos *aí* tais pessoas determinadas” (*Id.*, 2012a, p. 103). O ser-no-mundo é um ser-entre-pares que partilham as referências comuns de seu mundo, e cuja lida, na forma de uma preocupação (*Fürsorge*), é guiada por uma visão (*Sicht*) que leva em consideração (*Rücksicht*) os seus pares (inerentes ao uso do manual intramundano) e tem tolerância (*Nachtsicht*) com sua coexistência presumida. Logo, a consideração e tolerância do ser-com-os-outros pressupõem a partilha de um mundo histórico comum – e nada faz supor que o ser-aí as tenha em relação àqueles que se encontram nas margens de seu mundo. Ao contrário: a instituição da coexistência do ser-aí como partilha de seu mundo histórico (que é, repitamos, o mundo ocidental-europeu) parece ocorrer em termos de uma renegação do que transborda os limites desse mundo, do *extramundano* – segundo a expressão de Marco Antonio Valentim, que distingue em Heidegger um outro-histórico (comunidade de pares em que se dispersa o ser-aí,

¹⁷⁷ A adequabilidade desse exemplo é tão forte, que retorna na definição de espaço público que Hannah Arendt oferece em *A Condição Humana* (1958), tributária da compreensão heideggeriana de mundo: “(...) o termo ‘público’ significa o próprio mundo (...). Este mundo, contudo, não é idêntico à terra ou à natureza como espaço limitado para o movimento dos homens e condição geral da vida orgânica. Antes, tem a ver com o artefato humano, com o produto das mãos humanas, com os negócios realizados entre os que, juntos, habitam o mundo feito pelo homem. **Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que nele habitam em comum, como uma mesa que se interpõe entre os que assentam ao seu redor (...)**” (ARENDDT, 1989, p. 62, negrito nosso).

nos modos da sua impropriedade e propriedade) de um outro-primitivo (à deriva da abertura de mundo como correspondência ao ser) e conclui: “A postura da coexistência com o outro-histórico (*miteinander*) obriga, enquanto condição existencial de possibilidade, ao ‘desabrigo’ alienante do outro-primitivo (*auseinander*)” (VALENTIM, 2018, p. 138) – esse outro não-ocidental, perigosamente pobre de mundo, como o animal.

Em uma resenha de março de 1950, em que escreve a propósito da noção de “homem cordial” criada por Sérgio Buarque de Holanda no clássico *Raízes do Brasil*, Oswald de Andrade forja a seguinte noção preliminar de alteridade: “Pode-se chamar de alteridade ao sentimento do outro, isto é, **ver-se o outro em si**, de constatar em si o desastre, a mortificação ou a alegria do outro” (ANDRADE, 2011, p. 216, negrito nosso). Essa compreensão de alteridade, que o poeta queria diferente daquela que integra o “vocabulário existencial de Charles Baudelaire – isto é, o sentimento de ser outro, diferente, isolado e contrário” – mais próxima, talvez, da entonação existencial da angústia, que abre o ser-aí ao seu próprio ser-possível como estranhamento de sua cotidianidade –, também não deve ser resumida à noção tradicional de *alteridade por contraste*, corrente na filosofia ocidental ao menos desde Platão e a conhecida passagem do *Sofista* (255d) na qual o Estrangeiro de Eleia, ao afirmar que “o outro se diz sempre relativamente a um outro” (*to de g’ heteron aei pros heteron*), conclui que “tudo o que é um outro só o é por causa da sua relação necessária com outra coisa”¹⁷⁸. A alteridade que quer Oswald de Andrade não estaca no reconhecimento de um contraste que instala o outro e o mesmo em mútua referência, mas avança em direção ao “ver-se o outro *em si*”, que reúne, de um só lance, o ver-se *como* o outro e o ver o outro *em si*. Tal avanço pressupõe, para Oswald, uma ontologia de base que compreende “a vida como devoração”, a qual “traz em si a imanência do perigo. E produz a solidariedade social que se define em alteridade” (ANDRADE, 2011, p. 219). Podemos chamar tal ontologia de “metafísica da predação” ou “metafísica canibal”, seguindo o exemplo de Eduardo Viveiros de Castro (cf.: VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 155 ss.) – ou simplesmente, como quer o próprio Oswald, *a antropofagia*.

O movimento antropofágico foi uma importante corrente de pensamento do Modernismo brasileiro entre as décadas de 1920 e 1930, tendo em Oswald de Andrade seu mais eloquente fundador e defensor. Como observa Benedito Nunes, na introdução ao volume das obras teóricas de Oswald, “o uso da palavra ‘antropófago’”, adotada como título do movimento, “ora exortativo, ora referencial, faz-se (...) em duas pautas semânticas: uma

¹⁷⁸ PLATÃO, 1972, p. 187.

etnográfica, que nos remete às sociedades primitivas, particularmente aos tupis de antes da descoberta do Brasil; outra histórica, da sociedade brasileira, à qual se extrapola, como prática de rebeldia individual, dirigida contra os seus interditos e tabus, o rito antropofágico da primeira” (NUNES *in* ANDRADE, 2011, p. 22). Com efeito, os povos tupis – em especial aqueles reconhecidos como seus mais antigos ancestrais, os tupinambás que habitavam a baía de Guanabara – praticavam um rito antropófago, notado com assombro e horror já pelos primeiros colonizadores europeus¹⁷⁹, que consistia na captura de um inimigo de guerra que era integrado à tribo e ali vivia por um período determinado de tempo, até o momento da cerimônia em que seria morto, repartido, cozido e comido pelos seus captadores/anfitriões. Retomando uma constante atávica presente na literatura brasileira – em especial no primeiro Romantismo brasileiro (c. 1836 a 1852) – o Modernismo caracterizava-se também como um movimento de busca da identidade nacional, ao mesmo tempo crítico de tendências estabelecidas na cultura europeia do período da *belle époque* e herdeiro da iconoclastia e do experimentalismo das vanguardas artísticas também vindas da Europa. Nesse contexto, a antropofagia não quer ser um modelo de construção de uma identidade brasileira autóctone, estabelecida *por contraste* ao europeu colonizador e aos outros povos – a instituição de um *mesmo* em referência a um *outro* – mas sim a apresentação de um processo de *absorção e deglutição do outro em si* que constitui a própria dinâmica da cultura humana em geral, e, em particular, da cultura brasileira. Na medida em que “Só a Antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente” (ANDRADE, 2011, p. 67) – como diz o primeiro aforismo do *Manifesto Antropófago*, de 1928 – o que passa a estar em questão é o entendimento de uma mecânica da cultura e da interação entre culturas e povos humanos que é norteadada pelo adágio: “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago” (*Id.*, *ibid.*). Aqui é preciso retornar aos povos tupis para compreender que essa mecânica tem leis próprias, provenientes de uma ontologia que desestabiliza as noções correntes de mesmo e de outro, conforme já apresentamos.

Em um estudo sobre os povos araweté – tupis que habitam a Trincheira/Bacajá, no Pará – Eduardo Viveiros de Castro constatou a presença do mesmo rito antropofágico presente entre os antigos tupinambás, mas com uma modificação estrutural importante: “as divindades celestes (os *Mai*) devoram as almas dos mortos chegadas ao céu, como prelúdio à metamorfose destas em seres imortais, semelhantes aos seus devoradores” (VIVEIROS DE

¹⁷⁹ O conhecido relato do explorador alemão Hans Staden (1525-1576), que esteve no Brasil viajando em naus portuguesas nos primeiros anos da colonização e foi capturado pelos tupinambás, tendo escapado do cativeiro pouco tempo depois, publicou-se em Marburg já em 1557.

CASTRO, 2018, p. 156). Viveiros de Castro observa que essa mudança para um “canibalismo póstumo”, que metaforiza a antropofagia dos tupis em ato de devoração divina, joga por terra a compreensão tradicional na etnografia ocidental que via na antropofagia um ritual de sacrifício – em que uma vítima é oferecida a uma divindade de modo a se obter o favor desta; antes, trata-se de um ritual *totêmico*, na medida em que a vítima do ritual – quer seja o corpo do prisioneiro dos tupinambás, ou a alma de um araweté – é convertida em totem pelo ato de sua deglutição: o tupinambá vê o inimigo em si mesmo, *como ele mesmo*, assimilando sua carne; os *Mai* veem os arawetés em si mesmos, como divinos. O esquema simétrico entre os dois ritos canibais revela a Viveiros de Castro toda uma mecânica de constituição e destituição da alteridade que mobiliza os polos estanques do mesmo e do outro:

Terminei portanto por defini-lo [ao rito antropofágico dos tupis] como um processo de transmutação de perspectivas, onde o “eu” se determina como “outro” pelo ato mesmo de incorporar este outro, que por sua vez se torna um “eu”, mas sempre *no* outro, *através* do outro (“através” também no sentido solecístico de “por meio de”). Tal definição pretendia resolver uma questão simples porém insistente: o que, do inimigo, era realmente devorado? Não podia ser sua matéria ou “substância”, visto que se tratava de um canibalismo ritual, em que a ingestão de carne da vítima, em termos quantitativos, era insignificante; ademais, são raras e inconclusivas as evidências, nas fontes que conhecemos, de quaisquer virtudes físicas ou metafísicas atribuídas ao corpo dos inimigos. Logo, a “coisa” comida não podia, justamente, ser uma “coisa”, sem deixar porém de ser, e isso é essencial, um *corpo*. Esse corpo, não obstante, era um signo, um valor puramente posicional. **O que se comia era a relação do inimigo com seu devorador, por outras palavras, sua condição de inimigo. O que se assimilava da vítima eram os signos de sua alteridade, e o que se visava era essa alteridade como ponto de vista sobre o Eu** (*Id.*, *ibid.*, p. 159-60, colchetes e negrito nossos).

É o trecho em destaque relata a novidade propriamente filosófica contida em toda a mecânica antropofágica: *a antropofagia é um mecanismo de deglutição da alteridade como tal*, que faz perpassar o outro no mesmo, intercambiando suas posições de mútua referência por contraste, e terminando por diluí-las. O que se come na dinâmica antropofágica é “o outro relativamente a outro” platônico, a condição contrastante que instaura um outro diferente de mim mesmo.

É essa a introvisão que tem Oswald de Andrade já em começos do século XX: a antropofagia é “Absorção do inimigo sacro. Para transformá-lo em totem. A humana aventura. A terrena finalidade” (ANDRADE, 2011, p. 67). Constitui a aventura humana – ou o próprio devir humano – não apenas a instituição e o reconhecimento de uma alteridade, mas ainda mais fundamentalmente a deglutição da alteridade reconhecida que traz o outro ao mesmo e leva todo mesmo a um *outrar-se*. Esse mecanismo está presente em todas as instituições humanas, com diferenças de “escala termométrica do instinto antropofágico”, a variar de acordo com o modo como a relação com a alteridade se descola para a sua deglutição e dissipação, *ou* para sua fixação no par do mesmo e do outro. Dessa forma, “De carnal, ele [o

instinto antropofágico] se torna eletivo e cria a amizade. Afetivo, o amor. Especulativo, a ciência” (*Id., ibid.*, p. 73, colchetes nossos). E da mesma forma como se modula nas relações que trocam humanos com outros humanos e com os não-humanos, a metafísica da predação “desvia-se e transfere-se”, degenerando em outras formas: “Chegamos ao aviltamento. A baixa antropofagia aglomerada nos pecados de catecismo – a inveja, a usura, a calúnia, o assassinato. Peste dos chamados povos cultos e cristianizados, é contra ela que estamos agindo. Antropófagos” (*Id., ibid.*, p. 73-4). Segundo Marco Antonio Valentim, o que Oswald chama aqui de baixa antropofagia pode ser compreendido como a própria antropogênese ocidental, a qual, vista “através do espelho ameríndio”, revela-se uma forma extrema de antropofagia predatória, “deflagrada como essência sobrenatural [do humano] e excesso cosmopolítico da história” (VALENTIM, 2018, p. 184, colchetes nossos). A ontologia que tipifica o modo de ser ocidental – cujas linhas de força passam por uma história *hegemônica* da filosofia, da onto-teo-logia ao pensamento do ser – é um modelo da fixação do mesmo e do outro, de modo que o mesmo opera a construção da sua identidade através da exclusão includente do outro, que o expropria de si. A máquina antropogenética ocidental não é somente o “devir humano do vivente” (AGAMBEN, 2013, p. 129), em prejuízo do todo não-humano, mas com isso também ela é o “devir-branco” do vivente humano (VALENTIM, 2018, p. 180), em prejuízo de um “primitivo” quase-humano, ainda-não-humano, inumano.

Contra essa forma de “peste”, originária “dos chamados povos cultos e cristianizados”, a antropofagia não deixa de exercer um papel combativo e arquetípico de *guerra de vingança tupinambá*, proclamada contra todos aqueles índices da dominação cultural do europeu: contra “todos os importadores de consciência enlatada”; contra “o Padre Vieira. Autor do nosso primeiro empréstimo, para ganhar comissão”; contra “as sublimações antagônicas. Trazidas nas caravelas” e a “verdade dos povos missionários”; contra “Anchieta cantando as onze mil virgens na terra de Iracema” (ANDRADE, O. de, 2011, p. 68-74). Esse é o segundo registro semântico do uso do termo “antropofágico” por Oswald, como nota Benedito Nunes: o recurso à incursão etnográfica que desvenda o mecanismo da metafísica da predação, desestabilizador da dicotomia mesmo-outro, acaba por conduzir a uma forma de crítica da cultura brasileira e de suas instituições herdadas do colonialismo católico português, perfazendo assim, frente ao pensamento colonizador, uma tentativa de *revolta anticolonial no pensar*. Como lembra Marcos de Almeida Matos – atribuindo essa leitura, por sua vez, a Viveiros de Castro – a “filosofia antropofágica”, na pena de Oswald de Andrade,

[...] remete a crítica à antinomia fundadora do Ocidente entre o corpo e o espírito, operada por Marx, Nietzsche ou Freud, aos primeiros confrontos do pensamento

européu com aquela “outra pobre humanidade, colorida de azeviche ou pigmentada de ocre”, que “vegetava nas regiões onde ainda era admitido andar nu e viver feliz”, como Oswald de Andrade a caracteriza em *A marcha das utopias* (MATOS, 2013, p. 18).

Essa passagem é muito importante, inclusive, por evitar um frequente – e talvez proposital – mal entendido a respeito do pensamento antropofágico. A posição de uma metafísica anticolonial que aqui se entende como o espírito e a letra da antropofagia em Oswald de Andrade, não se reduz a uma simples e pouco produtiva renegação do pensamento europeu, que levaria, por consequência, a um banimento de todos os elementos europeus que marcam – evidentemente, pela via contraditória e problemática da colonização – a vida espiritual brasileira. Oswald de Andrade não era Policarpo Quaresma – que redigia seus requerimentos apenas em tupi-guarani e se recusava a apertar as mãos como forma de cumprimento, pois isso “não é nosso! Nosso cumprimento é chorar quando encontramos os amigos, era assim que faziam os tupinambás” (BARRETO, 1990, p. 35) – embora seja certo que as preocupações nacionalistas e antielitistas do personagem de Lima Barreto inspiraram grande parte da nossa vanguarda artística, como o movimento antropofágico. A ontologia de base de uma metafísica da predação desenvolve a compreensão – ainda segundo Matos – de que, “Se ‘a vida é devoração pura’ [citação de Oswald], toda atividade vital é pensada como uma forma de expansão predatória, e a cultura e o conhecimento não são criações intencionais humanas, exercícios da espontaneidade sobre uma matéria pré-formada, mas antes transferências, roubos ou apropriações” (MATOS, 2013, p. 18, colchetes nossos).

Essa expansão predatória, presente na dialética entre apropriação/expropriação, com a qual a metafísica europeia deu sustentação ao fato colonial, através da expropriação da humanidade de outrem na apropriação da humanidade do mesmo, é *desativada* na metafísica antropofágica: outro e mesmo perpassam-se e se confundem. Ao devorar o outro, não apenas me aproprio dele, como *exproprio-me de mim mesmo*, porque me destituo de minha “mesmidade”, ao passo que destituo a diferença marcada em relação ao outro. *Metafísica antropofágica é um sistema de devoração da metafísica europeia*, que desestabiliza a exceção fundadora da noção humanidade europeia (que vem a ser, nesse sistema, a humanidade *tout court*): a inscrição excludente do outro-primitivo “a-histórico” e “fora-do-mundo” (ou “pobre de mundo”) perde efeito porque a própria antropogênese é volatizada: “humanidade” não perfaz mais propriamente um “modo de ser” – quer seja uma essência ou uma existência, uma substância ou um desempenho possível – mas um momento, um episódio da permuta de posições e perspectivas em meio à dinâmica da predação que constitui a vida. Corolário importante dessa posição, que Viveiros de Castro, por exemplo, chama de “perspectivismo

ameríndio” (cf.: VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 33 e ss.), é que a “posição de sujeito” que o mesmo ocupa em relação ao outro, não é nem rarefeita na intencionalidade dirigida ao seu objeto, nem abolida em uma interação aleatória entre objetos, mas multiplicada a ponto de cada agente do sistema predatório da vida (o mesmo e o outro, o humano e o inumano – quer seja a floresta, os animais ou espíritos) poder assumir essa posição em determinado momento: “todos os existentes” – escreve Viveiros de Castro – “são centros potenciais de intencionalidade, que apreendem os demais existentes segundo suas próprias e respectivas características ou potências” (*Id., ibid.*, p. 42). A metafísica da predação destitui a entronização do animal humano como núcleo ontológico do real, revelando uma dinâmica de intencionalidades múltiplas, intensivas e transitivas: da mesma forma como o animal humano vê a si e aos que são como si mesmo como centro intencional irradiador de sentido, distinto duplamente dos animais não humanos e dos seres supraterrâneos (espíritos, deuses etc.), os “animais predadores e os espíritos, por seu lado, veem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa veem os humanos como espíritos ou como animais predadores” (*Id., ibid.*, p. 44).

Oswald estava ciente de que os sistemas metafísicos e as peregrinações do pensamento filosófico europeu na virada do século XIX ao século XX constituíam, não obstante sua persistente crítica à noção de sujeito tal como herdada das *Meditações* cartesianas (atravessando as obras de Kant e Hegel), e talvez por essa crítica mesma, um recuo assombrado ante a entrevisão de que *a predação é o horizonte da vida*, em meio a qual naufragam as hierarquizações verticalizadas da linguagem humana, do sentido, da negatividade e do cuidado – em suma, de todo elemento colonizador que entroniza o animal humano como centro de referência do real: “A angústia de Kierkegaard, o ‘cuidado’ de Heidegger, o sentimento de ‘naufrágio’, tanto em Mallarmé quanto em Jaspers, o ‘Nada’ de Sartre, não são senão sinais de que volta a Filosofia ao medo ancestral ante a vida que é devoração” (ANDRADE, 2011, p. 219). O medo que institui não somente a centralidade ontológica atribuída ao animal humano, como a consequente dupla exclusão dos animais não humanos e dos humanos quase-animais – a apropriação(de si)/expropriação(do outro) como colonização da terra.

3 A REGÊNCIA DO SENTIDO: Teoria e crítica da metafísica da exclusão

3.1 Preliminares: A filosofia e seus entornos interventivos

Resulta de todo este percurso que traçamos até aqui, seguindo os passos do desenvolvimento da interrogação heideggeriana sobre o ser, sempre sob o fio condutor do problema da linguagem (colocado, por sua vez, sob a ótica da ontologia), que a metafísica europeia, com a qual Heidegger não cessa de se debater sem, contudo, desvencilhar-se dela, é ela mesma um mecanismo da antropogênese ocidental – a metafísica “não é uma disciplina da filosofia acadêmica nem um campo de ideias arbitrariamente excogitadas”, mas algo que “pertence à ‘natureza do humano’”, pronuncia Heidegger ao final de *O que é Metafísica?*: “A metafísica é o fato fundamental (*Grundgeschehen*) no ser-aí. Ela é o ser-aí” (HEIDEGGER, 1979, p. 44¹⁸⁰). *Metafísica, na humanidade europeia, é o nome de um dispositivo discursivo de humanização do humano que verticaliza, em uma hierarquia, as relações do animal humano com a multiplicidade do real: abaixo dos deuses, acima dos animais não-humanos, separados dos outros (quase-)humanos*. Essa verticalidade é estruturada sobre três pilares que se sustentam conjuntamente, a saber: 1) o caráter de *ser-produzido* (*poiêsis*) como traço fundamental do ser, de cuja emergência e retiro o humano detém a guarda – o que denominamos acima como demiurgia do ser ou ontologia demiúrgica; 2) a produção do ser possui o caráter, ou se efetua conjuntamente como *produção de sentido*; 3) a injunção de um sentido em todo acontecimento de ser (como núcleo do arquivar que doa ao humano a vigilância do arrasto do ente à presença) promove a correlação entre ser e linguagem, de modo que *o humano é o centro irradiador de sentido da realidade*, seja ele o lugar em que se instala a linguagem, seja ele “modestamente” apenas o vigilante privilegiado da “casa do ser”. Uma crítica da metafísica, portanto, precisa pôr em discussão esses três fundamentos e sua interconexão.

Antes, porém, de proceder diretamente a essa crítica, cumpre observar que essa tríplice fundamentação da metafísica vê-se diretamente ligada a uma afirmação que reiteradamente se repete ao longo da história da filosofia, e a qual já aludimos anteriormente: a filosofia, enquanto pensamento metafísico europeu, está triplamente fundada na demiurgia do ser, na exigência de sentido e na concatenação entre linguagem e ser, à medida que ela requisita para si própria o papel de *discurso fundante*: a filosofia seria, ela mesma, *ato de fundação* da significatividade do real, uma vez que ela é discurso/atividade em direção a (ou em que se circunscreve) o fundamento: desvela as relações ontológicas elementares, organiza

¹⁸⁰ Trad. de Ernildo Stein, ligeiramente modificada.

o universo das ações humanas e hierarquiza os discursos possíveis em uma ordem. Por outras palavras: porque é instalação do ser como pro-dução da presença, a filosofia funda uma *ordem do mundo*, calcada na dinâmica do presenciar (latência/ilatência); porque é requisição de sentido, a filosofia funda uma *ordem da ação* que distribui as atividades humanas segundo o modelo *poiêsis/práxis*, reservando para si um modelo particular de atividade (o *theorêin* – a teoria) que, revelador do sentido, ocupa lugar de *regência* (metafísica, epistemológica, prática e política) na vida humana; por fim, porque reserva ao animal humano uma relação especial com a linguagem (*fator* de humanização, quando ontologicamente preenche de sentido), a filosofia funda uma *ordem do discurso*, que hierarquiza os discursos possíveis e impossíveis segundo sua presumida eficácia epistêmica, retórica e política.

O tríplice alicerce da metafísica, portanto, é precisamente o que constitui aquilo que Marco Antônio Valentim chama de *reivindicação de fundamentalidade* do discurso filosófico (cf.: VALENTIM, 2018, p. 151 ss.), mediante a qual a filosofia está livre de se submeter a uma relação de *uso* – que ela mesma descobre como modo de acesso elementar em relação ao ser-produzido no arrasto à pre-sença – e se isenta de prestar contas a outras formas de discurso, os quais, por estarem em uma posição *fundada* pela própria filosofia (uma vez que ela mesma é *fundante*), não podem julgar-lhe a utilidade ou desvantagem, nem questionar-lhe seus pressupostos. São esses os elementos que Jean-François Courtine sintetiza a partir da tradição filosófica ocidental, como meio fazer com que a necessidade de/da filosofia justifique-se por si mesma, sem recorrer a algo externo à própria filosofia:

A filosofia é “em função de si mesma”, ela é seu próprio fim (*Zweck*), ou é ainda “fim último” (*Endzweck*), não porque de imediato a si mesma se bastasse, independentemente de todo o resto, mas porque **não há totalidade, omnitude, senão graças a sua unidade fundamental, sua universalidade;** (...) ela não poderia deixar-se pôr em questão de “fora”, pelo fato mesmo de que **ela se institui desde seu primeiro começo como tribunal supremo, instância absolutamente questionadora e normativa, não deixando lugar para nenhuma exterioridade.** (...) Medida por sua “ideia”, **a filosofia não é possível senão como instância arqui-fundadora**, ciência fundamental: *Grund-legung*, posição de fundo (COURTINE, 2006, p. 20, negrito nosso).

Esse trecho praticamente repete, *pari passu*, a passagem do Livro I da *Metafísica* (2, 982b 20-28) em que Aristóteles vai determinar que a “ciência das primeiras causas e dos primeiros princípios” – exatamente aquele saber que sonda, portanto, o fundamento –, justamente por ter sido sempre buscada “unicamente pelo conhecimento (*epistasthai*) e não em vista de uma utilidade (*kai ou chrêseôs tinos heneken*)”¹⁸¹, é a única ciência verdadeiramente livre (*eleuteran*). A liberdade que Aristóteles pensa aqui tem o cunho político da autodeterminação

¹⁸¹ ARISTÓTELES, 1991, p. 17-8, trad. nossa.

– ou, vale dizer, autofundamentação: “da mesma forma que nós chamamos livre àquele que é em vista de si mesmo (*hautou heneka*) e não existe por um outro (*mê allou ôn*), assim somente esta entre as ciências seria livre (*eleuteran*): porque somente ela é em vista de si mesma” (*Metafísica* I, 2, 982b 25-27). A filosofia não apenas redescreve os campos de atuação das ações e dos discursos quando sonda o fundamento do real, como sempre desde já *funda a si mesma*. Ela é livre como é o homem livre: dá a si mesma a sua determinação, a sua medida, o seu fundamento – e não o recebe de fora, de um *outro*¹⁸². Ao contrário, ao outro ela *submete* ao escrutínio de uma fundamentação suficiente.

Uma vez que a filosofia “livremente” dá a si mesma o seu fundamento – junto à fundamentalidade do real – não é concebível que a filosofia tenha origem *fora* dela mesma. A filosofia não proveria de parte alguma e nem teria origem rastreável nos discursos existentes (no mito, na religião, na ciência...); antes, sua origem já está lá no vínculo ontológico constitutivo, que ata o ser humano ao arquivazer e ao sentido na abertura à presença para o ente. *A filosofia já estaria presente na constituição ontológica fundamental que ela mesma descobre: ela pressupõe a si mesma* – como atesta Heidegger no ensaio sobre Anaximandro: “A filosofia não surgiu (*ist nicht... entstanden*) do mito. Ela só surge do pensar, no pensar. Mas o pensar é o pensar do ser. O pensar não surge (*Das Denken entsteht nicht*). Ele é, na medida em que o ser vigora (*west*)” (HEIDEGGER, 2012b, p. 411¹⁸³). Entendida como o grau zero da realidade e do seu conhecimento possível, a filosofia não é mais que a expressão do fundamento – ou, nos termos de Heidegger, da *essência* do fundamento. Ela é o próprio ser, isto é, o próprio meio de humanização do animal humano e de estruturação dos seus horizontes fundamentais: mundo, como campo de articulação do real e do possível; e historicidade, como a dinâmica própria dessa articulação.

Essa é a visão que a metafísica oferece de si mesma. Totalmente outra pode ser a visão que se teria dela de um ponto de vista *fora* dela mesma – o ponto de vista que a própria metafísica julga impossível existir, na tentativa de interditar o que outros discursos possam ter a dizer sobre ela. Tomemos um deles, entre muitos possíveis: é praticamente um consenso acadêmico que a teoria e crítica literárias começam com a filosofia – mais precisamente com a *Poética* de Aristóteles, ou ainda, caso se queira recuar um pouco mais no tempo, com as

¹⁸² Esse outro é claramente o escravo. Jules Tricot, na sua tradução dessa passagem para o francês, remete o leitor, em nota de rodapé, para o trecho da *Política* (I, 2, 1254 a 14) em que Aristóteles define o escravo como “um ser humano que não pertence por natureza a si mesmo (*mê hautou physei*), mas a outra pessoa” (ARISTÓTELES, 1988, p. 18). A escravidão é o parâmetro em que Aristóteles mede a liberdade e sua ausência – para o humano e para o saber.

¹⁸³ Tradução de João Constâncio, ligeiramente modificada.

múltiplas observações que o Sócrates platônico faz a respeito dos meios e fins da poesia nos Livros II e X da *República*. Há também um diálogo no qual Platão dedica-se, dessa vez integralmente, ao tema da poesia: o pequeno texto do *Íon*, no qual Sócrates recebe como interloutor o rapsodo Íon de Éfeso para uma discussão a respeito da natureza e dos efeitos (epistêmicos e retóricos) da palavra poética e de toda a sua cadeia de transmissão, em particular através dos rapsodos que recitam os versos de Homero, Hesíodo, Arquíloco e outros nos festivais. Precisamente em virtude de seu tema, de sua construção e de sua finalidade, esse diálogo servirá como um ponto nodal em torno do qual o poeta e ensaísta Alberto Pucheu enfeixará toda uma discussão sobre um outro modo de se fazer crítica literária – um modo diferente daquele que tradicionalmente entende crítica como comentário ilustrativo e simplificador de um texto literário, no sentido em que Antônio Cândido dizia (citado por Pucheu) que “a crítica literária é cinzenta, e verdejante o áureo texto que ela aborda” (CÂNDIDO *apud* PUCHEU, 2007, p. 14). Contra essa concepção, o poeta assume a exigência de uma “miscigenação entre o poético e a teoria literária, entre o poético e a crítica, entre o poético e o filosófico” (PUCHEU, 2007, p. 12), na qual o afazer da crítica e teoria literárias é não somente o comentário, mas também a co-criação e recriação poéticas da obra criticada, tomando cada texto literário não apenas como um objeto acabado e disposto para uma análise “cinzenta” do crítico, mas como foco de proliferação de outros sentidos, de outras poéticas e obras – contra o cinza da crítica tradicional, portanto, as múltiplas cores de uma crítica criadora¹⁸⁴. Algo que o instinto do escritor e do poeta já fareja, na medida em que se propõe a teorizar sobre seu próprio ofício:

Contrariamente ao leitor-crítico-interpretativo mencionado, o teórico escritor não deseja a representação de um texto que o torna segundo, mas, por um elogio do esquecimento, sua metamorfose em uma nova escrita inventiva, por si só instauradora, que, superando os impulsos secundários, sabe que uma recriação efetiva é criação original, que interpretar não é manifestar um sentido prévio em uma linguagem transparente, mas introduzir um original, um sobre-sentido, um sobrescrito (*Id., ibid.*, p. 16).

Não obstante seja esse o programa próprio do romantismo alemão¹⁸⁵, Pucheu encontra no *Íon* de Platão uma arqui-história (ou uma história arquetípica) desse projeto de uma crítica

¹⁸⁴ *Pelo colorido, para além do cinzento* é justamente o título da coletânea de ensaios que Alberto Pucheu dedica ao tema, e que ora citamos.

¹⁸⁵ É o tema da “poesia universal progressiva”, de que fala Friedrich Schlegel no fragmento 116 do *Lyceum*: “A poesia romântica é uma poesia universal progressiva. Sua destinação não é apenas reunificar todos os gêneros separados da poesia e pôr a poesia em contato com filosofia e retórica. Quer e também deve ora mesclar, ora fundir poesia e prosa, genialidade e crítica, poesia-de-arte e poesia-de-natureza, tornar viva e sociável a poesia, e poéticas a vida e a sociedade, poetizar o chiste, preencher e saturar as formas da arte com toda espécie de sólida matéria para cultivo, e as animar pelas pulsações do humor” (SCHLEGEL, 1997, p. 64)

e teoria da literatura que também sejam literatura, criação e proliferação do sentido e da palavra poética¹⁸⁶. Centrada na imagem da pedra “que Eurípedes chamou de magnética, mas muitos chamam de pedra de Hércules” (533d)¹⁸⁷ – o ímã, que não somente é capaz de atrair objetos metálicos a si como também transmite a esses, em cadeia, seu poder de atração para outros objetos de metal – Sócrates concebe uma teoria da origem e função da palavra poética em termos de um circuito de transmissão em cadeia – ou se quisermos, de *contágio* –, por meio do qual a regência de um sentido (mítico-religioso, que elabora um mito cosmogônico, como em Hesíodo, ou um mito heróico, como em Homero) se propaga. Assim, da mesma forma como os rapsodos são “intérpretes/transmissores do pensamento do poeta” (*hermênea dei tou poiêtou tês dianoiás*) (530c)¹⁸⁸, os poetas por sua vez “não são nada além de intérpretes/transmissores dos deuses (*hermenes... tôn theôn*), possuídos por aquele [deus] que possui cada um” (534e)¹⁸⁹, estabelecendo a cadeia de contágio através da qual a transmissibilidade do sentido, na poesia, escapa à técnica e ao saber: cada elo da transmissibilidade poética (poeta, rapsodo, ouvinte...) é um elemento contagiado por certo “poder divino” (*theia dýnamis*) que possui um pensamento, uma inteligência discursiva (*dianoia*) própria – capaz de abrir e articular a presença possível segundo os modelos (*typoi*) dos deuses e heróis – que escapa, porém, ao controle do contagiado: “Pois coisa leve é o poeta, e alada e sacra, e incapaz de fazer poemas antes que se tenha tornado entusiasmado (*entheos* – lit.: “pleno de deus”) e ficado fora de seu juízo (*ekphrôn*) e o senso (*ho nous*) não esteja mais nele” (534b)¹⁹⁰. A transmissibilidade poética é um deixar-se levar por uma palavra melódica, prosódica, que se ouve sem que a compreensão (*phrônesis*) ou o senso (*nous*) interfiram ou mediatizem sua passagem, no sentido exato em que dizemos que alguém está *emprenhado pelo ouvido* quando se deixa levar por um comentário, uma intriga ou uma fofoca, mas também por uma palavra amiga ou um conselho: a palavra emprenha, isto é, o sentido fecunda e transmite um modelo de presenciar, uma forma de vida.

¹⁸⁶ Faz sentido, já que é o próprio Schlegel quem reconduz a Platão a negatividade da crítica – por meio da qual se captura a obra não como o receptáculo de um sentido previamente dado, mas como abertura *para* a produção de sentidos – no fragmento 69 do *Lyceum*: “Como o eros platônico, esse sentido negativo é, portanto, filho da abundância e da penúria” (SCHLEGEL, 1997, p. 31).

¹⁸⁷ PLATÃO, 2011a, p. 37.

¹⁸⁸ PLATÃO, 2011a, p. 29. Inserimos na tradução de Cláudio Oliveira, que verte *hermenés* por “intérpretes”, a complementação de “transmissor”, em virtude da transitividade original sugerida pelo termo *hermeneía*, que indica transmissão, passagem de uma mensagem/significação/sentido entre instâncias cognitivas e enunciativas diferentes (a esse respeito, cf. acima: § 2, p. 6).

¹⁸⁹ PLATÃO, 2011a, p. 41, colchetes nossos.

¹⁹⁰ PLATÃO, 2011a, p. 39.

É em virtude dessa teoria do “contágio” poético de uma inteligência discursiva que escapa ao saber e ao controle sobre si mesma, que Pucheu lê Platão como o primeiro poeta-crítico, para quem a poesia de seus predecessores é foco de propagação mais sentidos poéticos, à medida que reflete sobre a própria natureza da poesia: interpretar o modo de enunciar poeticamente dar-se-ia, em Platão, conjuntamente a um produzir poético, que vai além da vestimenta teatral do texto (embora o perpassasse do começo ao fim):

Pode-se dizer que, em sua escrita, Platão trama a conjunção simultânea de um como falar – um *poieo*, um poetar, uma maneira de, através do movimento da criação impessoal e intermediadora, interpretar vida, sendo que, em Platão, a própria palavra *dianoia* é apenas uma das interpretações ou criações de sentidos que dão voz a essa potência vital e silenciosa que elas vêm crivar – e de um falar sobre determinado objeto. No mesmo lance de sua aventura, Platão conjuga o *homoios* e o *perilegein* como necessários à relaização e à compreensão de toda e qualquer poesia, sobretudo, de uma poesia filosófica, como a sua (PUCHEU, 2007, p. 176).

Isso revela a Pucheu algo não somente sobre Platão e a relação de sua filosofia com a poesia – que é poética à medida que é crítica da poesia –, mas sobre a própria filosofia em seu nascedouro: “Em seu nascimento” – prossegue Pucheu – “a filosofia é poesia transformada”, isto é, a filosofia não nasce de si mesma por geração espontânea, nem é o livre exercício da sempiterna correlação do pensamento ao ser. Se no drama filosófico platônico “a poesia, simultânea e indistintamente, é sujeito e objeto, prática e teoria, realização e reflexão, exclamação e interrogação” (*Id., ibid.*, p. 177), não é somente porque ela (a filosofia) ocasionalmente assume a forma, em virtude de um mimetismo peculiar, daquele discurso com o qual se tenciona visando fundamentá-lo suficientemente, isto é, inscrevê-lo na ordem do discurso; é também, e fundamentalmente, porque a filosofia nasce como *poesia refletida* (em sentido ótico), já desdobrando a poesia original como lugar especulativo (também em sentido ótico) da produção, isto é, do arrasto à presença – de sorte que a sua transmissão é mobilizada por um traço *negativo*: a inexaurabilidade do sentido, que se prolifera a cada transmissão (da Musa ao poeta, deste ao rapsodo, etc.) sem esgotar-se. *Filosofia, enquanto poesia refletida, é a meditação sobre a inexaurabilidade do sentido*. Para Pucheu, no entanto, essa inexaurabilidade do sentido está lá, na poesia, produzindo intervenções que geram outros discursos, outros modos (também poéticos) de discurso. Por outros termos, a poesia, como paradigma de produção e reprodução do sentido, propaga *entornos interventivos* ao redor de si mesma, nos quais as fronteiras entre os respectivos discursos (poesia, filosofia, críticas) permanecem desguarnecidas, interpenetrando-se, misturando-se e confundindo-se em seu livre trânsito criador.

Embora reconheçamos que a tese de Pucheu, na contramão daquela tradição que, de Aristóteles a Heidegger, defende a autogênese do discurso filosófico, reivindica não sua fundamentalidade, mas sua reprodutibilidade e mimetismo a partir de outro discurso (a poesia) – de certo modo realizando a afirmação de Deleuze e Guattari segundo a qual a filosofia sempre carece de uma não-filosofia constitutiva ao seu exercício¹⁹¹ – entendemos a conquista conceitual de Alberto Pucheu em uma chave inversa: não é a poesia que propaga entornos interventivos, em meio aos quais surge a filosofia como reflexão sobre a inexaurabilidade do sentido que ela manifesta, mas ao contrário, *é a filosofia, enquanto mimetismo discursivo, que alastra intervenções em torno de si*, e embora tenha, de fato, uma relação particular com a poesia – na qual ela localiza a *mise-en-abyme* da pro-dução da presença, em que a própria latência, a própria negatividade proliferadora de sentido vem às palavras – não é tanto o caso de a inexaurabilidade do sentido ser descoberta pela filosofia na poesia quanto o de ela *ser aí colocada* pela filosofia – o que, por si, já representa uma primeira intervenção filosófica no circuito dos elementos semióticos, rítmicos e prosódicos da palavra cantada¹⁹², fundando a quebra sintática e pragmática que um poema representa (a suspensão de uma gramática normativa e da comunicabilidade pretensamente unívoca em prol da pura exibição das potências de uma língua) no lugar da negatividade: a proliferação absoluta do sentido, a semantização da realidade. A ordem do mundo, a ordem do sentido e a ordem do discurso são os entornos interventivos da filosofia, que fundam a humanização do animal humano lugar-tenente do arrasto à presença, prehe de sentido, do ente na totalidade. Vamos, então, a eles.

3.2 Ontologia demiúrgica – cosmogonia e metafísica

Escrevemos acima¹⁹³: há um *paradigma demiúrgico* em curso na história da metafísica ocidental, através do qual *toda presença que eclode é presença pro-duzida*, isto é, con-duzida, a partir de uma latência, no arrasto à presença. Esse é o mecanismo de um *arquifazer*, uma essência do fazer e do agir que doa ao humano, como humano, a guarda e a tutela de todo presenciar do ente na totalidade. Quando a filosofia grega lança mão desse paradigma, Aristóteles pensa a entidade de toda presença como um ser-em-obra (*energeia*), pensada em

¹⁹¹ É uma das afirmações finais de *O que é Filosofia?*, de 1991: “A filosofia tem necessidade de uma não-filosofia que a compreende, tem necessidade de uma compreensão não-filosófica, tal como a arte tem necessidade de não-arte, e a ciência, de não-ciência. Não têm necessidade delas como começo, nem como fim no qual seriam chamadas a desaparecer realizando-se, mas em cada instante do seu devir ou do seu desenvolvimento” (DELEUZE & GUATTARI, 1992, p. 191).

¹⁹² Cf. acima: §9, p. 90.

¹⁹³ §§ 4 e 9.

termos de uma atualização e realização de uma potência (*dynamis*) – que leva uma potência a ter sua finalidade, a habitar o seu fim (*en telei echein – entelecheia*). Essa constituição da presença de tudo que é presente como *erigida em obra* aciona uma distinção fundamental em Aristóteles, a qual também abordamos: a diferença de gênero entre produção (*poiêsis*) e ação (*praxis*). Notamos como Heidegger reapropria-se desse par conceitual, vincando a metafísica aristotélica em sua filosofia prática (ética e política) com o intuito de derrubar uma primazia (moderna, de resto) que a filosofia de seu tempo dava ao acesso *teórico* à entidade da presença como representação de um sujeito – fundando o presenciar imediato dos entes no cuidado, sob o fio condutor da manualidade e do uso. *Ontologia demiúrgica* também é, portanto, primazia do *uso*, como via de acesso imediata e persistente (ainda que não necessariamente originária) à presença do ente. A primazia ontológica do uso ocorre como fio condutor para a desocultação do *caráter de obra* da presença – ou ainda, para revelar como a obra é o acontecimento central da *instauração de mundo* que assegura ao humano a sua humanização. A correlação entre obra e mundo (A), no horizonte da antropogênese, é um primeiro ponto a ser investigado. Na análise histórico-genealógica dessa correlação, o que se revela é que a diferença de gênero entre *poiêsis* e *práxis* é também um dos modos pelos quais o humano se separa, em sua humanidade, da vida animal – em um modo específico de apropriação do obrar que separa também os humanos entre *aqueles que obram* e *aqueles que usufruem* (B). O mundo que é assim aberto pela obra e pelo uso das obras não é um conceito criado pela filosofia, mas uma modulação histórica dos mitos cosmogônicos (C), em direção aos quais a filosofia se propaga como um entorno interventivo. Por fim, investiga-se a possibilidade, em uma *determinada* injunção da filosofia na poesia (a obra do filósofo romano Lucrécio), de instalação *acósmica* das habitações de humanos (os mais diversos) e dos demais seres vivos em uma multiplicidade atual de mundos (D) que fragmenta o conceito cerrado de mundo que a filosofia reelabora a partir da cosmogonia.

3.2.1 A Obra e o Mundo

A obra instaura o mundo – como mundo *humano* – na obliteração da terra, não apenas resguardando a terra na ocultação, mas entendendo que *não há outro modo de ser* para a terra que não seja o velar-se em si mesma. Instaurar o mundo significa: abrir a totalidade instrumental na qual, em virtude de um modo de ser possível que estrutura a relação a ser do humano, cada ente aproxima-se, primeiramente, como utensílio, modo de uso. A conferência sobre a obra de arte de 1935 quer oferecer uma resposta à linha metodológica adotada em *Ser e Tempo*: da instrumentalidade como fio condutor da análise da mundanidade do mundo,

Heidegger caminha para o acontecimento ontológico que constitui essa aproximação ao mundo pelo uso. No texto de 1927, o uso, embora mais imediato, e, em certo sentido, mais originário que a consideração teórica (a mera visualização – *Hinsicht*), não é uma relação que corresponde ao modo de ser *próprio* do ser-aí: a precedência da relação de uso ocorre *em função* do cuidado como todo estruturante do ser-aí, e por isso mesmo essa relação de uso e manuseio pode se romper em alguns momentos – por exemplo, quando o utensílio à mão se quebra. Quando isso acontece, o utensílio, que em meio à lida é transparente e se confunde com a própria lida, ganha opacidade e literalmente chama a atenção para si: nós *reparamos* no utensílio apenas quando ele se parte e interrompe a ação de uso. Esse *reparar* (*Auffallen*) “proporciona ao utensílio à mão uma certa desmanualidade (*Unzuhandenheit*)” (HEIDEGGER, 1953, p. 73/ 2006, p. 122), abrindo a brecha por onde pode se insinuar à consideração teórico-visual do ente como presença estabilizada. Mas a tendência do cuidado, que sustém o modo de ser do ser-aí como possibilidade assumida *em meio a uma ocupação*, é retornar o quanto antes à relação de uso em que se exerce a ocupação: “O puro ser dado de antemão (*Die pure Vorhandenheit*) anuncia-se no utensílio de modo a, contudo, recolher-se novamente à manualidade da ocupação, isto é, do que se encontra de volta restaurado, consertado (*Wiederinstandsetzung*)” (*Id, ibid*). Quando o martelo se quebra em meio à ação de pregar um prego, a lida ocupacional nos direciona a imediatamente substituir o utensílio que deixou de ser útil por algo outro que realize a sua função – realizo o conserto do martelo, troco-o por outro em perfeito estado, ou mesmo me valho de algum outro utensílio que, sendo apto para tanto, possa exercer a função de rebitar um prego. O uso se impõe como modelo de presentificação imediata da presença intramundana quando o cuidado está sempre já ocupado.

É certo, entretanto, que uma disposição fundamental como a *angústia* (a qual Heidegger dedica toda a §41 de *Ser e Tempo*), ao afinar o cuidado em sua entonação (*Stimmung*), *anula* a manipulabilidade do ente intramundano e, portanto, suspende a relação de uso: porque o ser-aí jamais se angustia por alguma coisa no interior no seu mundo, mas antes a angústia é sempre em virtude “de nada” – isto é, do seu próprio ser-no-mundo como possibilidade a ser –, é na angústia que o ser-aí tem acesso ao mundo em si mesmo (o horizonte de possibilidades) em meio a uma retração da lida e do manuseio. A angústia produz um “nada de manualidade” (*Nichts von Zuhandenheit*) no qual o ente intramundano, como utensílio ou ente dado de antemão, torna-se insignificante – a teia remissiva de relações significantes mergulha na *insignificância* (*Unbedeutsamkeit*). A importância central da angústia em *Ser e Tempo* é, portanto, é a de revelar que *o mundo humano ele mesmo é nada* – não uma totalidade de coisas ordenadas e concatenadas segundo a sua maneabilidade e

relações de uso, mas uma *abertura* permante ao possível – para mim e para o ente com o qual entro em relação. Não supreende, portanto, que Agamben compreenda que, em *Ser e Tempo*, Heidegger procura na verdade *retirar* ainda o primado ontológico da relação de uso – a despeito da sua primazia ôntica em relação à consideração teórica – e alojar esse primado no cuidado: “É só depois” – escreve Agamben em *O Uso dos Corpos* – “que o aparente primado da familiaridade foi eliminado graças à angústia, que o cuidado pode ser apresentado, no parágrafo imediatamente seguinte¹⁹⁴, como a estrutura original do ser-aí. Assim, o primado do cuidado tornou-se possível apenas com a operação de anulação e de neutralização da familiaridade” (AGAMBEN, 2017, p. 65). É questionável se o cuidado (*Sorge*) possui algum outro modo de desempenho que não seja já ocupado (*besorgt*) com os utensílios e preocupado (*fürsorgt*) com os outros seres-aí. No entanto, não é inexato que, com a angústia, Heidegger abre uma válvula de escape à compreensão tradicional de *mundo* como espaço de realização da humanização do humano através de seu preenchimento pelos utensílios – relação de uso (concatenação entre meios e fins) em meio à pro-dução da presença como o horizonte em que o humano se humaniza, destaca-se da “natureza”, funda seu “mundo”. *Ser e Tempo* deixa em aberto, com a angústia, a possibilidade de fuga da *poiêsis* – possibilidade com a qual tantas vezes Heidegger se bate – e de uma suspensão da antropogênese ocidental em seu lugar de desenvolvimento: a noção mesma de mundo. Mas o que acontece depois? Para onde vai toda essa destruição do conceito tradicional de mundo a partir da década de 1930?

Na conferência sobre a obra de arte de 1935, mundo é, fundamentalmente, o *mundo da camponesa* – é a possibilidade que é assumida na relação de uso, no contexto utenciliar da lavoura, do amanho da terra, como revelam as nódoas de terra que envolvem o par de botinas na tela de Van Gogh. O mundo não é, certamente, “o mero agregado de coisas” (*die blosse Ansammlung der... Dinge*), não se confunde com coisa ou âmbito algum porque não tem o modo de ser um objeto, ou de algo objetivável. O mundo segue verbalizado: mundo é mundanizar (*Die Welt weltet*) – mas o que isso significa? Que a camponesa é, enquanto possibilidade humana, ingresso no ser-aí, na transitividade entre fático e factível que desobstrui o possível como modo de ser – *em meio a uma relação de uso*. O uso volta ao centro da noção de mundo humano – o único possível – a ponto de ser o crivo da exclusão peremptória não somente “da pedra” como de toda vida vegetal e animal de qualquer mundo:

A pedra é desprovida de mundo. A planta e o animal igualmente não têm mundo, mas pertencem ao afluxo velado de um ambiente (*Umgebung*), dentro do qual estão postos. A camponesa, pelo contrário, tem um mundo, porque se detém no aberto do

¹⁹⁴ Trata-se da §41 de *Ser e Tempo*: “O ser do ser-aí como cuidado” (*Das Sein des Daseins als Sorge*).

ente. O utensílio, na sua fiabilidade, dá a esse mundo uma necessidade e proximidade próprias. Porque o mundo se abre, as coisas adquirem a sua demora e a sua urgência, a sua lonjura e a sua proximidade, a sua amplitude e a sua estreiteza (HEIDEGGER, 2012b, p. 42)¹⁹⁵.

O mundo ainda se abre como possibilidade – mas sempre exercida na relação de uso junto aos entes que estão ao alcance da mão. A polissemia da noção de mundo que Heidegger anunciara na §12 de *Ser e Tempo* parece agora reduzida ao mundo circundante – e aquilo que na obra de 1927 era pronunciado na angústia como o mundo enquanto tal – o negativo originário do mundo circundante – ganha outro nome e outra dinâmica na explicação. O avesso em que o mundo circundante da camponesa está enraizado não é o “mundo enquanto tal”, mas a terra. Submetida à emergência do mundo, a terra, enquanto é terra (no sentido heideggeriano, ou seja, enquanto desaparece na obra que abre a instrumentalidade do mundo), é onde o possível abriga-se e aguarda. E é justamente porque submete a terra e a recolhe em um abrigo (ou em um cárcere?), a obra erige o mundo circundante das relações de uso. À primeira vista, portanto, a obra de arte assume, no texto da conferência, o lugar que é o da disposição da angústia em *Ser e Tempo* em relação ao uso: retira-lhe a centralidade ontológica, porque a concessão do uso como relação imediata em que se exerce o mundo humano seria dada por um *inutilizável* – a obra de arte.

Grifamos o genitivo, porque aí se anuncia uma inflexão muito importante no uso que Heidegger faz do termo “obra” (*Werk*) em relação a *Ser e Tempo*. Na §15 do texto de 1927, Heidegger chama de “obras” (*Werke*) aos utensílios de uso direto: sapatos, vestimentas, talheres, livros, a casa e a mobília são *obras* humanas que estruturam seu mundo circundante. Eles diferem dos utensílios de uso indireto, com os quais fabricamos as obras: os *instrumentos* (*Werkzeuge*). A lida cotidiana encontra, primeiramente, as obras – e os instrumentos vêm a reboque das obras e do obrar, isto é, do produzir as obras:

Aquilo junto ao qual a lida cotidiana se detém primeiramente não são os instrumentos mesmos, mas antes a obra, o que a cada vez está a ser produzido (*das jeweilig Herzustellende*), é o com que primeiro se ocupa (*ist primär Besorgte*) e, por isso também, o que primeiro está à mão (*Zuhandene*). A obra sustenta a totalidade referencial (*Verweisungsganzheit*) na qual o utensílio vem ao encontro (*Id.*, 1953, p. 69-70/ 2006, p. 118).

A obra, portanto, é o eixo estruturante do mundo circundante, na qual se sustém a totalidade de referências que os utensílios traçam entre si na tecitura de uma relação de uso. Mas não somente isso: a obra também faz referência, tanto em sua produção quanto em seu emprego, tanto à matéria de que se serviu para confeccioná-la quanto ao seu “portador e usuário”. A obra descobre a “natureza”, portanto, como fonte de recursos aos quais são empregados, em

¹⁹⁵ Trad. De Irene Borges-Duarte, ligeiramente modificada.

virtude do uso, os instrumentos para a confecção das obras – e descobre a referência aos outros seres-aí, à coexistência. *As obras humanas, enquanto modos de uso direto, abrem o mundo comum:*

Com a obra, portanto, não se dá ao encontro apenas um ente manual, mas também entes que possuem o modo de ser do ser-aí, para os quais o produto se acha à mão na ocupação; junto com isso vem ao encontro o mundo em que vivem os portadores e usuários (*Träger und Verbraucher*), mundo que é, ao mesmo tempo, o nosso. A obra de que se ocupa (*Das je besorgte Werk*) não é manuseada somente no mundo doméstico da oficina, mas também no *mundo público*. Com ele, descobre-se a *natureza do mundo cicundante* (*Umweltnatur*), que se faz acessível a cada um (*Id., ibid.*, p. 71/*ibid.*, p. 119).

Quando Hannah Arendt descreve a “durabilidade do mundo” no capítulo IV de *A Condição Humana*, ela o faz seguindo muito de perto essa passagem de *Ser e Tempo*. Mais precisamente, Arendt revela o que está em jogo nessa compreensão ao desdobrá-la em termos de uma superioridade qualitativa do uso sobre o consumo – pelo qual uma determinada forma de vida ascende à condição de humanidade por meio da instauração de relações de uso – que é a superioridade do *homo faber* sobre o *animal laborans*: o conceito de mundo, na medida em que é indissociável da primazia ôntica-ontológica do uso, é um operador fundamental da antropogênese. “O trabalho (*work*) de nossas mãos” – escreve Arendt – “em contraposição ao labor do nosso corpo – o *homo faber* que ‘faz’ e literalmente ‘trabalha sobre’ os materiais, em oposição ao *animal laborans* que labora e ‘se mistura com’ eles – fabrica a infinita variedade de coisas cuja soma total constitui o artifício humano” (ARENDR, 1989, p. 149).

Já no texto de 1935, Heidegger restringe o emprego do termo “obra” para as obras de arte. E o faz porque, uma vez reduzida a polissemia original do termo “mundo” ao mundo comum do *homo faber*, enraizando a negatividade do mundo enquanto tal (que era acessível na angústia) na terra, corria-se o risco de fazer voltar as relações de uso (e a produção, no sentido do mero fabrico) para a centro ontológico do humano. Heidegger quer escapar ao conceito antropológico de mundo humano como espaço geográfico – o conjunto de alterações produzidas na natureza pela ação do humano, e dos apetrechos e artifícios que o humano insere na natureza – e para isso é imperativo que o fazer e produzir humanos estejam fundados em um arquivar anterior à técnica, à produção e ao uso. Conforme dissemos, Heidegger escapa ao paradigma demiúrgico da produção do ente como presença *indo para dentro* desse paradigma: o humano é aquele que produz e usa o que produz na medida em que primeiramente, constitutivamente, *recebe e acolhe* o arquivar como ser de toda obra. As obras são fundamentalmente as obras de arte porque nelas o pro-duzir da presença não se submete ao fabrico – modo de pro-dução do utensílio em geral, em que se emprega uma matéria em vista de uma forma responsável por torná-lo apto para o uso, utilizável; o seu

modo de pro-duzir é propriamente um *criar* (*Schaffen*), cuja essência não está na atividade produtora, mas em um “deixar-provir um algo de produzido” (*das Hervorgehenlassen in ein Hervorgebrachtes*). Dizer que a obra de arte é criada não significa para Heidegger, portanto, dizer que ela é produzida no sentido de algo confeccionado – o seu “caráter de coisa”, lembremos, é para o filósofo um equívoco fenomenológico, que toma as categorias constitutivas do utensílio pelas da obra. O “ser-criada da obra” (*Geschaffensein des Werkes*) é, antes e constitutivamente, um acontecimento ontológico pelo qual “a terra reacolhe a fenda (*Riss*)” – termo que reúne em si o traço que delimita uma superfície e o sulco que resulta da ação do arado, que revolve a terra de modo a torná-la cultivável, solo em que o crece o cultivo. A obra, enquanto criada, é *um índice ontológico da supressão da terra em seu exílio no mundo humano da cultura*, no qual ela reacolhe os traços, os sulcos que fazem nascer, de seu recolhimento, a possibilidade da relação de uso, do trato com o mundo. A criação da obra envia a terra ao seu destino de reclusão, no qual, ao menos para Heidegger, ela é preservada do modo de uso que caracteriza o utensílio: o desgaste. Se o utensílio gasta a terra, porque encontra a materialidade imanente (a “natureza”) como reserva de matéria-prima para a sua confecção, a obra “preserva” a terra, porque a destina ao recolhimento – vale dizer, preserva o *afastamento* daquela “natureza” que, apesar de sempre presente, só comparece como o negativo do mundo humano, como o animal deixado para trás: “Na criação da obra, o combate, enquanto fenda, tem de ser repostado na terra, e a própria terra, enquanto o que se encerra, tem de ser apresentada e usada. Mas este uso não gasta nem faz mau uso da terra, como se de um material se tratasse; acontece antes que a liberta para si mesma” (HEIDEGGER, 2012b, p. 67) – isto é, “liberta-a” para ser somente aquilo que ela pode tornar-se na antropogênese e na soberania ontológica do mundo humano: oclusão de si mesma como reserva (inesgotável) não de “materiais”, mas do *possível* enquanto tal. O ser-criada da obra está “em mútua concordância” (*kommen miteinander darin über*) com o ser-fabricado do utensílio (*Festigsein des Zeuges*) na medida em que ambos são traços da *poiêsis* – fazer e arquivar. Por esse último a obra é criada, isto é, o humano acolhe e resguarda uma figura modelar, que oblitera a terra oferecendo em troca as relações de uso cuja tecitura vai urdir os contornos de seu mundo.

3.2.2 O uso dos outros – *praxis* e *poiêsis*.

Ao explicar o processo de fabricação de objetos, que caracteriza a humanidade do *homo faber*, em termos de uma reificação da natureza – que consiste justamente naquele posicionamento prévio da natureza como fonte de recursos e matérias primas, portanto, na

provisória interrupção dos ciclos naturais sobre a qual se erige o mundo humano –, Hannah Arendt recupera uma percepção arcaica a respeito da capacidade humana de produzir a presença de seu mundo, ligada ao mito do poder criador da divindade: basicamente, o humano se faz humano porque recebe da divindade *o dom da criação*, a princípio uma potestade exclusiva dos deuses e transcendente aos ciclos da natureza. Por isso, enquanto a mera vida biológica – inclusive no ser humano – caracteriza-se por ser *submissa* aos processos naturais, é no poder do fabrico que o humano afirma-se como *senhor de toda a terra*:

O *animal laborans* que, com o próprio corpo e a ajuda de animais domésticos, nutre o processo da vida, pode ser o amo e senhor de todas as criaturas vivas, mas é ainda servo da natureza e da terra; só o *homo faber* se porta como amo e senhor de toda a terra. Como a sua produtividade era vista à imagem de um Deus Criador – de sorte que, enquanto Deus cria *ex nihilo*, o homem cria a partir de determinada substância –, a produtividade humana, por definição, resultaria fatalmente numa revolta prometéica, pois só pode construir um mundo humano após destruir parte da natureza criada por Deus (ARENDR, 1989, p. 152).

Dissemos que essa percepção sobre a faculdade humana de produção é “arcaizante” porque coincide com a visão tipicamente elaborada por algumas formas míticas de sociedades arcaicas, para as quais, inclusive, a função geral do mito parece coincidir com a formulação da figura modelar da produção eficaz, capaz de retirar o humano das limitações e perigos impostos pelo mundo natural, protegendo-o em um mundo construído em torno de si. Quando acima mencionamos as investigações de Mircea Eliade sobre a estrutura e funcionamento dos mitos¹⁹⁶, frisamos: um mito tem por característica fundamental a *fixação* dos modelos de existência eficazes em todos os âmbitos da existência humana. Essa eficácia é garantida pela realidade transcendente do modelo: o fato de que o mito contém um relato verdadeiro sobre a origem de cada coisa mediante a intervenção de seres sobrenaturais. Aprofundando essa concepção funcional do mito – em um estudo sobre a os mitos presentes entre os povos da Polinésia –, Eliade chega ao ponto que estrutura essa noção: um mito assume a função de relato modelar de um modo de ser verdadeiro e eficaz quando concatenado à noção de mundo humano, quando é uma forma (mesmo em menor escala) de repetição da produção e instalação do mundo. O mito como paradigma de toda produção é *cosmogonia*:

A cosmogonia – escreve Eliade – é o modelo exemplar de todos os tipos de “atos”: não só porque o Cosmo é o arquétipo ideal de toda situação criadora e de toda criação – mas também porque o Cosmo é uma obra divina, sendo, portanto, santificado em sua própria estrutura. Por extensão, tudo o que é perfeito, “pleno”, harmonioso, fértil, em suma: tudo o que é “cosmicizado”, tudo o que se assemelha a um Cosmo, é sagrado. Fazer bem alguma coisa, trabalhar, construir, criar, estruturar,

¹⁹⁶ Cf.: acima, tópico 2.2.

dar forma, in-formar, formar – tudo isso equivale a trazer algo à existência, dar-lhe “vida” e, em última instância, fazê-la assemelhar-se ao organismo harmonioso por excelência, o Cosmo. Ora, o Cosmo, repetimos, é a obra exemplar dos Deuses, é a sua obra prima (ELIADE, 2002, p. 34-35).

A palavra grega *kósmos* significa literalmente “ordem”, mas no sentido específico que lhe dá, no entanto, o verbo *kosmeô*: arranjar, dispor e espaçar adequadamente, dar lugar adequado a cada coisa¹⁹⁷. Essa especificação é importante para que não se tome *kósmos* simplesmente como o agregado ou o resultado da soma de todo o existente. *Kósmos* é, a princípio, a disposição de cada coisa em seu lugar, o espaço arrumado em relações coordenadas – ou, ao menos, a percepção de um espaço assim arranjado. Na citação de Eliade, essa disposição e arranjo estão intrinsecamente ligados à noção de produção: é pro-duzido, vem a ser no horizonte de uma presença, o ente que é *postado no interior de um kósmos* – da mesma forma que esse próprio *kósmos* é ele mesmo o pro-duto de um arquifazer: a figura do deus criador. O humano é uma instância pro-ductora da presença em um sentido eminente porque *recebe e acolhe* o arquifazer fixado pelo mito cosmogônico. O humano *não produz nenhuma obra* por si mesmo: seu obrar é um espelhamento e uma recepção, um acolhimento que ele dá à obra do mundo, à obra que lhe abre o mundo, ofertada pelos seus deuses. Em um sentido muito específico, pode-se dizer que em meio às muitas figuras do humano produtor, “obrador” (como artista, ferreiro, médico, sapateiro, professor, agricultor etc.) resta sempre uma *inoperosidade de fundo*, um caráter ausente de *obra própria*, o qual, como abertura e acolhida da obra dos deuses, permite ao humano desdobrar-se em múltiplos afazeres e obras¹⁹⁸. É nesse

¹⁹⁷ No *Timeu* (30a), Platão emprega *kósmos* como sinônimo de *táxis* (arranjo, disposição) – ou, mais precisamente, como o resultado do processo por meio do qual o demiurgo “da desordem tudo conduziu a uma ordem” (*eis táxin auto êgagen ek tês ataxias*), ou seja, a uma disposição adequada e unitária de cada coisa em relação a outra.

¹⁹⁸ Quando Agamben afirma a inoperosidade humana, no ensaio *A Obra do Homem* (2004), em resposta a Aristóteles e à sua definição do *ergon* humano dada na *Ética a Nicômano* (1098a 13-14) – como “uma certa espécie de vida (*zôên tina*), e esta vida uma atividade ou ações da alma (*psychês energeian*) que implicam um agir segundo a razão (*praxeis meta logou*)” (ARISTÓTELES, 1973, p. 256) – o pensamento do filósofo italiano parece seguir esse mesmo modelo da ontologia demiúrgica. De um lado, Aristóteles afirma que, da mesma forma como um flautista, um escultor e um pintor têm uma obra específica que caracteriza a cada um, também o humano como tal deve ter uma obra própria, que no caso se caracteriza por um recorte antropogenético no conceito de “vida”: a obra humana como tal é o agir da alma (que todos os seres vivos têm) segundo um princípio racional (que, no entanto, só o humano possui). Agamben responde a isso reavendo parte da interpretação medieval de Aristóteles (de Averróis e Dante, sobretudo), segundo a qual a operosidade característica da alma humana não é uma racionalidade em ato, mas uma *potência*: “o que define a racionalidade humana é, agora, o seu caráter potencial, isto é, contingente e descontínuo. (...) o pensamento humano é constitutivamente exposto à possibilidade de sua falta e de sua inoperosidade: é, portanto, nos termos da tradição aristotélica, *nous dynatos, intellectus possibilis*” (AGAMBEN, 2015a, p. 328). O ato é reconduzido à potência, e a obra à inoperosidade (como um modo de abrir e guardar a potência de tudo aquilo que passa ao ato); mas não só a obra não foi tocada em seu estatuto antropogenético de constituição específica do mundo humano (ela é aquilo em que se mantém a inoperosidade como resguardo da potência, do possível) como a fratura antropogenética entre humanidade e vida animal inaugurada por Aristóteles mantém-se concedida e pressuposta. Discutiremos um pouco mais abaixo o conceito agambeniano de inoperosidade (cf. abaixo: § 14 D, p. 197 ss.).

horizonte, também, que o humano pode desafiar o poder criador que lhe foi concedido, a tutela da pro-dução da presença, e dele fazer uso e abuso, desgastando a terra e afastando os seus deuses. A “revolta prometéica” com que Arendt também caracteriza o *homo faber* como “revolta contra o deus criador” pressupõe já que o humano é *o animal sem obra*, cujo poder característico é o de dar abrigo e acolhida à obra (dos deuses) e levá-la adiante: acolher a fenda que revolve a terra e a suprime – vale dizer: deixar o deus assomar sobre a terra para torná-la pátria.

O paradigma demiúrgico que vigora na metafísica ocidental, e que encontra no pensamento de Heidegger sua máxima expressão e conflito, só é algo de propriamente filosófico na medida em que entendemos que a metafísica institui certo tipo de relação não apenas com o mito em geral, mas com o mito cosmogônico em particular. Ao definirmos acima que a ordem do mundo, a ordem do sentido e a ordem do discurso são os entornos interventivos da filosofia¹⁹⁹, essa relação já estava prelineada: o paradigma demiúrgico na metafísica, pelo qual a presença do ente no horizonte da produção instala um mundo humano no retraimento de sua materialidade imanente (da “natureza”, em sentido amplo), é um entorno interventivo que a filosofia propaga em direção ao mito cosmogônico. A metafísica, do ponto de vista desse paradigma, pode ser entendida como uma *cosmogonia continuada*, desdobrada sobre a necessidade de instalar o mundo humano como *obra pro-duzida*, acolhida e repetida – que a um só tempo constitui a humanidade do humano em seu mundo isolando os processos naturais, a vida biológica, o *animal laborans*.

Esse afastamento é produzido não somente pela consciência, entrevista já no mito cosmogônico, de que o humano possui um estatuto produtivo sobre a terra, mas que esse estatuto é, na verdade, dúplice: o humano *age e produz*, e do ponto de vista da finalidade de cada atividade, ou bem está atado ao dinamismo natural de seu organismo, ou é capaz de retirar e pôr à luz algo de outro, destacando-o do processo natural. A clássica e rigorosa distinção que Aristóteles mantém entre *poiêsis* e *práxis* – como vimos acima no contexto da *Ética a Nicômaco* – surge agora não como o estatuto humano original, que a modernidade ocidental teria sido responsável por embaralhar, mas como um artifício antropogenético basilar: isolar a atividade vital em caracteres ontologicamente subalternos (mutabilidade, perecibilidade no tempo, sujeição às necessidades vitais – que seria propriamente o caráter *não-livre* da atividade biológica) em relação ao arqui-fazer que instala o mundo, é a atividade conceitual primeira da máquina antropogenética que constitui a metafísica. A cisão recortada

¹⁹⁹ Cf. acima, tópico 3.1.

entre *práxis* e *poiêsis* no pensamento de Aristóteles agencia o “devir humano do animal” e pro-duz, primeiramente, a especificidade ontológica da espécie humana frente à natureza. Em certo sentido, a metafísica reafirma que o humano pro-duz a si mesmo e à sua dignidade ontológica primeira. A primeira obra da demiurgia do ser é sua própria condição de possibilidade: o estatuto “não vivo”, transcendente e fundador de mundo do fazer frente ao agir – da obra frente a vida.

Quando Heidegger pensa, já na §15 de *Ser e Tempo*, o caráter estruturante que tem a obra – ali, no sentido do utensílio de uso direto – para o mundo circundante, ele está lendo Aristóteles e repetindo, ainda que sem o enunciar, a cesura entre *práxis* e *poiêsis*. No momento em que Aristóteles estuda o estatuto do escravo na economia doméstica na *Política*, ele discerne entre os instrumentos de produção e os de ação – distinção que corresponde àquela que Heidegger traça entre obras e instrumentos:

Os instrumentos mencionados [a saber, lançadeiras e palhetas] são instrumentos de produção (*órgana poiêtikà*), ao passo que os bens (*ktêma*) são instrumentos de ação (*praktikon*); com efeito, de uma lançadeira obtemos algo mais que seu simples uso (*tên chrêsin autês*), mas uma roupa ou um leito são apenas usados. Como existe uma diferença específica entre produção e ação (*diaphérei hê poiêsis eídei kai hê práxis*) e ambas requerem instrumentos, resulta que tais instrumentos devem apresentar a mesma diferença (*Política* I, 2, 1254a)²⁰⁰.

A roupa, enquanto é um utensílio de uso direto, não produz nada além de seu próprio uso – e nesse sentido ela é um utensílio prático e corresponde ao modo de ser da *práxis*; a lançadeira, no entanto, produz em seu uso a urdidura que resultará no tecido, e a produção desse terceiro, separado da produção em si, a faz corresponder à *poiêsis*. Essa dupla correspondência revela um problema de fundo: escapar do caráter estruturante que a relação de uso tem para o mundo humano não é possível no interior da cesura entre *poiêsis* e *práxis*, que distribui as atividades humanas segundo a capacidade de produzir, isto é, levar ao ser algo de outro que o fazer mesmo. Porque o uso não somente realiza um desempenho direto (prático) como também *comanda a produção*, dirige o vir à presença de algo: é o uso (prático) da roupa que requisita e orienta o fazer (produtivo) da lançadeira. Nesse sentido, Platão é quem melhor explica a regência do uso em relação à *poiêsis*: no Livro X da *República* (601d), em meio à discussão e elaboração de uma teoria da *mímesis*, Sócrates recorda a Gláuco que “para cada coisa correspondem três artes (*treis technais*): a que se serve delas (*chrêsomenên*), a que as fabrica (*poiêsousan*) e a que a imita (*mimêsomenên*)”; e na medida em que “as virtudes, a beleza e a perfeição de um móvel ou de um ser vivo ou de qualquer ação” tendem sempre para “o uso

²⁰⁰ ARISTÓTELES, 1988, p. 18, colchetes nossos.

em vista do qual foram produzidos ou naturalmente gerados” (*pros allo ti ê tèn chreian estin, pros ên an hekaston ê pepoiêmenon ê pephykos*), “é de necessidade absoluta que o usuário (*ton chrômenon*) de cada coisa seja o mais experimentado (*empeiroton*) e mostre ao respectivo produtor (*tôi poiêtêi*) as qualidades ou defeitos produzidos no utensílio (*poiei en têt chreiai*) quando de seu uso”²⁰¹. É por essa razão, por exemplo, que deve o tocador de flauta dizer ao fabricante de flautas quais delas estão bem feitas e são aptas ao uso e quais são defeituosas e não produzem boa música. O uso e o usuário estão em posição de comando e regem a produção e o produtor, tanto quanto a ação e o agente. Mas não de maneira uniforme. Analisando essas passagens de Platão e Aristóteles, Jean-Pierre Vernant observa que o produtor, na medida em que deve submeter a sua produção ao uso e ao usuário do produto, está em uma relação de *serviço* para com o usuário, servindo de mediação entre a necessidade do usuário e o uso efetivo de algo produzido. Ora, na medida em que se apresentam, portanto, como intermediários, os artesãos – escreve Vernant – “são os instrumentos pelos quais se realiza em um objeto um valor de uso” (VERNANT, 1990, p. 347). A regência do uso em relação à produção não somente estrutura o mundo humano em relações de uso, como converte seres humanos, por meio de seu domínio, em algo como “instrumentos animados” (*empsychon organon*) da produção²⁰²: no ato de produzir um objeto de uso direto – uma “obra” (*Werk*) ou um “bem” (*ktêma*) – o produtor é também um *órgana poiêtika*, um instrumento produtor entre os outros. A mesma relação não se dá com a ação, com a *práxis*, porque de certa forma o uso direto (de uma cama ou uma roupa, como lembra Aristóteles) já é uma *práxis* – não há nada que resulte do uso de uma cama que não seja a própria ação de servir-se dela. Dessa forma, o próprio predomínio do uso resulta em uma dialética que inverte os termos da correspondência *poiêsis* = mundo humano/ *práxis* = natureza. De acordo com Vernant:

Socialmente, o artesão não é um produtor. Por sua profissão, ele entra em uma relação de dependência natural, em uma relação e serviço com o usuário. Mas, nos dois termos dessa relação, para o operário e para o usuário, a palavra natureza não tem o mesmo sentido. Só a *chreia* é da categoria da *práxis*: uma atividade livre, conforme à natureza do homem como ser racional e político. A *poiêsis* situa o

²⁰¹ PLATÃO, 2016b, p. 801. Trad. de Carlos Alberto Nunes, modificada.

²⁰² Para Aristóteles, “todo subordinado (*hypêretês*) em qualquer técnica é uma espécie de instrumento (*organou eidei... estin*)” (*Política*, I, 2, 1253b 30), de modo que “para o piloto do navio, o timão é um instrumento inanimado (*apsychon*) e o marinheiro de proa é um instrumento animado (*empsychon*)”. Um escravo, no entanto, não é, para os gregos, um subordinado nas técnicas, mas diretamente na vida e no uso, de modo a ser um instrumento animado *prático*, excluído inclusive das relações de produção: “Mas a vida é ação, e não produção (*ho de bios praxis, ou poiêsis estin*), e, portanto, o escravo é um subordinado em relação à ação (*ho doulos hypêretês tôn pros tèn praxin*)”. Para uma análise mais detalhada da compreensão aristotélica da escravidão, cf.: AGAMBEN, 2017, p. 21-49.

artesão em um outro plano: o das forças físicas, dos instrumentos materiais (*Id., ibid.*, p. 348).

Essa citação demonstra como a mecânica entre *praxis* e *poiêsis* é mais complexa do que se supõe, sobretudo por se tratar de uma ruptura, a nosso ver, *instalada* em vista da humanização do animal humano e da instituição de seu mundo. E a relação de uso, que estrutura esse mesmo mundo humano, é primeiramente um modo de *uso dos outros*, isto é, ela pressupõe a distinção *real* entre usuários e produtores das obras humanas: os primeiros usam e guardam as obras, os *erga*, e mesmo sua *praxis* não está à altura da mera vida animal, mas a suplanta em virtude da guarda e do uso das obras – *de outrem*, o qual, ao servir para o uso e o usuário como meio instrumental de produção das obras, reduz sua própria *poiêsis* ao nível do processo natural, da submissão a outrem, da não-liberdade. A cesura entre *poiêsis* e *praxis* completa o processo antropogenético não apenas *suplantando o animal humano à natureza*, mas também fazendo isso *à custa da exclusão de um outro humano do mundo obrado*, ou ainda, da sua redução ao nível do instrumento. O que chamamos de demiurgia do ser não é um sistema teórico de interpretação do real, somente: é a organização do real em modelos de dominação a partir da centralidade ontológica do uso.

3.2.3 A ordem do mundo

Dissemos acima: a metafísica, enquanto demiurgia do ser – ou a compreensão segundo a qual ser, para um ente, significa ser-produzido – é um entorno interventivo que a filosofia propaga em direção ao mito cosmogônico. As relações entre filosofia e cosmogonia encontram-se, no entanto, amplamente documentadas, e é um consenso acadêmico que os primeiros pensadores da Jônia Antiga (atual costa sudoeste da Turquia) – sobretudo os milésios: Tales, Anaximandro e Anaxímenes – elaboraram suas explicações dos processos naturais e seus sistemas cosmológicos a partir do material que encontraram na cosmogonia da cultura de língua grega, e em particular, na *Teogonia* de Hesíodo. De acordo com o conhecido tratado de F. M. Conford sobre as fontes da filosofia pré-socrática²⁰³, “os Milésios partem de certos pressupostos tácitos que nem sequer lhes ocorre mencionar porque são herdados da cosmogonia poética”, entre os quais se insere a pergunta central buscam responder: “como é que **a ordem do mundo**, com a sua disposição das grandes massas elementares dos corpos celestes, veio a existir tal como vemos?” (CONFORD, 1989, p. 307, negrito nosso). Isso que os filósofos formulariam em um questionamento – de que modo este

²⁰³ Trata-se da obra *Principium Sapientiae: As origens do pensamento filosófico grego*, publicada originalmente na Inglaterra em 1952 (Cf.: Referências).

mundo enquanto uma *disposição arranjada* das coisas entre si veio a ser? – é aquilo que está manifesto no mito cosmogônico e que é vivido em seus rituais cotidianos: arar a terra, casar-se, erguer uma casa ou uma cidade são, para a vida mítica, formas de repetição, em escala menor, da *obra dos deuses* que é o *kósmos* – a *proto-obra* de todas as obras. Para Conford, quando Hesíodo retroage na sua concepção do *kósmos* não tratadando propriamente de como a realidade cotidiana se mantém como ato contínuo das obras dos deuses olímpicos, mas apresenta em seus versos como esses mesmos deuses vieram a ser, o poeta avança em direção à cosmologia e abre o espaço em que os primeiros filósofos poderão se perguntar pela origem de uma natureza comum (uma *phýsis*) na qual se geram todas as coisas: “A cosmogonia que acabamos de analisar [a saber, a *Teogonia* de Hesíodo] não é um mito, ou melhor, já não é um mito. Avançou tanto no caminho da racionalização que apenas uma divisória muito fina a separa dos primeiros sistemas iônicos” (*Id., ibid.*, p. 323-24, colchetes nossos). Não colocamos em discussão aqui as relações entre mito e filosofia segundo a perspectiva clássica que compreende haver, entre o primeiro a segunda, um processo de “racionalização” – tema ao qual já nos dedicamos acima²⁰⁴. Interessa-nos saber agora em que medida um pensamento contemporâneo, como o de Heidegger, realiza algo desse entorno interventivo em seus combates no interior da demiurgia do ser, e em que medida isso reverbera nas nuances que o termo “mundo” vai ganhando ao longo de seu caminho de pensamento.

Aludimos acima, de passagem²⁰⁵, à semelhança do procedimento de Heidegger com certas cosmogonias estudadas por Mircea Eliade, quando o pensador funda a noção de pátria (o ser-alcançado em uma língua ontologicamente reabilitada em linguagem, em correspondência com o ser histórico-destinamental) na exposição da terra ao poder fundador dos deuses. Foi na direção de aprofundar essa alusão, fundamentando-a nos desdobramentos tardios da noção de “mundo” na meditação heideggeriana, que o filósofo francês Jean-François Mattéi (1941-2014) escreveu o ensaio *A Ordem do Mundo* (1989), cujo interesse central é propriamente o de demonstrar a conexão de todo pensamento filosófico “essencial” – em que se dá uma busca e uma doação do *sentido* dada existência em geral – com uma meditação em torno da palavra “mundo”. Para a demonstração, Mattéi elege uma tríade específica de pensadores com os quais irá dialogar: Platão, Nietzsche e Heidegger, enfeixados sob uma citação da peça *Tróilo e Cressida*, de Shakespeare:

²⁰⁴ Cf.: acima, tópico 2.3.

²⁰⁵ Tópico 2.2.

Acreditei que fosse bom, no entanto, correr o risco da intempestividade e apresentar aqui uma série de ensaios sobre o mundo ordenados segundo cinco iluminações distintas, mas convergentes, seguindo o fio da palavra de Ulisses na peça de Shakespeare²⁰⁶. (...) Também irei me ater a uma linha de pensadores – Platão, Nietzsche e Heidegger, notadamente – cujos caminhos me pareceram orientar-se em torno de um foco comum: a figura simbólica do mundo. (...) Pareceu-me, antes de tudo, que era a origem mesma, o mundo em seu primeiro advento (*venue*), anteriormente a todo processo de racionalização, que orientava esses pensadores em direção a uma palavra arcaica, que não se fará calar desqualificando-a sob o nome de “mito” (MATTÉI, 1989, p. 9-10, trad. nossa).

A ressalva final, a despeito da importância explícita do mito para as obras de Platão e Nietzsche, é diretamente voltada para os críticos “racionalistas” do pensamento de Heidegger, e em defesa de um pensamento do *enraizamento* do humano em seu mundo – pressuposto que a humanidade é a condição específica dessa espécie que, transcendendo sua vida biológica, funda um mundo de obras no qual está postado o seu ser. O pensamento de Heidegger é, portanto, para Mattéi, o pensamento de um *êthos*, de uma morada tipicamente humana, que é inaugurada em *Ser e Tempo* com a noção de mundo, desdobra-se na concepção de obra (e no combate inerente a ela entre terra e mundo) em *A Origem da Obra de Arte*, e ganha acabamento, no pensamento tardio de Heidegger, em “uma figura ‘arcaica’, no sentido primeiro do termo”, que “*comanda* as coisas do mundo e salvaguarda a simplicidade de seu ser”. Essa figura da estadia (*séjour*) humana sobre a terra, “Heidegger não a constitui e nem a objetiva em uma estrutura conceitual; ele a deixa simplesmente advir segundo uma tétrade tradicional herdada, através de Hölderlin, de Pitágoras e de Platão: TERRA-CÉU/DIVINOS-MORTAIS” (*Id., ibid.*, p. 153, trad. nossa). A jornada do conceito de mundo em Heidegger – elemento crucial da antropogênese em seu pensamento – conclui-se em uma figura cosmogônica: a quadratura (*das Geviert*).

Na conferência *A Linguagem*, de 1951, quando lê os versos de “Uma Tarde de Inverno” de Georg Trakl que dizem: “Da seiva fria da terra/ Surge dourada a árvore dos dons” (*Golden blüht der Baum der Gnaden/ Aus der Erde kühlem Saft*), Heidegger acrescenta na sequência o seguinte comentário:

A árvore enraíza-se com solidez na terra. Então, ela cresce em seu florescer, abrindo-se para a bênção do céu. O elevar-se da árvore é evocado. Esse elevar-se dimensiona tanto o êxtase do surgimento quanto a sobriedade da seiva nutridora. O crescimento contido da terra e a dádiva do céu se pertencem mutuamente. O poema nomeia a árvore dos dons. Seu florescimento firme abriga o fruto que cai desavisadamente: o sagrado que salva, e é precioso para os mortais. No florescer dourado da árvore vigem (*walten*) terra e céu, os divinos e os mortais. **Sua quadratura una é o mundo** (*Ihr einiges Geviert ist die Welt*). A palavra “mundo” já não é usada mais em

²⁰⁶ “(...) os próprios céus, os astros e seu centro/ revelam propriedade, graus e postos,/ hora, estação, parada, curso e forma,/ hábito e ofício em modelar sequência”. (Shakespeare, *Tróilo e Cressida*, Ato I, cena 3, vv. 85-88. Trad. de Carlos Alberto Nunes).

seu sentido metafísico. Não denomina mais a repressetnação scularizada do universo da natureza e da história, nem a representação teológica da criação (*mundus*), nem significa a mera totalidade das coisas presentes (*kosmos*) (HEIDEGGER, 2008d, p. 18, negrito nosso²⁰⁷).

Na “árvore dos dons”, está a instituição que doa o sagrado, a abertura de um possível, o postar-se na *clareira* (*Lichtung*) que subitamente irrompe deixando penetrar a luz e traz visão. A “árvore dos dons” é, aqui, uma figura do mundo humano, o qual cresce firmemente do solo, abrindo-se para o céu, abrigando e ofertando, em sua dinâmica de crescimento, o elemento do sagrado pelo qual a vida humana também se erige diante dos deuses, no sacrifício/reclusão da terra. Diante dos deuses significa, para o humano, assumir-se como um mortal. O mundo não é somente mundo circundante das relações de uso – ou o “mundo enquanto tal” enquanto recolhimento do possível, revelado como um *nada* pela angústia. Na verdade, o mundo só possui a sua fundamental dimensão de uso e manuseio porque, na unidade tensionada dos quatro, ele (o mundo) acolhe as coisas: o “dizer-a-saga” (*Sage*), como jornada de encontro do humano com a sua correspondência a ser, “confia o mundo às coisas, abrigando ao mesmo tempo as coisas no brilho do mundo. O mundo concede às coisas a sua essência. As coisas são gesto (*gebärden*) do mundo. O mundo concede coisas” (*Id., ibid.*, p. 18-19).

Uma coisa (*Ding*) pode ser, por exemplo, uma jarra – exemplo escolhido por Heidegger na conferência *A Coisa* (1950) – “só que não no sentido da *res* dos romanos, nem no sentido do *ens* da Idade Média e nem, muito menos, no sentido do objeto na representação da Idade Moderna” (*Id.*, 2008c, p. 154). Identifica-se aqui um novo reordenamento semântico no vocabulário de Heidegger. Na conferência sobre a obra de arte, em 1935, o “caráter de coisa” (*Dinghaft*) de uma obra era um mal entendido, que tomava as categorias ontológicas do utensílio pelas da obra de arte. E quais categorias eram essas? Basicamente, a concatenação entre matéria e forma: o ser-fabricado (*Festigsein*) no sentido do emprego de um material prévio a uma forma em vista de um fim, de um uso. Em *A Origem da Obra de Arte*, a coisa é o produto, o caráter de ser-produzido do ente sob o fio condutor do primado ôntico da relação de uso. Na década de 1950, a palavra “coisa” ganha outro significado e outro patamar na constituição ontológica do mundo humano. Uma jarra, por exemplo, não é, para Heidegger, uma coisa no sentido de ser um objeto qualquer, seja da produção material ou de simples representação mental. A coisidade ou o caráter de coisa da jarra está em que, no seu *uso* mesmo como jarra – como recipiente para um líquido – ela é um índice que reúne os elementos modelares da morada humana sobre a terra, em um mundo. *Aquém* do objeto confeccionado segundo a finalidade de conter um líquido, uma jarra é, *quando usada*, certo

²⁰⁷ Trad. de Márcia Cavalcante Schuback, legeriamente modificada.

vazio que contém e acolhe a possibilidade de verter (*Guss*) para fora, ofertando, doando (*schenken*): a água para matar a sede ou lavar as mãos, ou o vinho para a celebração. Uma jarra tem em si *concentrada* a possibilidade da doação, a dádiva (*Ge-schenk*) da água ou do vinho. Ora, na água perdura (*weilt*) a fonte cravada na terra, que acolheu outrora a chuva dos céus. De igual modo, a água mata a sede e lava as mãos dos mortais, tal como o vinho é vertido em face dos imortais, quando da celebração. “Na oferta da vazante (*Im Geschenk des Gusses*)” – escreve Heidegger – “perduram *simultaneamente* terra e céu, os divinos e os mortais. Os quatro pertencem, a partir de sua união (*einig*), uns aos outros (*zusammen*). Eles são, antecipadamente a toda presença, conjugados em uma única quadratura (*in ein einziges Geviert eingefaltet*)” (*Id., ibid.*, p. 151). *Antecipadamente a toda presença*, isto é, *antes* de toda pro-dução na presença e fundamentando-a, a coisidade da jarra está em ela ser, *em meio ao uso*, uma estância mundana para a quadratura – modelo exemplar do mundo que o humano, como mortal, deve habitar. A coisidade não é mais um efeito tardio da obra (de arte) que estrutura o modo de ser do utensílio, mas a essência concedida de todo obrar: o estanciar do arquivar que dá a medida de todo fazer e agir humanos. Na medida em que pensa a palavra alemã *Ding* pelo étimo *thing*, que no alto-alemão antigo significava “reunião, assembleia”, Heidegger compreende que coisas são tudo aquilo que, em meio ao seu uso, instala um perdurar da quadratura, isto é, uma morada do humano como habitante do Cosmo que se oferece como espaço aberto entre terra e céu, assumindo a sua finitude perante os deuses que assomam à sua terra pátria: “Nossa língua nomeia o que é essa reunião (*Versammlung*) em uma palavra antiga: *thing*. A essência da jarra é uma pura reunião doadora (*eine reine schenkende Versammlung*) da quadratura simples (*einfältigen*) na permanência (*Weile*). A jarra vigora enquanto coisa (*Das Krug west als Ding*). A jarra é jarra enquanto é uma coisa” (*Id., ibid.*). Ser uma coisa é ser, fundamentalmente, um índice da figura cosmogônica fundamental: propiciar estância a uma quadratura que a leve a perdurar: “A coisa leva a quadratura a perdurar (*Das Ding verweilt das Geviert*). A coisa coisifica mundo (*Das Ding dingt Welt*)” (*Id., ibid.*, p. 158) – isto é, a coisa instala os arredores em torno dos quais o humano é humilde finitude diante de seus deuses, sobre a terra em que se constrói o seu mundo e sob o céu das intempéries. Coisas, nesse sentido, são “a jarra e o banco, a prancha e o arado”, mas nesse sentido também “a árvore e o tanque, o riacho e o monte”, e até mesmo os animais como “a garça e a corsa, o cavalo e o touro” acontecem como coisa – não porque sejam *algo que subsiste* dado de antemão, mas porque são coordenadas em torno das quais o humano recebe a diretriz de seu habitar: guardar a clareira em que se posta o presenciar de todo e cada ente, a qual vige como quadratura de deuses e mortais, terra e céu. E é somente porque habita *dessa*

forma – acolhendo a quadratura – que o humano pode construir, edificar lugares e produzir suas coisas. Agora Heidegger nem mesmo procura deslocar a relação de uso de sua centralidade ontológica, mesmo tratando de operar (uma vez mais) uma inflexão na demiurgia do ser, do fazer e produzir humanos para o arquifazer que doa o modelo²⁰⁸. O humano ainda é aqui um pro-dutor, que traz para o aberto do mundo a presença de suas coisas e lugares – mas o é *em virtude* de uma condição ontológica, estruturante: o humano funda seu *homo faber*, como partícipe da quadratura, em uma forma prototípica, modelar – ainda que propriamente *sem obra*. Porque os deuses da quadratura não obram mais, como obravam os deuses antigos que forneciam a figura do arquifazer. Na quadratura – como de resto é a recorrente tentativa de Heidegger – a essência do fazer não é nunca uma atividade, mas um modo de acolher e dar abrigo. Agora, o mundo acolhe e dá abrigo às coisas, às instâncias em torno das quais o humano habita e, com isso, vige a sua tensão recíproca com os deuses, o recolhimento da terra e a abertura do céu. O mundo enquanto quadratura é uma forma de *kosmos*.

Que Heidegger entendesse pela palavra grega *kosmos*, no trecho citado mais acima da conferência sobre a linguagem, tão somente a “totalidade das coisas presentes” (*Ganze des Anwesenden*) não invalida essa compreensão, uma vez que o próprio filósofo sinalizava, em ocasião diferente, que o termo grego poderia significar mais do que uma justaposição ou agregado de entes. Na preleção sobre Schelling, de 1936, ao estudar a etimologia grega da palavra “sistema” (*systema*), Heidegger observa, de passagem, que o termo se aplicava a uma definição de *kosmos* para os gregos antigos: “Assim é chamado o *kosmos*: *systema ex ouranou kai gês*, uma concatenação (*Gefüge*) entre o céu e a terra, certamente não um agregado externo (*äussere Zusammenstellung*) de um com o outro” (*Id.*, 1988, p. 46, trad. nossa). Aqui, *kosmos* não é nem a totalidade das coisas existentes, nem uma simples justaposição entre o céu e a terra como elementos isolados, mas a concatenação que articula e põe reunidos o céu e a terra, abrindo um espaço entre ambos no qual cada coisa tem o seu lugar, e o humano tem a

²⁰⁸ É digno de nota que, nesse sentido, o uso recupere a centralidade ontológica no pensamento tardio de Heidegger, como uma desistência dos projetos anteriores de deslocar a relação de uso do centro da ontologia. Veja-se, no ensaio de 1946 sobre Anaximandro, a importância estrutural que a noção de uso tem, enquanto tradução do termo grego *chreôn*, como a “palavra inicial do ser” (*frühe Wort des Seins*): “O uso entrega à mão (*händig*) o que está presente em seu presenciar (*das Anwesende in sein Anwesen*), isto é, em seu demorar-se. O uso dá o ao que está presente a sua parte na demora” (HEIDEGGER, 2012b, p. 434). Aqui, no entanto, o uso (*Brauch*) está atrelado, por intermédio da forma arcaica *bruchen*, ao termo latino *frui* – do qual provém a família de termos ligados ao *fruir* e a *frutificar*, dar fruto (tanto em português como no alemão *fruchten*). Heidegger interpreta o *frui* latino na direção de um entregar algo ao seu próprio ser, deixando vigorar na sua essência (*Wesen*). O uso converte-se, dessa forma, em um modo essencial de deixar-ser: na base ontológica da relação de uso, da concatenação entre meios e fins, não está nenhuma vontade ou necessidade humana, mas apenas *o uso que o próprio ser faz do humano* para que cada coisa chegue à sua essência. Retomaremos em detalhe a discussão em torno dessa noção de uso mais adiante (Cf.: tópico 3.2.4).

sua habitação. O entendimento dessa concatenação que se abre reunindo o céu e a terra é próximo ao significado que Conford sugere para o termo *chaos* – divindade primordial pela qual se inicia o mito cosmogônico da *Teogonia* de Hesíodo²⁰⁹. Recordando a ligação etimológica da palavra *chaos* com *chasma* (“bocejo”), *chaskein* (“escancarar”) e *chasmasthai* (“bocejar”), Conford conclui que Caos não é uma divindade que represente um estado primordial amorfo, confuso, no qual todas as coisas estivessem antes de serem de lá sacadas e enformadas – nem tampouco o sentido moderno de “desordem” que é adicionado ao termo – mas significa justamente que, para que se ordene um Cosmo, o primeiro acontecimento ou a primeira força a ser gerada é a abertura de um hiato, de um espaço entre os céus e a terra, em que cada coisa que se gere posteriormente (dos deuses aos humanos e a tudo que co-habita em seu mundo) possa ter lugar:

Ora – escreve Conford –, se a cosmogonia principia pelo aparecimento de um abismo hiante entre o Céu e a Terra, certamente que isto implica que anteriormente, de acordo com a fórmula de Melanipo, ‘O Céu ea Terra constituíssem em tempos uma só forma’, e que a primeira coisa que se deu foi que ‘se separaram um do outro’. Hesíodo não pode ter querido significar outra coisa (CONFORD, 1989, p. 318).

A abertura de uma concatenação entre o céu e a terra é, para Hesíodo, portanto, o acontecimento cosmogônico primordial, pelo qual tudo o que passará a existir tomará o seu lugar. Esse é o ponto em que Mattéi observa a convergência entre o modelo cosmogônico de Hesíodo e o pensamento da quadratura em Heidegger: se o filósofo nomeia o *kosmos* de *systema ex ouranou kai gês* no curso sobre Schelling em 1936, “ele [o *kosmos*] se tornará o *Geviert* nas conferências de 1949, que nós chamaremos, do mesmo modo, *systema ex gês kai ouranou te kai theôn kai anthôpôn*, ‘comunidade de Terra e Céu, dos Divinos e dos Mortais’” (MATTÉI, 1989, p. 188, colchetes e trad. nossos). Humanos e deuses, em mútua reciprocidade e determinação (humanos são como tais, e erigem-se em povo, em virtude dos seus deuses; os deuses vivem na requisição que lhes fazem os seres humanos), têm lugar e morada na abertura especular entre céu e terra. Certamente, a quadratura não é, para Heidegger, uma reunião de quatro entidades estáveis, subsistentes e dadas de antemão (fossem elas “materiais” ou “espirituais”), mas *um acontecimento* tetrafacetado de instauração do mundo e da humanidade do animal humano – o qual efetivamente só tem mundo, isto é, recebe os lugares e acolhe as coisas que orientação seu agir e fazer, quando está abrigado

²⁰⁹ *Teogonia*, vv. 116-122: “Sim bem primeiro gerou-se Caos (*Chaos genet*’), depois também/ Terra de amplo seio, de todos sede irresvalável sempre, dos imortais que têm a cabeça no Olimpo nevado,/ e Tártaro nevoento no fundo do chão de amplas vias,/ e Eros: o mais belo entre os Deuses imortais,/ solta-membros, dos Deuses e dos homens todos/ ele doma no peito o espírito e a prudente vontade”. Trad. de Jaa Torrano, ligeiramente modificada. (Cf.: HESÍODO; TORRANO, 2007, p. 109).

nessa tétrade cosmogônica. Para Mattéi, a simetria desse acontecimento com a cosmogonia hesiódica resulta evidente:

Fiel ao mito de Hesíodo, Heidegger menciona de início a “Terra” (*Gaia*), que é a primeira a aparecer fora da abertura escancarada (*Chaos*) antes de se encontrar coberta pelo “Céu” (*Ouranos*) (*Teogonia*, 116-127). Permutando os “Mortais” e os “Divinos”, e colocando esses últimos à frente, Heidegger une o Céu e os Divinos, ao centro dos quatro, e reconstitui a aliança elementar da Terra e dos Mortais, saída das mais antigas crenças (*Id., ibid.*, p. 189, trad. nossa).

E da mesma forma que a cosmogonia, a filosofia (como demiurgia do ser) funda a morada específica do humano fora dele – e mesmo fora de toda terra que seja apenas a sempre repelida “natureza” – com vistas a determinar sua *sociabilidade real* no espaço real que ele constrói para si: a cidade, microcosmo, cujas relações concretas *justificam-se* por serem o espelho formado daquela ordem superior, fundante, cosmogônica. Se a quadratura oferece o modelo da “habitação à medida do mundo”:

Tal é a “pátria” em seu sentido essencial que, sem se reduzir ao patriotismo e ao nacionalismo, revela, contudo, uma verdadeira política, porque ela permite aos mortais viver e agir em conjunto no mundo. Como supor que o gesto fundador da cidade, que desenvolve a verdade do ser, não esteja à imagem do mundo, em outros termos, que a articulação das esferas ôntica e ontológica não seja “acrescida” na vida em comum dos homens? (*Id., ibid.*, p. 156, trad. nossa)

Com efeito, a articulação das esferas ôntica e ontológica – pela qual a filosofia, enquanto ontologia, procede a sua reivindicação de fundamentalidade – é o escape pelo qual Heidegger persistentemente articula o arquivar como fundação superior (cosmogônica) dos modos do fazer e produzir humanos, os quais também regulam, a princípio, um modo de convivência dos “mortais”, dos humanos que, alojados em seu Cosmo entre o céu e a terra, postam-se diante de seus deuses imortais. O *conteúdo real* dessa convivência que funda a cidade, no entanto, permanece incerto e é mesmo conscientemente esvaziado, uma vez que as concreções ônticas escapam (ou simplesmente não interessam) à meditação que sonda o fundamento da morada humana sobre a terra. É o que se pode concluir, por exemplo, das investidas de Heidegger sobre o termo *polis*, o qual também é ontologizado: a essência da cidade não é nada de cidadão – nada de “político”, portanto: “A polis” – escreve Heidegger em uma preleção sobre Hölderlin do semestre de verão de 1942 – “*não se deixa determinar ‘politicamente’*. A *polis*, e precisamente ela, portanto, não é nenhum conceito ‘político’” (HEIDEGGER, 1993, p. 99, trad. nossa). A essência da *polis*, enquanto algo “pré-político” (*Vor-politische*) e que “torna possível, primeiramente, todo político em sentido originário e derivado” reside em ela “ser o lugar aberto à destinação (*Schickung*), a partir da qual todas as relações (*Bezüge*) do humano aos entes – e isto é, sempre primeiramente, as relações dos entes

enquanto tais ao humano – determinam-se” (*Id, ibid.*, p. 102, trad. nossa). A inflação do domínio ontológico-fundante recobre a cidade, espelho da quadratura, convertendo-a no lugar, no sítio (*Stätte*) próprio ao aí do ser-aí, da sua destinação em um horizonte histórico (ocidental) de sentido. *A filosofia toma da cosmogonia o gesto fundador da cidade*, a ponto de não haver propriamente cidade fora do gesto filosófico fundante, fora da tradição que transfere e envia historicamente o modo de ser ocidental: o mundo fundado na correspondência a ser, centrado na relação de uso doada por um arquivar. Como lembra Philippe Lacoue-Labarthe (2007, p. 186-87) pode-se dizer que, para Heidegger, “(...) a *polis*, a partir do momento em que advém algo semelhante, a partir do momento em que ela se põe e se institui, é um espaço ou lugar completamente filosófico. Não há fundação política que não seja filosófica, pois o filosófico é a própria fundação”. Ao arquivar corresponde uma *arquipolítica* (termo de Lacoue-Labarthe), o que significa: todas as implicações políticas e biopolíticas da suplantação do humano à natureza, e da subtração do trabalho produtor pelo predomínio do usufruto, são dirimidas no condão do espelhamento fundante da vida comum em uma *imago mundi*, em uma ordem do mundo. A arquipolítica é a fundação ontológica da vida comum em uma humanização marcadamente ocidental, europeia – a única que se humanizou pelo dispositivo da própria ontologia, da filosofia primeira como operadora da antropogênese. Se o pensamento de Heidegger parecia caminhar em direção a uma destruição do conceito antropológico de mundo em *Ser e Tempo*, acabou posteriormente derivando em um conceito *etnocêntrico* de mundo: em todos os seus desdobramentos posteriores, o mundo marca, para Heidegger, o acontecimento que deu o caráter de “humanidade” aos povos europeus. Se, por um lado, o mundo não pode ser entendido “antropologicamente” como sendo apenas “um mero título para uma região (ontológica) que designa a comunidade dos seres humanos (*die Gemeinschaft des Menschen*) à diferença da totalidade das coisas da natureza” – como escreve Heidegger em *Sobre a Essência do Fundamento*, texto escrito entre *Ser e Tempo* e a conferência sobre a obra de arte – nem por isso o mundo deixa de designar “justamente os seres humanos [ocidentais] em suas relações (Bezüge) com o ente na totalidade” (HEIDEGGER, 2008a, p. 167-68, colchetes nossos). Sendo o âmbito de uma transcendência do ser-aí, em que este ultrapassa a presença do ente para a articulação temporal de seu horizonte de possibilidades, o mundo não é a região “humana” do ente em geral, mas antes *o modo pelo qual a humanidade ocidental entra em relação com o ente na totalidade*.

3.2.4 O que a musa ensina? – o mais belo mundo é a dispersão

Na medida em que é propriamente uma *forma social* vivenciada, por exemplo, no ritual – mas também na vida cotidiana, que de certa forma prolonga, no espaço profano, os efeitos do rito religioso – um mito não pode ser simplesmente reduzido a uma narrativa, como se se tratasse de uma forma literária. A respeito, em particular, de Homero e Hesíodo, Schelling já observava, no início das suas lições de *Introdução à Filosofia da Mitologia*, que as histórias dos deuses que eles formularam em versos “não foram imediatamente dadas na forma sob a qual nós a[s] encontramos poeticamente”. Ainda que pudessem ser *virtualmente* material poético a ser elaborado e cantado pelos poetas, os mitos de origem não o eram *de fato*: o poema é o *resíduo histórico* de uma forma social abandonada, como também o é o templo em ruínas, e o lugar de origem, a cunhagem histórica dessa forma de vida nos escapa: “A forja obscura, o primeiro lugar de produção da mitologia, encontra-se além de toda poesia e o *fundamento* da história dos deuses não é posto pela poesia” (SCHELLING, 1998, p. 38, trad. nossa²¹⁰).

No entanto, é justamente na qualidade de *documento residual* dessa forma social desaparecida que a filosofia – e aqui, em particular, a filosofia em Heidegger – irá colher a forma arquetípica da quádrupla raiz do mundo humano, de certa forma realojando elementos de um material histórico (figuras fundadoras da cosmogonia dos povos de língua grega da Antiguidade Clássica europeia) em uma instância meta-histórica, responsável por lançar, destinar historicamente a única história propriamente dita: aquelas dos animais humanos que, ao ingressarem no ser-aí, na correspondência a ser, alojam-se no aberto, desobstruem o virtual (ou o possível) no real e o habitam, permanentemente retomando e reapropriando um horizonte de possibilidades que se oferece no rastro dos seus deuses fugidios. A razão para isso está bem fundamentada no trato da filosofia com a poesia: o poema é indício da meta-história porque é, em um sentido específico, *metalíngua*, a língua das línguas, ou simplesmente a qualificação ou reabilitação ontológica da língua, em que as quebras sintáticas e pragmáticas do enunciado poético são tomadas como índice de *uma língua puramente semântica*, cuja significação inflacionou-se ao ponto de não mais significar, não mais “fazer sinal para...”, mas antes *abrir e coexistir* com aquilo que diz – em outros termos: *nomear* aquilo que diz poeticamente. Somente por isso o poema está também qualificado a ser aquilo que chamamos acima de *mise-en-abyme* da *poiêsis*: lugar de coincidência estrutural (“originária”, no vocabulário de Heidegger) entre os dois sentidos do termo grego: o fazer do

²¹⁰ A partir da versão francesa de Jean-François Courtine, Jean-François Marquet *et alli* (Paris: Gallimard, 1998).

poema acolhe e propicia todos os fazeres, reflete em abismo cada fazer e agir humano, dá lugar ao arquifazer.

Esse uso meta-histórico da poesia não é, no entanto, exclusivo de Heidegger, mas está presente em teóricos e intérpretes da poesia que tenham sido direta ou indiretamente influenciados por seu pensamento. É o caso de Octávio Paz, em especial quando pensa a relação entre poesia e história em *A consagração do instante*²¹¹. As palavras do poeta e ensaísta mexicano parecem ecoar as de Heidegger: há um pendular entre a história e a ante-história (ou o acontecimento fundador da história) na palavra do poeta que, ao mesmo tempo e por isso mesmo, é e já não é propriamente uma palavra, uma língua falada, portanto: “As palavras do poeta, justamente por serem palavras, são suas e são de outros. Por um lado, são históricas: pertencem a um povo e a um momento da fala desse povo: são datadas. Por outro, são anteriores a qualquer data: **são um começo absoluto**” (PAZ, 2012, p. 191, negrito nosso). Note-se: não se está apenas afirmando que todo poema, como documento da cultura (e como toda forma de registro escrito), é algo capaz de sobreviver ao próprio tempo, e legar algo a uma posteridade indeterminada, no tempo e no espaço. Além disso, o poema é *começo absoluto*: um acontecimento histórico que é capaz de abrigar a instância meta-histórica, a figura de origem de toda história, o *princípio*:

Esse princípio – prossegue Octávio Paz – não é histórico nem é algo que pertença ao passado, mas está sempre presente e disposto a encarnar-se. O que Homero nos conta não é um passado datado e, a rigor, nem sequer é passado: é uma categoria temporal que flutua, por assim dizer, sobre o tempo, sempre com avidez de presente. **É algo que volta a acontecer** no momento em que uns lábios pronunciam os velhos hexâmetros, algo que estpa sempre começando e que não cessa de manifestar-se (*Id.*, *ibid.*, p. 192, negrito nosso).

A poesia é um modelo de discurso que, capturado no entorno interventivo da demiurgia do ser, dá *prosseguimento ao começo mítico permanente para a filosofia*, ou melhor: permite que a filosofia dê fundamento meta-histórico a um modelo do mundo histórico. Essa estratégia é fundamental para que a filosofia dê conta do conceito de mundo, visto desde a antropogênese como acontecimento que destaca o vivente humano dentre os outros viventes, sem precisar recorrer ao mito como forma social abandonada. Com a permanente presença do efeito mítico no poema, pelo qual ele é “começo absoluto”, lugar de exposição privilegiado do arquifazer que doa o fazer e o agir humanos em um mundo, a filosofia toma as armas da cosmogonia no combate pela antropogênese, pela afirmação da “dignidade exclusiva”, do privilégio ôntico-

²¹¹ Ensaio que integra a coletânea *O Arco e a Lira*, de 1956 (Cf.: Referências).

ontológico do vivente humano. Essa instância meta-histórica do poema é mesmo para Octávio Paz aquilo que ao humano a sua dignidade de “indivíduo”, pela qual ele tem história:

Se a essência da história consistisse apenas na sucessão de um instante por outro, de um homem por outro, de uma civilização por outra, a mudança se converteria em uniformidade, **e a história seria natureza**. De fato, sejam quais forem suas diferenças específicas, um pinheiro é sempre igual a outro pinheiro, um cachorro é sempre igual a outro cachorro; com a história se dá o contrário: sejam quais forem as suas características comuns, um homem é irredutível a outro homem, um instante histórico a outro instante. E o que faz do instante um instante, do tempo o tempo, é o homem que se funde com eles para torná-los únicos e absolutos (*Id., ibid.*, p. 196, negrito nosso).

Jacyntho Lins Brandão observou certa vez, também a propósito de Homero e Hesíodo, que a Musa – como entidade que preside o canto poético – “poderia ser entendida como aquilo que intervém entre o aedo e seu público, como a mediação necessária para que o canto seja regulado pelo *kósmos*, e não por qualquer espécie de licença ou violência (...)” (BRANDÃO, 2015, p. 68). O que a Musa propriamente ensina ao poeta – isto é, o que há no poema de divino, de inspirado, de não meramente técnico e produzido pelas mãos humanas – é a criação de entrecos (*oimai*) narrativos cujo poder de vinculação da verdade mítica (o acolhimento/repetição do acontecimento fundador) está em serem fundamentalmente *kata kosmon*: segundo o arranjo ou disposição – o que equivale a dizer: segundo as partes (*kata moiran*). Para além do ponto de vista formal, e pensando sempre em como o pensamento filosófico cuja tradição culmina em Heidegger intervém no circuito da palavra poética, também é possível dizer que a Musa ensina em um outro sentido de *kata kosmon*: segundo a ordem *do mundo*, isto é, de acordo com a necessidade de fundação do espaço próprio à humanização do humano. Nesse pensamento, a Musa é uma função de memória de um acontecimento *primordial*, excluído do tempo histórico porque seu fundador: a separação do mundo humano de qualquer “natureza” antagônica, ctônica, primitiva, por meio de uma obra dos deuses.

Assim canta a musa no mito cosmogônico – assim também uma tradição importante da metafísica europeia desenvolve o conceito de mundo humano realocando a voz dessa musa como começo absoluto, origem meta-histórica de toda história que é sempre a história desta humanidade, tocada pela voz desta musa. Quando narra a Sócrates a sua concepção da origem do mundo como obra fabricada (*dedêmiourgêtai*), Timeu acrescenta a observação que, “em relação a esses assuntos” – a saber, a respeito da gênese e do conceito de mundo – “é apropriado aceitarmos uma narrativa verossímil (*eikota mython*) e não procurar nada além disso” (29c-d)²¹². Esse mito semelhante, como fosse o verdadeiro, emula os efeitos do mito

²¹² PLATÃO, 2012, p. 97.

cosmogônico: o mundo – em que tem lugar o humano, enquanto o animal que obra, que produz – é ele mesmo a obra maior, a obra que *dá todas as obras*, de um fabricante que fabrica segundo o mesmo modelo apresentado no Livro X da *República*: a produção obedece a um arquétipo, a um paradigma dado previamente, estabilizado na presença. Sabemos que é o usuário e a relação de uso que, como uso dos outros, instala essa condução da produção pelo paradigma. *E é precisamente isso que o mito escamoteia*, dissimulando o predomínio social do usuário sobre o artesão na obediência a um modelo transcendente, que está fixado nas categorias do ser: o mundo, à medida que é matéria, veio a ser (*gignomai*) e está indissolúvelmente atado à lei da geração e da corrupção de tudo que é material; mas, “se o mundo é belo e o demiurgo é bom, é evidente que pôs os olhos [em um modelo] que é eterno (*aidion*)”, de sorte que “o mundo é a mais bela das coisas devenientes (*tôn gegonotôn*) e o demiurgo é a mais perfeita das causas. Deste modo, o que deveio foi fabricado pelo demiurgo (*dê gegenêmenos... échon dedêmiourgêtai*), que pôs os olhos no que é imutável e apreensível pela razão e pelo pensamento” (29a-b)²¹³. A demiurgia do ser suprime a origem imanente, *real*, da fixação do paradigma de produção (o fundamento da relação de uso como uso dos outros) em meio à constituição do modelo transcendente, que capturou a produção da presença em uma figura doadora, em um arquifazer.

Mas essa não é a única compreensão de mundo da filosofia – nem há somente uma musa, aquela que canta *kata kosmon*. Nas margens do cânone ocidental há ao menos uma outra musa que não canta segundo as partes, mas segundo *o sem partes* (*kata atomon*); que canta não segundo a disposição e o arranjo, mas segundo a dispersão (*peripalaxis*) e a colisão (*symplokê*). Tal é a musa que rege o canto do poema *De Rerum Natura* (*Da Natureza das Coisas*), de Tito Lucrecio Caro (c. 99 – 55 a.C.) – autor romano visto, no cânone do pensamento ocidental, como um epígono menor do atomismo antigo, surgido muito tempo após o florescimento de Demócrito (c. 460 – 370 a.C.) e Epicuro (341 – 270 a.C.). E, no entanto, é justamente o seu poema, como exercício hermenêutico de reavaliação e ensino do pensamento atomista – dirigido em termos pedagógicos e exortativos a uma personagem, o jovem Mêmio – que nos aparece como *poema contra-cosmogônico* ou, simplesmente, *acósmico*, no sentido estrito de implodir a unicidade e o caráter de obra do mundo humano, à medida que expõe “a essência do céu e dos deuses”, revelando “os princípios das coisas (*rerum primordia*), donde as cria a natureza e as faz crescer e as alimenta, e para donde de

²¹³ PLATÃO, 2012, p. 95-6.

novo as leva a mesma natureza, já exaustas” (I, 53-55)²¹⁴. Lucrécio admite um ponto de partida comum aos seus predecessores e à mentalidade manifesta nos mitos cosmogônicos: não há, para a matéria, nenhuma espécie de criação *ex nihilo*, tendo a matéria de que se formam todos os corpos existido desde sempre: “não há coisa alguma que tenha jamais surgido do nada (*nihilo gigni*) por qualquer ação divina” (I, 150)²¹⁵. Com efeito, o que está em jogo no mito cosmogônico não é a coexistência de uma outra realidade eterna (a matéria) com a divindade, mas sim o fato de que, no tempo primordial, *a divindade trabalhou a matéria* e fez dela a sua obra, o mundo, habitação e modelo da atividade humana. Esse é precisamente o ponto que Lucrécio, retomando e aguçando a crítica da tradição atomista à metafísica, irá atacar – pois uma vez assentado que “nada se pode criar do nada, veremos mais claramente o nosso objetivo, e donde podem nascer todas as coisas e de que modo **fazem-se as obras sem os deuses** (*fiant opera sine divom*)” (I, 155)²¹⁶.

Para tanto, Lucrécio assume os pressupostos da teoria atomista: a realidade é o movimento eterno dos átomos (corpúsculos elementares, índices da composição plural e transitória do que é) no vazio infinito. Os átomos são infinitos em quantidade, mas limitados quanto ao número de suas figuras (“os elementos dos corpos variam de forma segundo um modo finito” – II, 480)²¹⁷, cujos contornos produzem os entrechoques e enganches – que Demócrito chamava de *symplokê* – que formam os corpos. Os átomos são corpos e, ao mesmo tempo, são movimento (o estado de repouso no interior de um corpo é absolutamente transitório e finito): movimento perpendicular, em linha reta descendente segundo o seu peso; movimento dispersivo, segundo os choques mútuos entre átomos de formas divergentes e repulsivas entre si; e também um terceiro tipo de movimento, adicionado por Epicuro à teoria democritiana, no qual os átomos declinam, em curva, de seu movimento retilíneo descendente, propiciando os choques entre si – e pelo qual Epicuro insinuou a possibilidade da liberdade, como movimento desviante, no interior do mecanicismo atomista²¹⁸: “Ora, é necessário

²¹⁴ LUCRÉCIO, 1973, p. 39-40.

²¹⁵ LUCRÉCIO, 1973, p. 41.

²¹⁶ LUCRÉCIO, 1973, p. 41, negrito nosso (Trad. de Agostinho da Silva, ligeiramente modificada).

²¹⁷ LUCRÉCIO, 1973, p. 61.

²¹⁸ Essa observação foi feita de maneira mais aprofundada por Karl Marx em sua tese de doutorado sobre a *Diferença entre a Filosofia da Natureza de Demócrito e a de Epicuro* (1841), cujo principal interesse girava em torno da demonstração da compatibilidade (ou pelo da não exclusão mútua) entre o atomismo e a ideia de autonomia como liberdade. Comentando o poema de Lucrécio, como a melhor interpretação do pensamento de Epicuro no mundo antigo, Marx escreve: “Por conseguinte, *Lucrécio* afirma, com razão, que a declinação rompe com os *fati foedera* [laços do destino]; e, por aplicar isso de imediato ao consciente, pode-se dizer do átomo que

aceitar que haja mesmo no germe das coisas, que haja para os movimentos uma causa distinta do choque e do peso: dela nos viria inato poder, visto que, já o sabemos, nada vem do nada. De fato, o peso impede que tudo se faça por meio de choques, como por uma força externa” (II, 285-290)²¹⁹. Retomando a tese da declinação dos átomos de Epicuro, Lucrécio acentua que a matéria não é o fundo inerte da modelagem – dos deuses, do demiurgo, do ser... – mas é o próprio acontecimento livre da forma, da formação sem figura modelar. Os céus e a terra formam-se por livre associação natural:

Aqueles [átomos] que, por mais densa composição, pouco se afastam depois do choque, ligados como estão pelo entrelaçado de suas próprias figuras (*perplexis ipsa figuris*), formam os rijos fundamentos das rochas e os feros corpos de ferro e as restantes coisas deste gênero. Outros, que são poucos, vagueiam pelo vazio imenso e ressaltam longe e de longe voltam, com grandes intervalos: estes nos dão o leve ar e o esplêndido luminar do Sol (II, 100-110)²²⁰.

Ora, se a matéria é ela mesma fonte de sua própria modelagem, forjando os corpos, o céu e a terra, dispensa-se com isso a necessidade de intervenção de um artífice superior; a figura do mundo, *deste* mundo, não é modelar nem foi oferecida como modelo transcendente da produção humana. O mundo resulta dos choques infinitos dos átomos entre si – é literalmente, em uma expressão impossível para Aristóteles, uma *obra do acaso*:

Não é por certo em virtude de algum plano determinado nem por um espírito sagaz (*sagaci mente*) que os átomos se juntaram por uma certa ordem; também não combinaram entre si com exatidão os movimentos que teriam; mas, depois de terem sido mudados de mil modos diferentes através de toda a imensidade, depois de terem sofrido pelos tempos eternos toda espécie de choques, depois de terem experimentado todos os movimentos e combinações possíveis, chegaram finalmente a disposições tais que foi possível o constituir-se tudo o que existe (I, 1021-29)²²¹.

Para Aristóteles, o acaso não obra, não produz, não é causa de algo – senão por acidente. A causa eficiente de uma casa, por exemplo, é o arquiteto, ao qual pode acontecer de, por acidente (vale dizer: ao acaso) ser tocador de flauta. O acaso (ou o espontâneo – *automaton*) e a sorte (*tyche*) são coisas que aderem ao processo de produção de algo em vista de um fim (*hou heneka*): “quando essa característica acidental se apresenta naquilo que é gerado em vista de um fim (*en tois heneka tou gignomenois*), dizemos que são efeitos do

a declinação seria aquele algo em seu âmago que é capaz de contra-atacar e resistir” (MARX, 2018, p. 76); e mais adiante: “Lucrécio diz com toda razão que, se os átomos não costumassem declinar, não teria havido contragolpe nem entrechoque deles, e o mundo jamais teria sido criado” (*Id., ibid.*, p. 81).

²¹⁹ LUCRÉCIO, 1973, p. 58.

²²⁰ LUCRÉCIO, 1973, p. 56, colchetes nossos.

²²¹ LUCRÉCIO, 1973, p. 51-52.

acaso e da sorte” (*Física* II, 5, 196b 29-31)²²². O acaso jamais toca a causa final (*télos*), sempre já pressuposta. A ontologia de Aristóteles, como a de Platão, é a angústia diante do movimento infinito, e a sua tentativa de submissão a um momento de estabilidade na presença – foi a clareza quanto a isso, inclusive, que lançou Heidegger em seu enveredamento pela metafísica. Mas a ontologia que neutraliza o movimento infinito, combinatório, o acaso e a transitoriedade, não é mero capricho teórico – torna-se ordem do mundo, regência do espaço habitado que destaca o humano como vivente que tem seu mundo na centralidade da relação de uso, essa que usa e abusa dos outros, que propriamente realiza o rapto da obra alheia – *trabalho alienado*. “O problema da filosofia grega” – escreveu outro poeta, brasileiro, quando se voltou para o mundo dos mitos gregos – “será, sobretudo em Aristóteles, *como é que o Ser muda*. Como é que se passa de um estado estável do Existir para um novo estado, um estado *outro*”. E na medida em que Paulo Leminski não possui as credenciais filosóficas que lhe impõem a via de um pensamento “mais essencial” para a explicação da primazia da presença na ontologia de Platão e Aristóteles, ele deriva para a imanência, para o plano social, como fizemos na análise do uso dos outros:

Uma leitura social e política do pensamento grego não terá o menor problema em ver nessa dificuldade a presença de uma visão conservadora de senhores (o Ser, a estabilidade das instituições) diante dos perigos da Mudança (a Revolução, a Metamorfose social).

O escravagismo e o aristocratismo da sociedade grega, em geral, autorizam esa leitura.

(...) O Ser é a máscara metafísica da estabilidade de uma ordem sócio-política-econômica, o sonho nostálgico de uma classe dominante sufocada de angústia pela velocidade das transformações históricas (LEMINSKI, 1998, p. 68).

O ponto nodal da ontologia aristotélica, que amarra em analogia os modos pelos quais se diz o ser, e que entrelaça as quatro causas do real, é *literalmente* a propriedade fundiária, a *estância* – que é o significado primeiro da palavra *ousia*. É Jean-Pierre Vernant, uma vez mais, quem recorda que “o termo *ousia*, que, no vocabulário filosófico, designa o Ser, a Substância, significa igualmente o patrimônio, a riqueza”, e “em primeiro lugar e antes de tudo, o *klêros*, a terra, o patrimônio por muito tempo inalienável, que constitui como que a substância visível de uma família” (VERNANT, 1990, p. 168-69) – leia-se, de uma família de *proprietários*. Por essa razão, o prevaecimento da causa final como causa essencial para Aristóteles – que sempre suplanta o acaso como um acidente – tem origem no lugar social do teórico e da teoria: a centralidade ontológica da relação de uso, como regência social do uso dos outros, está justificada na regência da finalidade à produção; ou, nas palavras de Vernant: “O que, para

²²²ARISTÓTELES, 1983, p. 70, trad. nossa.

Aristóteles, define a essência de uma coisa natural ou artificial é o seu valor de uso, o fim para que ela foi produzida. O seu valor mercantil não depende da realidade, da *ousia* [que é valor de uso], mas de uma simples ilusão social” (*Id., ibid.*, p. 468, colchetes nossos). Para a sociedade arcaica, pré-capitalista, é a relação e o valor de uso (mais que o valor de troca) o acontecimento que agencia a presença das coisas no mundo e dá o seu caráter firme, estável, seguro – porque a presença levada a termo em vista de um fim é o índice da supremacia do usuário, da relação de uso, e da subalternidade do produtor e da produção. É essa estrutura que a admissão do acaso implode, junto com as fronteiras da presença estável. Voltemos, então, a Lucrécio.

No poema de Lucrécio não há, propriamente, uma cosmogonia, posto que falta o artífice que modele o mundo como figura exemplar da habitação e do fazer e agir humanos. Isso não significa para o poeta romano, no entanto, uma confissão de ateísmo. Os deuses existem, mas vivem em sobranceira indiferença para conosco: “Efetivamente, é fora de dúvida que os deuses, por sua própria natureza, gozam da eternidade com paz suprema, e estão afastados e remotos de tudo o que se passa conosco” (II, 645-48)²²³. Os deuses não são mais, para Lucrécio, as figuras arquetípicas da presença, a doação modelar do mundo: não há nada, no céu ou na terra, que tenha vindo à luz por um ato seu, de modo que o mundo perde seu caráter de obra exemplar: “Mas parece, quando pensam que tudo fizeram os deuses por causa dos mortais, que andam muito longe da verdade. Efetivamente, embora eu ignorasse quais são os princípios das coisas, ousaria afirmar, pelas próprias leis do céu e por outros fatos numerosos, que de modo algum o mundo foi criado para nós por um ato divino: tanto é o mal que o macula” (II, 175-181)²²⁴. Não tendo sido moldado pelos deuses como obra exemplar, e vindo à sua figura pela pura mobilidade autônoma dos átomos, que se entrecrocavam de múltiplas maneiras no espaço ilimitado, o mundo que assim surge para o atomismo antigo é sempre e apenas *este* mundo, esta figura em que se manifesta a terra, o firmamento e os corpos que neles habitam, sempre de maneira transitória e particular, sem que nada impeça a *pluralidade real, atual, de mundos*:

(...) não é, portanto, verossímil, seja como for, que, abrindo-se por todos os lados o espaço sem barreiras, voando de mil maneiras, animadas de movimento eterno, partículas em número incontável, no total infinito, só tivesse sido criada esta única terra e orbe celeste (*hunc unum terrarum orbem caelumque creatum*) e que todos os elementos, os de fora, permanecessem inativos, tanto mais que tudo se fez naturalmente (*sit natura factus*) (II, 1054-59).

²²³ LUCRÉCIO, 1973, p. 63.

²²⁴ LUCRÉCIO, 1973, p. 57.

Lucrécio, inspirado em Epicuro, ataca aqui diretamente a ideia de unidade do mundo que é basilar no mito cosmogônico do *Timeu*, de Platão: “Há um único [mundo], já que foi fabricado pelo demiurgo de acordo com o arquétipo (*paradeigma*)” (31a). A unidade do mundo em que habitamos é pensada, portanto, como correspondência à unidade do ser (da ideia), para a qual o artífice se voltou quando fez do mundo a sua obra: “Portanto, foi para que se assemelhasse ao ser [vivo] absoluto (*pantelei zôîôi*) na sua singularidade (*monôsis*), que aquele que fez o mundo não fez dois nem uma infinidade de mundos (...)” (31b)²²⁵. No atomismo, entretanto, não há o ser como propriedade estável – nem como negatividade fundante do presenciar – porque os átomos são ao mesmo tempo repouso e movimento, ponto e linha, e nem mesmo a sua unidade de forma, de figura, é identificável – apenas se sabe que devem ter figuras distintas, em número limitado, pelas quais os corpos transitam no vir a ser. Valendo-nos de uma expressão cunhada por Alain Badiou, podemos dizer que os átomos são *múltiplos-sem-Um* – forma de multiplicidade que não pressupõe uma unidade subjacente de cuja soma (total ou parcial) forma-se um múltiplo. Crítico da metafísica da presença e da unidade do ser – na esteira do próprio questionamento heideggeriano – Badiou se pergunta, entretanto: “Como fazer jogar contra o destinar heideggeriano” – isto é, como atacar a constituição do ser como Uno e do ente como ser-produzido sem recair na negatividade destinatória, na expectativa do porvir como último deus – “aquilo que evidentemente dele se isenta, como a magnífica figura de Lucrécio, em que a potência do poema, longe de manter na aflição o recurso ao Aberto, tenta sim subtrair o pensamento a um qualquer regresso dos deuses e estabelecê-lo na firmeza do múltiplo?” (BADIOU, s/d, p. 29-30). A via dessa recusa a qualquer “regresso dos deuses” – para nós, aqui, especialmente do deus artífice e, por extensão, do mundo como obra-modelo e da exclusividade da habitação humana mediada pela obra – é a afirmação da multiplicidade-sem-Um da forma-movimento que são os átomos: “Lucrécio” – prossegue Badiou – “exclui que entre as composições múltiplas de átomos e o vazio se possa atribuir ao Uno um qualquer terceiro princípio (...). Lucrécio vê muito bem que subtrair-se ao receio dos deuses exige que para cá do múltiplo nada haja. E que para além do múltiplo nada haja também senão o múltiplo” (*Id., ibid.*, p. 32). Nesse sentido, a multiplicidade não é simplesmente uma base ontológica das unidades constituídas, que seriam os corpos compostos de átomos; até mesmo aos corpos, à presença eclodida na transitoriedade e nos entrechoques, que se demora e depois se dissipa, até a ela é negada a unidade como característica – ainda que fosse uma unidade temporária, coetânea à sua duração na presença.

²²⁵ PLATÃO, 2012, p. 99-100, colchetes nossos.

Tudo que se demora na presença nunca perfaz um todo, mas é sempre atravessado de um múltiplo-sem-Um: “nada existe” – afirma Lucrécio – “naquilo cuja natureza é visível aos nossos olhos, cuja geração consista a partir de um único princípio (*quod genere ex uno consistat principiorum*), e também nada existe que não seja constituído por sementes misturadas (*permixto semine*)”; dessa forma, quanto mais diversos são os corpos em termos de vigor (*vis*) e potências (*potestates*), “mais claramente demonstram que contêm vários gêneros (*genera*) e várias formas (*figuras*) de princípios” (II, 584-89)²²⁶. Sem unidade superior (dos corpos constituídos) nem inferior (pois os átomos não são propriamente unidades), dá-se apenas multiplicidade e “no universo, coisa alguma seria una (*in summa res nulla sit una*)” (II, 1077). A eclosão da presença não se dá, portanto, em um mundo – isto é, em um espaço aberto e arranjado para que cada coisa tenha o seu lugar na presença – porque esse próprio espaço ordenado, arranjado, *não é um*, mas sim multiplicidade real e atual. No vocabulário de Lucrécio, a multiplicidade real dos mundos se expressa em termos cosmogônicos, contra os quais ele está em combate: não há cosmogonia propriamente dita porque os inumeráveis mundos não apenas se refazem periodicamente em ciclos de destruição e renovação (como nas cosmogonias antigas e em cosmologias como a dos estóicos)²²⁷, mas *estão todos atualmente presentes*, mesmo que alheios uns aos outros: “(...) não são únicos nem a Terra, nem o Sol, nem a Lua, nem o mar e nem tudo o mais que existe; mas antes são em quantidade inumerável (*sed numero magis innumerali*)” (II, 1085-86)²²⁸. A sucessividade na geração e destruição de mundos não elimina, mas é concomitante à existência *simultânea* dos inumeráveis mundos – múltiplos arranjos e habitações possíveis.

O poema de Lucrécio se revela, portanto, como dissemos acima, *poesia acósmica*, porque implode a unidade do Cosmo na multiplicidade-sem-Um dos átomos. O que a musa ensina a Lucrécio não é a ordem do mundo, mas antes que as coisas “dispersadas ao acaso” (*eikêi kekymenôn*) são “o mais belo mundo” (*ho kallistos kosmos*) – como diz um fragmento de Heráclito²²⁹. O mais belo mundo é a dispersão do múltiplo, que forma, por si, múltiplos

²²⁶ LUCRÉCIO, 1973, p. 62 (Trad. ligeiramente modificada).

²²⁷ Como recorda Mircea Eliade, os rituais de ano novo geralmente integram-se em mitos cosmogônicos, encarnando um ciclo de destruição e recriação perene do Cosmo nos moldes da criação divina original: “(...) para que algo de verdadeiramente novo possa ter início, é preciso que os restos e as ruínas do velho ciclo sejam completamente destruídos. Em outros termos, para a obtenção de um começo *absoluto*, o fim do Mundo deve ser radical. A escatologia é apenas a prefiguração de uma cosmogonia do futuro” (ELIADE, 2002, p. 51).

²²⁸ LUCRÉCIO, 1973, p. 68 (Trad. ligeiramente modificada).

²²⁹ Fragmento DK 22 B 124. Na tradução de José Cavalcante de Souza (1985, p. 91), temos: “(Como?) coisas varridas e ao acaso confundidas (é?) o mais belo mundo”.

mundos. Por isso mesmo, também para Lucrécio o poema é, em um sentido específico, corpo do mundo, coincidência realizadora do fazer-ser com o fazer-palavra. Mas em outra instância de discurso: a semântica absoluta da significação imanente – que depura os elementos semióticos, sintáticos e pragmáticos da língua em linguagem ontologicamente reabilitada, em uma *arquilíngua* – não se faz mais presente aqui. Porque *o átomo é a letra*, não o sentido. Quando quer dar a ver a conjunção dos átomos como formadora dos corpos, Lucrécio fala das letras que compõem seus versos: “Também nos meus versos te aparecem por toda parte muitos elementos comuns a muitas palavras, embora se tenha de reconhecer que versos e palavras se compõem de elementos diversos; não porque tenham poucas letras comuns, ou porque não haja duas palavras compostas pelas mesmas, mas porque em geral os conjuntos não são semelhantes” (II, 688-94)²³⁰. E complementa mais adiante:

Do mesmo modo é importante nestes meus versos a ligação de cada parte e a ordem por que vem colocada. Com efeito, os mesmos (*eadem*) [caracteres] designam (*significant*) o mar, as terras, o céu, os rios e o sol e ainda as searas, as plantas e os animais; se nem todos são iguais, a grande maioria é muito semelhante; na verdade, distinguem-se essas coisas pela posição (*verum positura discrepant res*). Da mesma forma, se se trocam nos corpos as combinações (*conexus*), os movimentos (*motus*), a ordem (*ordo*), as posições (*positura*), as formas (*figurae*), também se deve mudar a coisa (II, 1013-18)²³¹.

A associação do átomo à letra é conhecida, ao menos, desde a explicação que Aristóteles ofereceu do sistema de Demócrito na *Metafísica* (I, 4, 985b): segundo ele, Demócrito considerava que o átomo possuía três características: figura (*schêma*), ordem (*taxis*) e posição (*thesis*); donde se segue a explicação desses termos pelas letras do alfabeto: “(...) assim A difere de N pela figura; AN de NA pela ordem; e Z de N pela posição”²³². O que Lucrécio faz é assumir a explicação aristotélica como a descrição mais precisa do ponto de coincidência entre linguagem e realidade: não a ubiquidade do sentido, mas a dispersão das letras como multiplicidade formadora. *A realidade é, de certa forma, uma escritura* cujos caracteres são a multiplicidade plural de sua constituição: as letras são o corpo do real; o texto é uma composição de átomos da língua. “Os átomos, sabe-se, são letras” – lembra o filósofo francês Michel Serres (1930-2019) quando lê Lucrécio – “ou são como letras. Seu entrelaçamento constitui o tecido dos corpos, da mesma maneira que as letras, entre si, formam palavras, lacunas, frases” (SERRES, 2003, p. 219). No lugar da semântica absoluta, a semiótica combinatória, a língua em sua própria tecitura de múltiplos ajustes, enclaves, palavras;

²³⁰ LUCRÉCIO, 1973, p. 63.

²³¹ LUCRÉCIO, 1973, p. 67, colchetes nossos (Trad. modificada).

²³² ARISTÓTELES, 1991, p. 40-41, trad. nossa.

Lucrécio é ainda filósofo quando escreve seu poema, porque realiza, na escritura, aquele entorno interventivo fundamental da filosofia sobre a poesia – que posiciona o poema como *mise-en-abyme* da presença, do real em seu surgimento –, mas sua teoria dissolve a unidade dessa presença, dispensa a instância transcendente de um arquifazer que concede a presença por negatividade e abole a regência do sentido sobre a letra: língua e realidade são múltiplos sem consistência que o pensador *faz coincidir* no poema – a título de exemplo, ensinamento, formação. Isso também é importante: a coincidência ontológica do poema-fazer e do poema-palavra não nos é dada de saída, não é constitutiva nem originária. Ao contrário, o poema é um suporte material e pedagógico para o emparelhamento entre a linguagem e o real que o filósofo espera colher. Capturado pelo pensamento, o poema devolve ao filósofo a sua própria imagem. O poema é a pedagogia do filósofo.

Por fim, a concepção de Lucrécio sobre a multiplicidade atual dos mundos pode ser aprofundada, como a própria noção de múltiplo-sem-Um, da explicação cosmológica ao campo fenomenológico – aquele mesmo que restringe o conceito de mundo ao acontecimento edificador da humanidade do humano. É o que faz, por exemplo, o filósofo francês Marcel Conche, na esteira de uma compreensão do atomismo antigo – em especial, de Epicuro e Lucrécio – como uma forma como uma forma radical de pluralismo ontológico. Voltando à “noção fenomenológica de mundo” – cuja descrição aproxima-se da unidade funcional que caracteriza o mundo circundante – Conche observa que a palavra “mundo” “significa inicialmente que, para o homem, os dados de sua experiência não são discordantes e sem vínculo, mas se unificam num único conjunto: há uma estrutura de toda a experiência” (CONCHE, 2000, p. 275). Com efeito, do Cosmo mítico ao mundo circundante – e de volta à cosmogonia, pela retrocessão heideggeriana que conduz a relação de uso da manualidade do ser-aí à demora na perduração da quadratura – “mundo” quer dizer exatamente isso: *para o humano* a sua experiência lhe aparece organizada em uma ordem, disposta em um espaço arranjado como morada. O que Conche critica nessa visada é justamente sua restrição ao Uno: se a palavra mundo designa a possibilidade de organizar a experiência de modo que o real constitua uma morada para o vivente, não há motivo para restringir esse acontecimento ao vivente humano que não seja no interesse de afirmar a unidade do mundo. Mas tal unidade é uma ilusão, na medida em que “todo existente que não é um mero agregado, ao surgir no seio do real, organiza-o em um mundo” (*Id., ibid.*). A dificuldade que a noção de “pobreza de mundo” do animal impõe a Heidegger no curso sobre *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica* radica-se, por um lado, na inadssimibilidade da noção de mundo para o animal – porque, uma vez admitida, obrigaria a implodir a unicidade do fenômeno do mundo em

múltiplos mundos singulares –, e, por outro, na constrangedora evidência de que o ser vivo não apenas não se reduz, ontologicamente, a um ser dado de antemão (*Vorhandenheit*), como também porta-se, mesmo que “de um modo totalmente diverso”, na abertura do ente. O que preocupa a Heidegger é, talvez inconscientemente, a ameaça “naturalista” à antropogênese, à exclusividade ontológica do ser humano: se é possível dizer que “a natureza vivente mantém-nos presos enquanto homens de uma forma totalmente específica”, deve-se acrescentar: “Não em função de uma impressão ou influência particulares, que a natureza vivente exerceria sobre nós, mas em função de nossa essência (...)” (HEIDEGGER, 2003, p. 319). O privilégio ôntico-ontológico não apenas retira o humano à animalidade, mas determina que *aquilo que faz a humanidade do humano impede que ele sequer seja ou tenha sido um animal*. O ter-sido do ser-aí é sempre ele mesmo e *o ser-aí é um acontecimento de uma ordem tal que, mesmo atado ao ser vivo, jamais é um ser vivo*. Por isso, os modos “totalmente diversos” pelos quais o animal entra em relação com o ente não são jamais outros mundos, outras formas de mundo, mas antes “círculos envoltórios” (*Umringe*) que se interpenetram concentricamente, nos quais os seres vivos estão em um estado de “perturbação” (*Bennommenheit*) diante do ente que lhes vem ao encontro, isto é, não podem propriamente lidar com o ente porque não tem acesso ao aberto, à disjunção do possível na abertura. O “círculo envoltório” é o expediente para negar ao animal o *seu* mundo – que é, no máximo, uma pobreza em relação ao *nosso* mundo:

O caruncho, por exemplo – escreve Heidegger –, que fura a casca do carvalho, tem o *seu* círculo envoltório específico. Mas ele mesmo, o caruncho, e isto significa ele juntamente com o seu círculo envoltório, está uma vez mais no interior do círculo envoltório do pica-pau, que segue o rastro e descobre o inseto. E este pica-pau está, com tudo o que acabamos de dizer, no círculo envoltório do esquilo, que, em meio ao seu trabalho, o afugenta. Todo esse contexto de abertura dos círculos envoltórios perturbadores do reino animal (*Zusammenhang der Offenheit der benommenen Umringe des Tierreiches*) não é, então, apenas de uma riqueza de conteúdo e de ligações descomunal e por nós somente supeitada. Em tudo isto, ele ainda permanece fundamentalmente diverso da abertura do ente, tal como este vem ao encontro do ser-aí humano formador de mundo (*Id., ibid., p. 317-18*)²³³.

Do ponto de vista do pluralismo atomista, no entanto, pode-se dizer de Heidegger, com a admissão dessa “riqueza de conteúdo e de ligações descomunal” da relação do animal com o ente, que ele *olhou para dentro da multiplicidade atual de mundos* que constitui o fenômeno vida – mas recuou assombrado. Se voltarmos ao texto de Marcel Conche, a percepção muda inteiramente: há certamente algum nível de incomensurabilidade entre as singulares *aberturas* de cada ser vivo para com o ente com o qual entre em relação – de modo que não é, de fato, a mesma abertura que se propicia ao caruncho, ao pica-pau, ao esquilo e ao animal humano –

²³³ Trad. de Marco Antonio Casanova, ligeiramente modificada.

embora isso não elimine, mas antes requisite que os seres vivos abram múltiplos mundos atuais a cada vez que são (ou se portam) em relação ao que lhes vêm ao encontro. “Há um mundo do homem” – escreve Conche – “(e de certa espécie de homem e de certo homem), um mundo da mosca, um mundo do camaleão” (CONCHE, 2000, p. 275). A multiplicidade atual dos mundos é, não apenas o fenômeno cosmológico do atomismo de Lucrécio, como também a multiplicidade de constituição ontológica radical do pluralismo apresentado por Conche, cujo múltiplo gerador inclui a cisão humano/animal, representação hierárquica (o humano não tem *mais mundo* que o animal; apenas uma abertura de mundo diferente), como também a *divisão social* do mundo humano em múltiplos mundos internos (de modo que não há, ontologicamente falando, divisão entre humanos e quase-humanos, “povos” e “grupos de homens” que viessem a ter tanto mundo quanto “macacos e pássaros”). A percepção e estruturação desse múltiplo-sem-Um dos vários mundos atuais é proposta por Conche em termos de um *princípio de exclusão*, pelo qual “só podemos ‘enxergar’ as coisas de maneira determinada *não* as ‘enxergando’ de outra maneira”. O princípio de exclusão revela, por contraste, que os vários mundos também se formam sempre a partir de uma multiplicidade não constituída de unidades estáveis, mas de outros múltiplos sem unidade – o mundo humano, por exemplo, não é o mundo de uma unidade chamada “humano”, mas de outra multiplicidade que se desdobra em “aristocrata”, “servo”, “burguês”, “proletário”, “homem”, “mulher”, “branco”, “negro” etc.

Só podemos enxergar uma casa por um lado não a enxergando por outro, só podemos observar uma haste no microscópio se não a olharmos em visão normal, só podemos reconhecer um rosto se não o reduzirmos a uma soma de células ou de órgãos, etc., só podemos pensar o arco-íris como físico se não o pensarmos como poeta, só podemos ter, sobre as flores, a visão da abelha não tendo a do homem, do cão, etc., só podemos viver e pensar como aristocrata não vivendo e pensando nem como burguês, nem como proletário. Toda vez que reunimos tudo o que, desse mesmo ponto de vista, não o pode ser, temos aquilo a que chamamos um “mundo” (*Id., ibid.*, p. 279).

O vivente humano e os demais viventes têm, cada qual, o seu mundo. E esse mesmo vivente humano tem *mundos* – no plural. Em cada nível de presença, o múltiplo-sem-Um, de modo que, por um lado, presença e estabilidade (característica da unidade) estão dissociadas, e por outro, o presenciar presinde do arrasto à presença, da *desocultação*, pelo qual a obra, o ser-produtivo é o modelo do vir-à-presença: a demiurgia do ser é desfeita.

A multiplicidade dos mundos estilhaçou a obra – ou ao menos a sua função mediadora de instituição da exclusividade do mundo humano. Essa função mediadora é o núcleo cosmogônico da ontologia demiúrgica, no qual a obra é fundamentalmente uma *obra dos deuses*, ou um arquifazer doado ao humano, ao animal sem obra, cuja função é vigiar e

proteger, dar abrigo e repetir, nas suas obras particulares, a *Obra* ontologicamente concebida. Esse modelo, como expusemos, não é simples resultado de uma especulação teórica, mas sim um entorno interventivo que a filosofia propaga ao redor ao mito cosmogônico *em uma correlação social de forças* específica: a separação entre o uso e a produção, e o comando que o primeiro exerce sobre a segunda. Esse comando é a própria divisão dos humanos entre *produtores* e *usuários*, em torno da qual a distinção entre *poiêsis* e *práxis* ganha todo o seu vigor antropogenético de distinção ontológica da produção humana. Afirmamos, em um sentido específico, que na multiplicidade dos mundos atuais e de seus múltiplos viventes a *Obra* se tornou *inoperosa*. Mas o fazemos em um sentido diferente daquele que é empregado por Giorgio Agamben, como tema central das suas mais recentes reflexões²³⁴. Para o pensador italiano, inoperosidade é *uma modalidade do uso* que desativa o binômio aristotélico potência/ato, de modo a restituir a todo ser-em-ato – a toda obra – uma potencialidade que o “vivente” (a saber, o humano, que aqui ocupa novamente o protagonismo entre os seres viventes) pode guardar e contemplar:

O uso – escreve Agamben – é constitutivamente uma prática inoperosa, que só ocorre com base em uma desativação do dispositivo aristotélico potência/ato, que confere à energia, ao ser-em-obra, o primado sobre a potência. Por essa perspectiva, o uso é um princípio interno à potência, que impede que esta se esgote simplesmente no ato e a impele a voltar-se para si mesma, tornar-se potência de potência, poder a própria potência (e, por isso, a própria impotência) (AGAMBEN, 2017, p. 117).

Inoperosidade é, para Agamben, a desativação do primado ontológico do ser-em-obra aristotélico como modelo de toda presença; é recondução da presença ao arrasto, da permanência à abertura, do atual ao virtual ou possível – é, como em Heidegger, *escavação arqueológica dos fundamentos da demiurgia do ser*. Isso só é possível, tanto em Heidegger como em Agamben, por uma determinada conjunção entre as noções – de resto, sempre muito estreitas – de *uso* e de *fruição*, através do qual o uso ganha o primado ontológico de “traço fundamental do ser”, uma vez que conduz a produção, a *poiêsis* como arrasto à presença, em um puro “deixar-ser” o ente tal como ele *pode* ser, em seu ser-possível. Se Agamben pode escrever que “*o ser, em sua forma originária, não é substância (ousia), mas uso de si*”, ou seja, que o ser “*não se realiza em uma hipóstase, mas habita no uso*” (*Id., ibid.*, p. 78), o faz em larga medida baseado na conversão que Heidegger opera do uso em usufruto no ensaio de 1946 sobre Anaximandro, pela aproximação do termo alemão para “usar” – *brauchen* – ao

²³⁴ Em especial no livro *O Uso dos Corpos*, de 2014 (Ed. bras.: São Paulo: Boitempo, 2017), com o qual Agamben encerra a sua tetralogia *Homo Sacer*, e do qual trataremos a seguir.

étimo *bruchen*, que seria tradução do termo *frui* em latim, raiz comum ao verbo alemão *fruchten*, “frutificar”. O usufruto é resultado da conversão ontológica do uso em fruição:

Em *frui* temos: *praesto habere*; *praesto*, *praesitum* significa, em grego, *hypokeimenon*, o que já está disponível no descoberto (*im Unverborgene*), a *ousia*, o que está presente a cada vez (*das jeweilige Anwesende*). *Brauchen* [“usar”] significa, portanto: deixar presenciar algo de presente enquanto presente (*etwas Anwesendes als Anwesendes anwesen lassen*); *frui*, *bruchen*, *Brauch* significa: entregar algo à sua própria essência (*Wesen*) e conservá-la, como algo presente desse modo, na mão protetora (*in der wahren Hand*) (HEIDEGGER, 2012, p. 433-34)²³⁵.

Que o uso seja descoberto como fruição, no sentido daquilo que deixa ser o que o ente *pode* ser – ou seja, que restitui o possível em tudo aquilo que se encontra ao *abrigo da mão* – é justamente o ponto de vista de quem *frui*, como usuário, da obra de outrem; de quem se constitui como *usufrutuário* e, nessa posição de comando, subtrai aquilo de que se usufrui como trabalho dos outros. *A concepção ontológica do uso como fruição* – que sustenta o conceito agambeniano de inoperosidade – *é o ponto de vista do usufrutuário sobre a constituição daquela divisão social que lhe confere um estatuto de comando sobre a poïêsis enquanto uso dos outros*. Não por acaso, em toda essa ontologia do uso, a divisão estrutural entre usufrutuário e produtor, constitutiva do comando do uso sobre a produção, é elidida. Não nos é possível pensar a inoperosidade como atualidade dos muitos mundos dos viventes sem que essa divisão que atravessa *uma* configuração do mundo humano seja questionada em sua raiz.

Em uma passagem central de *Totalidade e Infinito*, Emmanuel Lévinas explica como, do ponto de vista do vivente – aqui, novamente, do ser humano, mas enquanto um vivente entre outros – a fruição é não só distinta do uso, como também *comanda* o uso dos utensílios, de modo análogo a como o uso comanda a produção. De acordo com Lévinas, a estrutura do utensílio enquanto utensílio, junto ao sistema de referências que constitui ontologicamente o seu uso, desemboca, o mais das vezes, na fruição de um determinado bem *que não pode ser usado*, isto é, que não pode ser encadeado na teia de remissões significantes: o fruir encontra um fim no vivente ele mesmo, e a lida operadora dos utensílios – dos talheres e da louça, por exemplo – conduz ao fruir – dos alimentos – sem que ambos se confundam:

A estrutura do *Zeug* enquanto *Zeug* – escreve Lévinas – e o sistema de referências em que ele se coloca mostram-se, sem dúvida, irredutíveis à visão no manuseio empenhado, mas não encerram a substancialidade dos objetos, que está sempre além. De resto, o móvel, a casa, o alimento, o vestuário não são *Zeuge*, no sentido próprio do termo: a roupa serve para proteger o corpo ou embelezar, a casa para abrigar, a comida para alimentar. Mas com isso goza-se ou sofre-se: são fins. (...) As coisas que não são utensílios – um pedaço de pão, o lume da lareira, o cigarro – oferecem

²³⁵ Tradução de João Constâncio, ligeiramente modificada.

se à fruição. Mas a fruição acompanha toda a utilização das coisas, mesmo quando se trata de uma tarefa complexa e o fim do trabalho absorve por si só a pesquisa (LÉVINAS, 1988, p. 117).

A distinção fundamental que Lévinas traça entre o utensílio e aquilo que se oferece à fruição do humano como puro vivente está assentada na *ausência de referimento* que tece a semântica do mundo utensiliário; o que se frui *esgota-se na sua fruição*, e o uso é, no limite, um *meio* pelo qual o vivente humano põe-se a caminho da fruição de alguma coisa. A divisão social entre usuários e produtores tem, inclusive, o interesse de determinar *quem tem acesso a um modo de fruição privilegiado* e quem não tem: é o usufrutuário quem, determinando a produção de uma cama, um sapato ou uma vestimenta segundo o seu usufruto, subtrai não apenas o produto do produtor, como também o fruir para o qual ele se destina. Mas a fruição ela mesma é anterior ao uso dos utensílios e ao uso dos outros como rapto do direito de fruir – de modo que Lévinas afirma que aquilo que é propriamente humano não está no uso, mas na fruição “sem utilidade, em pura perda, gratuitamente, sem remeter para mais nada, em puro dispêndio” (*Id., ibid.*, p. 118).

Quando Lucrécio escreve, no livro IV do *De Rerum Natura* (vv. 834-35) – em uma passagem que é citada por Agamben em *O Uso dos Corpos* –, que “não há nada em nosso corpo que tenha nascido para que possamos usá-lo, mas é do ter nascido que se gera o uso” (*nil ideo quoniam natumst in corpore ut uti/ possemus, sed quod natumst id procreat usum*), ele não está afirmando outra coisa que a precedência, no vivente, da fruição em relação ao uso – e não, como Agamben sugere, uma liberação do uso “de toda teleologia preestabelecida” (AGAMBEN, 2017, p. 73). O utensílio e o uso, uma vez liberados da concatenação teleológica da rede de referências que os constitui, *são apenas fruição*, como demonstrou Lévinas. Lucrécio está de acordo com o pensador francês: no múltiplo-sem-um dos átomos no vazio não há espaço para a inserção de uma causa final (toda a mobilidade, no universo atomista, decorre de causas eficientes), de modo que o uso, como espécie de relação a fins (como *para que* de determinado ente) é uma derivação da fruição que cada vivente tem de seu próprio corpo e de seu entorno:

E é claro que o entregar ao descanso o corpo fatigado é muito mais antigo que os brandos colchões do leito; e o saciar a sede nasceu primeiro que os copos. Quanto a isso [utensílios como o leito e os copos], portanto, pode-se acreditar que foram conhecidos com o propósito de serem usados, a partir do uso que descobriram na vida (*haec igitur possunt utendi cognita causa credier, ex usu quae sunt vitae reperta*). E por isso, **tem que ser separado (*seorsum sunt*) tudo aquilo que, tendo surgido primeiro por si próprio, depois nos dera sua noção de utilidade (*dedere suae post notitiam utilitatis*)**. Deste gênero são, primeiro, como vemos, os sentidos e os membros (*sensus et membra*); por isso, novamente, longe estejas de poder

acreditar que tenham sido criados para um serviço útil (*utilitatis ob officium*) (IV, 849-57)²³⁶.

Os viventes estão, originariamente, em uma relação de fruição imediata de seu entorno por meio de seus sentidos e membros, os quais são fruídos junto àquilo com o qual entram em contato – o alimento e o paladar, a paisagem e a vista, a música e o ouvido. Dessa forma, Lucrécio frisa repetidamente – “de novo e de novo” (*etiam atque etiam*), diz literalmente a expressão do verso 856 – que aquilo que se gera para a fruição – o vivente e seu mundo – está separado daquilo que é constitutivo da relação de uso, do que vem a efeito para um trabalho que, a serviço da tecitura referencial utilitária, leva algo a produzir-se – o copo para beber (e aplacar a sede), o leito para deitar-se (e descansar o corpo). Nesse panorama, a relação de uso não é a inoperisidade fundamental do vivente, mas justamente o contrário: o uso é a própria constituição da operosidade do existir, e tem o duplo aspecto, no comando que exerce sobre a pro-dução e o arrasto à presença do ente enquanto tal, de distinguir o mundo humano da natureza animal – pelo abrigo do uso na mão como tutela humana sobre o possível, sobre a potência-de-ser de cada ente – e de distinguir os humanos entre si, como produtores e usufrutuários – esses últimos, como aqueles que fruem por intermédio do uso dos outros, subtraindo o produto do “trabalho utilitário” (*utilitatis officium*) de meros “instrumentos animados”. A relação de uso é a determinação fundamental do mundo humano como Obra, em que as separações acima mencionadas – humano/animal, usufrutuário/produtor – estão garantidas e sedimentadas, como espelhamento e acolhida de um arquifazer transcendente ao humano. Só a fruição é inoperosa, na qual os múltiplos viventes não constituem seus mundos atuais por intermédio da figura geradora de uma Obra modelar, mas através do livre exercício de seus próprios corpos, cuja fruição – e os múltiplos modos de fruir – ainda não foram capturados pela relação de uso. Na fruição, o ser-produzido do ente como arrasto de uma latência a uma presença se desfaz em uma *múltipla presença comum* dos viventes em seus respectivos mundos. Mais precisamente, aqui nem o ente é apenas o “efeito” de uma “realidade efetiva”, nem o humano tem a tutela exclusiva do possível como única saída metafísica dessa ontologia da efetividade: os viventes, quando fruem com seus corpos, exercitam seu ser-possível e a pluralidade de possibilidades do viver *enquanto* cada qual frui o seu mundo. Possibilidade não é mais, portanto, o operador em negativo da ontologia demiúrgica, mas aquilo que o *viver* em geral leva a termo.

²³⁶ LUCRÉCIO, 1973, p. 98, negrito e colchetes nossos (Trad. de Agostinho da Silva, modificada).

3.3 *Logos Basileus*: Regência do sentido e semântica absoluta como fundação metafísica da exclusão.

O fio condutor escolhido para a análise e discussão do pensamento de Heidegger, como ponto de intensidade maior dos paradigmas constitutivos da metafísica, foi a correspondência, estabelecida em seu pensamento, desde a sua gênese, entre linguagem e ser. Essa correspondência também possui, para si, um ponto de partida particular: a formação de enunciados predicativos como índice formal da coincidência entre ser e dizer, que filia Heidegger a Aristóteles, e que o filósofo alemão conduz a uma fundamentação suficiente por meio do que foi chamado a *retrocesso* do lógico ao ontológico: a articulação predicativa, que posiciona um ente como presença articulada em “propriedades” que se lhe aderem, é um decalque da forma “lógica” do mundo circundante – a articulação referencial de uma significância operada por relações de uso e manuseio; por sua vez, a totalidade referencial do mundo circundante é aberta, como possibilidade, por uma negatividade motora (o “mundo enquanto tal”, o Nada), que coloca o humano na guarda de um arrasto-à-presença e cujo duplo especular “linguajeiro” não tem a forma lógica de um enunciado, mas a forma da composição poética – falha sintático-pragmática do discurso, esvaziada do ponto de vista semiótico e *todo semântica*. A realidade é *semântica absoluta* do ser, para Heidegger, da qual nada escapa; como descreve o lógico alemão Martin Kusch:

Ser-no-mundo ou Ser-na-linguagem significa viver dentro de um meio universal de significado (*a universal medium of meaning*), um *todo fechado* (*closed whole*), que não pode ser ultrapassado, que não pode ser comparado com um mundo *an sich* (*em si*) e que somente pode ser investigado *de dentro*, isto é, de maneira *circular*, *hermenêutica* (KUSCH, 2001, p. 172).

Onde quer que o humano, no seu próprio devir-humano, tenha ingressado no ser-aí, o sentido inflou-se a ponto de tomar todas as relações e possibilidades do que se mostra na abertura, a ponto de os significados (*Bedeutungen*) nada mais indicarem (*deuten*), mas estarem consubstanciados na presença daquilo que se apresenta: no ente enquanto tal. Onde o sentido é absoluto – um “todo fechado”, como observa Kusch –, a relação de significado naufraga, e o que vai à deriva com ela é aquele ente que é propriamente constituído como um sinal: o signo linguístico. O pensamento de Heidegger sobre a linguagem é, como mencionamos acima, um “desaprendizado do signo”, porque não há nada que seja fora do sentido e para o qual seria necessária a constituição de uma ferramenta de referimento, como é o caso do signo.

Não deixamos de observar, no entanto, que quando Heidegger interpreta a noção de “acordo” (*syntêkên*) presente no texto do *Da Interpretação* (II, 16a 19 – 16b 5), ele o faz

reconduzindo a discussão semiológica de Aristóteles para o plano semântico-ontológico: diferentemente da voz animal, que pode até manifestar algo (*délousi... ti*) mas simplesmente por natureza (*physei*), à palavra humana como tal é dado o acordo como partilha comum de um horizonte de sentido – vale dizer, a partilha do seu mundo comum. Dessa forma, concluímos que o sentido é algo que, atravessando a voz humana, suspende o que pudesse haver nela de voz animal: o sentido atravessa a palavra humana como o crivo que faz da linguagem o salto antropogênico fundamental, onde o humano se faz humano como lugar da linguagem²³⁷. Retomaremos, no que segue, os postulados dessa conclusão, de modo a compreender como a noção mesma de sentido agencia, não só em Heidegger como também em momentos decisivos da tradição do pensamento ocidental, um corte decisório em relação à humanidade ou à inumanidade dos seres vivos em geral, e do humano em particular, além de propor uma resposta à semântica absoluta – que assim se revela como formação em linguagem daquele mundo eminentemente humano que a metafísica construiu em torno à herança da cosmogonia. Desse modo, nossa investigação desdobrar-se-á em quatro etapas: primeiro (A), revelar a concepção de sentido como produtora da noção mesma de “inumano” e de sua exclusão includente no mundo humano como “exceção” – aquilo que Barbara Cassin chamou convenientemente de “a exclusão transcendental” (CASSIN, 1990, p. 209-21); depois, compreender como a mecânica excludente do sentido é aquilo mesmo que denominamos acima como a *semântica absoluta* no pensamento de Heidegger, cuja origem se oculta no mitologema de uma *língua absoluta* da metafísica (B), responsável por produzir a capacidade humana de linguagem e de silêncio em um determinado *silenciamento* dos outros viventes e de suas vozes (C); por fim (D), propor-se-á uma apresentação das linguagens (humanas e animais) que faça jus à pluridade de mundos dos viventes – implodindo o todo fechado da semântica absoluta.

3.3.1 Regência e tirania do sentido, ou: a exclusão transcendental

Quando pensa a noção de sentido em *Ser e Tempo*, Heidegger o faz em meio ao núcleo da investigação sobre a abertura de mundo do ser-aí, mais precisamente atrelando o sentido ao par compreensão-interpretação (§32) – os quais, junto à disposição e à fala, abrem o ser-aí ao seu aí, à locanda do ser como arrasto-à-presença possível. Dessa forma, o sentido de alguma coisa é algo consignado à compreensibilidade em que se move desde já o ser-aí: um ente “tem sentido” quando eclode no interior da abertura de mundo do ser-aí. O sentido é coextensivo à

²³⁷ Cf.: acima, §8, p. 65 ss.

abertura: “Quando o ente intramundano se descobre com o ser do ser-aí (*mit dem Sein des Daseins*), ou seja, chega a uma compreensão, dizemos que ele tem *sentido*. (...) Sentido é aquilo em que se sustenta a compreensibilidade de alguma coisa. Chamamos de sentido aquilo que pode articular-se na abertura compreensiva (*verstehenden Erschliessen*)” (HEIDEGGER, 1953, p. 151/ 2006, p. 212). Para Heidegger, o conceito de sentido abrange certo “aparelhamento formal” (*formale Gerüst*) de tudo aquilo que, entrando em relação com o ser-aí, é apropriado como modo possível de ser, articulando, no uso e manuseio, o possível do ser-aí ao possível da coisa ela mesma. A estrutura prévia (*Vorstruktur*) da interpretação compreensiva, que posiciona o ente levado a ser na interpretação segundo uma visão, posição e concepção prévias, atua sempre segundo uma perspectiva *com sentido*. O sentido é essa perspectiva em que algo se mostra no horizonte de possibilidades do ser-aí: “o sentido deve ser concebido como o aparelhamento existencial-formal (*formal-existenziale Gerüst*) da abertura pertencente ao compreender” (*Id., ibid.*, p. 151/ *ibid.*, p. 213). Disso decorre que, sendo coextensivo à abertura, o sentido é coextensivo também ao ser-aí, que traga para dentro do sentido tudo aquilo com o qual ele entra em relação dentro do seu mundo circundante. Melhor dito: o ser-aí é dotado de sentido quando entra em relação com o ente que vem ao encontro dentro do mundo; e o ente intramundano tem sentido quando é o alvo intencional da existencialidade, do desempenho existencial do ser-aí. O sentido é algo que originariamente diz respeito *somente* ao ser-aí:

O ser-aí só “tem” sentido na medida em que a abertura (*Erschlossenheit*) do ser-no-mundo pode ser “preenchida” (*erfüllbar*) por um ente que pode ser descoberto (*entdeckbare*) nela. *Somente o ser-aí pode ser com sentido (sinnvoll) ou sem sentido (sinnlos)*. Isso quer dizer: o seu próprio ser e o ente que se lhe descortina (*erschlossene*) podem ser apropriados na compreensão ou recusados na incompreensão (*Id., ibid.*).

A princípio, portanto, temos presente, nessas poucas linhas, a totalização do sentido como horizonte fenomenológico *único* em que algo aparece como algo – perfazendo aquele “todo fechado” da semântica absoluta de que fala Martin Kusch. Para o ser-aí, a possibilidade do sentido, atrelado à sua compreensibilidade prévia de ser, é intrínseca à constituição do seu ser; para o ente que não tem o modo do ser-aí, o sentido é algo que advém do fato ocasional de entrar em relação com um ser-aí, de ser “aprisionado” por este nas concatenações referenciais que armam a totalidade significativa de seu mundo. O ente que não possui o modo de ser do ser-aí está, por princípio, excluído da possibilidade do sentido; o sentido atua como corte entre o ente que tem o modo de ser da existência, do ser-no-mundo, e daqueles que não o tem. Isso abre uma fissura até então não prevista na unidade do “todo fechado” de sentido

que é o mundo circundante: o ente que vigora *fora* do uso e manuseio – portanto fora do projeto existencial do ser-aí – é, estritamente falando, algo *sem sentido*, um *contrassenso*:

Atendo-se a essa interpretação ontológico-existencial básica do conceito de “sentido”, deve-se conceber todo ente não dotado do modo de ser do ser-aí como *sem sentido* (*unsinniges*), como essencialmente desprovido de todo e qualquer sentido. “Sem sentido” não significa aqui nenhuma valoração, mas exprime uma determinação ontológica. *Somente o que é sem sentido pode ser contrassenso* (*widersinnig*). O ente dado de antemão (*Vorhandenes*), enquanto vem ao encontro do ser-aí, pode, por assim dizer, atropelar o seu ser, como, por exemplo, os fenômenos da natureza que irrompem e destroem (*hereinbrechende und zerstörende Naturereignisse*) (*Id., ibid.*).

Heidegger expressa aqui, a respeito da noção de natureza, algo fundamentalmente diverso do que dissera anteriormente na §15 do tratado: no horizonte da manualidade, a natureza aparece como um ente à mão dentro da relação de uso: “Natureza aqui, porém, não deve ser compreendida como um ente dado de antemão (*Vorhandene*) – nem tampouco como *poder da natureza* (*Naturmacht*). A mata é reserva florestal, a montanha é pedreira, o rio é represa, o vento é vento ‘nas velas’. Com a descoberta do ‘mundo circundante’, a ‘natureza’ assim descoberta vem ao encontro” (*Id., ibid.*, p. 119/ *ibid.*, p 70). No entanto, Heidegger parece admitir, quando pensa o conceito de sentido como um existencial constitutivo do ser-aí, que a natureza tem, por seu próprio modo de ser, a possibilidade de não somente escapar da totalidade referencial do mundo circundante como também de *ameaçá-la* em seu circuito interno de sentido. Como observa Marco Antonio Valentim, o atropelo de que o ser-aí é passível em relação aos “fenômenos naturais” pode não apenas interromper, mas efetivamente *destruir* o seu ser enquanto ser-no-mundo:

Heidegger se refere ao assalto do ser-aí pelas “catástrofes naturais” não apenas como um desastre ôntico, mas como um evento genuinamente ontológico. Pois é o *ser* mesmo do ser-aí enquanto compreensão existencial que pode ser assaltado pelo ente subsistente, nisto consistindo o caráter contrassensual deste último: **a capacidade de colocar-se contra a possibilidade do sentido**, contra o ser da compreensão de ser. O exemplo parece supor que a natureza seja capaz de atingir (e, com isso, destruir ou amparar) decisivamente o próprio mundo enquanto caráter ontológico do ser-aí, *como que de fora* (...). A natureza possuiria como que uma face oculta, inacessível à descoberta, pelo qual se tornaria capaz de manter-se irredutivelmente inapropriável (VALENTIM, 2018, p. 45-6, negrito nosso).

A observação que Heidegger lança de passagem no trecho citado, segundo a qual a constatação ontológica da falta de sentido do ente que não toma parte no modo de ser do ser-aí não seria uma “valoração” (*Wertung*) só faz sentido na hipótese de se considerar a ontologia um dispositivo neutro das estruturas basilares da realidade – hipótese essa que já descartamos anteriormente. A ontologia é um acontecimento mediante o qual a humanidade europeia operou a *sua* antropogênese, isto é, a sua fixação como forma padrão da humanidade em geral,

no duplo corte frente aos demais seres vivos e aos outros seres humanos que não partilham, de saída, da destinação histórica ocidental. No horizonte do sentido, que rege a compreensibilidade constituinte da abertura de mundo, ou o ente que não é o ser-aí é redutível à relação de uso e manuseio, ou lhe surge como uma ameaça exterior. Se a natureza é não somente o animal e a planta, e a totalidade dos fenômenos naturais, como também são aqueles humanos que não se inscrevem na destinação histórica (ocidental) do ser-aí, não é exagerado afirmar, portanto, que o crivo do sentido é uma fronteira tal que, uma vez traçada, *forma ao mesmo tempo o lugar do humano e do inumano*, da mesma forma como se pertencem o côncavo e o convexo de uma curvatura.

Na preleção sobre *O Início da Filosofia Ocidental (Interpretação de Anaximandro e Parmênides)*, do semestre de verão de 1932, Heidegger reafirma que o modo de ser da existência não é de forma alguma uma necessidade (*Notwendigkeit*) inerente ao ser humano: “Seres humanos e estirpes humanas (*Menschen und Menschengeschlechter*) são, foram e serão sem que fossem determinados pela existência, sem que se tenha passado com os seres humanos a atitude (*Haltung*), isto é, o sustentar-se comportando, em relação a si mesmo, como sendo em meio ao ente e para o ente enquanto tal”; dessa forma, pode-se dizer, quando da falta dessa inserção no ser-aí, que “O ser humano é e, apesar disso, não existe (*Der Mensch ist und existiert doch nicht*), no sentido estabelecido de existência” (HEIDEGGER, 2012d, p. 92). Supondo, entretanto, que o humano venha à existência, isso significa para Heidegger “que o ser humano se transponha para o comportar-se e manter-se na atitude, isto é, sobretudo, que a compreensão de ser *assuma o domínio* (*übernehme die Herrschaft*)” (*Id., ibid.*) – ou seja, que o ser-aí venha a exercer, pela via do sentido, a *dominação* sobre o que não é ao modo do ser-aí, a partir da qual é possível encontrar “*o local e o espaço de jogo*” (*die Stätte und den Spielraum*) “nos quais e a partir dos quais ele pode pisar fora de seu encobrimento (*aus seiner Verborgenheit heraustreten kann*) enquanto o ente que é, acima de tudo, um [ainda] a ser (*zu sein*)” (*Id., ibid.*, p. 93, colchetes nossos). Somente quando o sentido, enquanto articulação perspectiva da compreensibilidade de ser, assume o domínio do ente que é dado de antemão – seja ele humano ou não – o ser-aí está de posse de seu mundo e resguardado da ameaça exterior que o todo não-ser-aí (*Un-dasein*, como propõe Valentim [2018, p. 45]) representa ao seu mundo. O humano que não é ao modo do ser-aí também aparenta ser uma ameaça a ser dominada e neutralizada pela ascensão do mundo enquanto tal, isto é, pelo sentido. O sentido produz a exclusão precavida do elemento ameaçador da sua

própria constituição ontológica – o mesmo sentido que produz a humanidade do humano produz a sua inumanidade como ameaça externa, animalizada – “selvagem”²³⁸.

Tal exclusão pelo sentido, no plano ontológico, de um extramundano ameaçador é similar àquela que, do ponto de vista ôntico, Kant produz no terreno de seu cosmopolitismo político em relação à convivência entre os povos. Em uma nota de rodapé da segunda seção do texto dedicado *À Paz Perpétua*, Kant argumenta que, comumente, só se pode comportar-se de maneira hostil contra alguém *justificadamente* caso nos encontremos sob o domínio de um Estado, de uma constituição civil, uma vez que este seria o único modo de coexistência segura, com o direito de reparação instituído e vigiado por um poder superior. O contraponto a essa noção de “seguridade estatal”, no entanto, é justamente o “selvagem”, isto é, as humanidades não europeias – e em particular, os povos indígenas americanos:

Mas o ser humano (ou o povo) em mero estado de natureza me tira essa segurança e já me lesa mediante este estado ao estar próximo de mim, embora não de fato (*facto*), mas através da ausência de lei do seu estado (*stato iniusto*) por meio do qual sou constantemente ameaçado por ele; e eu posso coagi-lo [*nöthigen*] ou a entrar comigo em um estado comum legal ou a deixar a minha vizinhança (KANT, 2020, p. 37, nota).

Kant aprofunda aqui um preconceito estabelecido “filosoficamente” pela doutrina do “estado de natureza” de Thomas Hobbes, imputado indiscriminadamente aos povos indígenas da América²³⁹ – com um agravante a ser notado: porque a simples existência dos povos da floresta, em seu modo de ser “semi-humano” de uma sociedade sem estado, “me ameaça” – isto é, mais profundamente: ameaça a própria constituição do poder estatal – o habitante de um Estado europeu pode coagi-los (não por outro meio que não seja a violência, supõe-se) a abandonarem sua existência sem Estado para tomar parte na constituição civil, ou simplesmente expulsá-los de suas terras, à medida que nelas o Estado se implante. Justifica-se, pois, a prática colonialista, pela única razão de que a mera existência “natural” de seres humanos, fora da esfera estatal, *extramundana*, representa uma ameaça estrutural ao seu

²³⁸ Já em *Sobre a Essência do Fundamento* (1928) a ameaça do extramundano enquanto natureza encontra-se devidamente neutralizada pela emergência do mundo como horizonte transcendental de sentido (ou seja, como “todo fechado”): “O ente, digamos a natureza no sentido mais amplo, não poderia de modo algum tornar-se manifesta (*offenbar werden*), se não encontrasse ocasião de entrar em um mundo (*in eine Welt einzugehen*). Por isto, nós falamos de uma possível e ocasional *entrada no mundo* (*Welteingang*) do ente. Entrada no mundo não é algo que ocorre no ente que entra, mas algo que ‘acontece’ ‘com’ o ente. É esse acontecer é o existir do ser-aí, que como existente transcende” (HEIDEGGER, 2008a, p. 171-72*).

* Trad. de Ernildo Stein, legeriamente modificada.

²³⁹ *Leviatã*, I, 13: “Porque os povos selvagens de muitos lugares da América, com exceção do governo de pequenas famílias, cuja concórdia depende da concupiscência natural, não possuem qualquer espécie de governo, e vivem em nossos dias daquela maneira embrutecida que acima me referi” (HOBBS, 1988, p. 76).

mundo – uma vez que o próprio Estado não seria uma ocorrência ocasional da sociabilidade humana, mas constitui “*a realização de um plano oculto da natureza para estabelecer uma constituição política (Staatverfassung) perfeita interiormente e, quanto a este fim, também exteriormente perfeita*”, como Kant escreve na oitava proposição sobre a *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* (KANT, 1986, p. 20). A fundação de Estados é para Kant o fim racional para o qual se dirige a natureza propriamente humana – da mesma forma que, para Heidegger, o ser-no-mundo é *essencialmente* formador de Estados²⁴⁰ – cuja teleologia histórica é lançada e conduzida pela humanidade europeia e na qual os outros povos entram apenas ocasionalmente, e de maneira inteiramente *submissa*²⁴¹. De onde Kant manifesta profundo desprezo por essa outra forma de existência humana, que se recusa a submeter-se à regência do sentido europeu – e que é, por isso, uma vez mais reputada perigosamente próxima da animalidade:

(...) olhamos agora com profundo desprezo o apego dos selvagens à liberdade sem lei, de preferir lutar incessantemente do que se submeter a uma coerção legal constituída por eles mesmos, preferindo por conseguinte uma liberdade incomensurável à racional e consideramos isso como rudeza [*Rohigkeit*], falta de polimento e **degradação animal da humanidade** (*Id.*, 2020, p. 43, negrito nosso).

Mas é possível mesmo afirmar que a produção de sentido, como dominação do ente sob a compreensibilidade prévia de ser, é produtora também de uma forma de exclusão que alcança, seja do ponto de vista ontológico (como em Heidegger) ou ôntico (como no cosmopolitismo kantiano), vidas humanas por acaso que não venham a partilhar dessa regência comum da realidade? Que para Heidegger há “estirpes humanas” sem ser-aí, que não partilham do sentido e da dominação – assim como há para Kant selvagens que não partilham da vida civilizada no interior da realização civilizacional do Estado europeu – resta evidente; mas *como* o sentido produz uma exclusão, uma vez que se trata sempre, na verdade, de poder *tudo incluir* nele? Dito de modo mais direto: como se inscreve na metafísica a exclusão pelo sentido, e uma determinada forma de vida humana perde seu estatuto de humanidade?

²⁴⁰ Cf. acima, tópico 2.4.

²⁴¹ “Pois, se partimos da história grega, como aquela em que se conservam todas as outras histórias que lhe são anteriores ou contemporâneas, ou ao menos a que garante a sua autenticidade; se perseguirmos sua influência sobre a formação e a degeneração (*Missbildung*) do corpo político (*Staatkörper*) do povo romano, que absorveu o Estado grego, e a influência dos romanos sobre os *bárbaros*, que por sua vez os destruíram, até os nossos dias; e se acrescentarmos *episodicamente* a história política de outros povos tal como seu conhecimento chegou pouco a pouco até nós justamente por meio destas nações esclarecidas (*aufgeklärt*) – descobriremos um curso regular de aperfeiçoamento da constituição política (*Staatsverfassung*) em nossa parte do mundo (que provavelmente um dia dará leis a todas as outras)” – *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, Nona Proposição (KANT, 1986, p. 22-23). Em nota de rodapé a essa passagem, Kant acrescenta: “A primeira página de Tucídides (diz Hume) é o único começo de toda verdadeira história”.

Barbara Cassin observou, em um artigo de 1988²⁴², que a defesa aristotélica do princípio de não-contradição (*Metafísica* IV, 4) como um dos princípios apodícticos da metafísica (a “ciência do ser enquanto ser”) passa por uma constringência imposta a quem, por imperícia do pensamento ou por má intenção, afirma ser possível o mesmo ser e não ser ao mesmo tempo e no mesmo lugar – como o faziam Heráclito, Empédocles, Anaxágoras e Demócrito a respeito da física (isto é, da ontologia) e os sofistas em relação ao discurso. Ocorre que o princípio de não-contradição é de natureza tal que não pode ser demonstrado por meio de um silogismo sem que se incorra em petição de princípio – a não-contradição acaba sempre pressuposta antes de ser concluída do raciocínio, pelo qual se regressaria ao infinito na tentativa de demonstrá-la: “Ora, é absolutamente impossível de todo demonstrá-lo: ir-se-ia ao infinito, de tal sorte que, mesmo assim, não haveria demonstração (*mêd’ houtôs einai apodeixin*)” (*Metafísica* IV, 4, 1006a 9)²⁴³. Pedir a fundamentação de um princípio último como o princípio de não-contradição seria, para Aristóteles, apenas um caso de “falta de educação” (*apaideusia*), e mesmo que um interlocutor insistisse em sustentar a concomitância real dos contrários, seria possível proceder por meio de uma refutação (*elegtikôs*) a defesa do princípio:

É, no entanto, possível – escreve Aristóteles – estabelecer por refutação a impossibilidade de que a mesma coisa seja e não seja, **contanto que o adversário apenas diga alguma coisa** (*ti legêi*). Se ele não diz nada, é ridículo procurar discutir com alguém que não é capaz de falar alguma coisa (*ton mêthenos echonta logon*), enquanto não é capaz; **um homem assim, enquanto tal, é desde então semelhante a uma planta** (*homoios gar phytô*) (1006a 12-15)²⁴⁴.

A demonstração do princípio de não-contradição é dispensável para Aristóteles porque basta, para o estagirita, que o seu oponente *diga alguma coisa* – mais especificamente, que o contendor “diga ao menos alguma coisa que tenha sentido para si e para outrem” (*sêmainein ge ti kai hautô kai allô*) (1006 a 22)²⁴⁵ – para se aferir que *o discurso com sentido* exclui por si só a contradição. Como nota Cassin, bastaria que um sofista dissesse “Bom dia!” a Aristóteles para que essa sentença com sentido – que ao mesmo tempo não tem nem pode ter outro sentido, não é “boa noite”, nem “obrigado” nem qualquer outra oração – provasse a validade do princípio de não-contradição. E no caso de alguém que se recusasse a falar – vale dizer:

²⁴² “‘Fala, se tu és um homem’ ou, a exclusão transcendental”, incluído na coletânea *Ensaio Sofísticos*, de 1990 (Cf.: Referências).

²⁴³ ARISTÓTELES, 1991, p. 197, trad. nossa.

²⁴⁴ ARISTÓTELES, 1991, p. 197-98, trad. e negrito nossos.

²⁴⁵ ARISTÓTELES, 1991, p. 199, trad. nossa

que se recusasse a significar, a falar com sentido – como Crátilo, o discípulo de Heráclito que se limitava a apontar as coisas com o dedo em riste, este não seria sequer um ser humano: ao abrir mão do *logos*, do sentido – ou não sendo capaz dele –, tem-se o caso de um ser humano que se extravia da sua humanidade, que mais se parece uma planta. Disso conclui Cassin que o sentido é mais do que uma simples propriedade da enunciação: ele (o sentido) agencia a presença das coisas sem contradição possível no mesmo tempo e lugar – é o modo pelo qual se nos revela *o ente enquanto tal*, de modo que o princípio de não contradição é um princípio lógico e ontológico – e o humano que se furta a atestá-lo por sua linguagem *perde o estatuto de sua própria humanidade*:

(...) a intimação a falar (diga: “Bom dia”) – segundo Barbara Cassin – pode servir de arma absoluta: ou bem o adversário se cala, renuncia com isso a satisfazer o caráter específico do homem que é o de ser dotado de fala, e não conta nem como adversário nem mesmo como *alter ego*; ou bem ele fala, logo significa, e renuncia, com isso, à possibilidade de negar o princípio, pois o princípio de não-contradição se prova e se instaura pelo único fato de que é impossível que o mesmo (vocábulo) simultaneamente tenha e não tenha o mesmo (sentido). O sentido é então a primeira entidade encontrada e encontrável que não pode tolerar a contradição. A refutação que serve de demonstração ao princípio de não-contradição implica, se não que o mundo é estruturado como uma linguagem, ao menos que **o ente é feito como um sentido** (CASSIN, 1990, p. 211-12, negrito nosso).

Essa é a descrição que Barbara Cassin oferece da *cena originária*: em franca polêmica com os filósofos pluralistas e os sofistas, Aristóteles vai ao extremo de, por uma operação de dominação do sentido – fundação por refutação do princípio de não-contradição –, não lhes deixar alternativa se não assumir o seu ponto de vista (assumir o princípio e, com isso, os compromissos deste com a ontologia da substância) – ou abandonarem sua própria condição humana, reduzirem-se a meras plantas que falam. Assim realiza-se a *exclusão transcendental pelo sentido*: “não existe contrário do sentido; o sentido é feito de tal modo que alguma coisa ou tem sentido ou não é/ alguém ou é um agente sentato ou não é um homem” (*Id.*, 1999, p. 37). Da mesma forma que o sentido é consignado à presença mesma do ente enquanto tal – de modo que algo ou tem sentido ou nem mesmo é – aquele que não se mostra, no falar como no agir, como um “agente sensato”, que fala e age em nome do sentido, nem mesmo é um ser humano. Quando predomina como regência sobre o presenciar, orientação prévia e condição de possibilidade de todo arrasto-à-presença, o sentido exclui da humanidade quem não pode ou não quer dele tomar partido.

Regência e tirania do sentido: dominação da compreensibilidade sobre todo ente que vem ao encontro, reduzido de imediato à relação de uso; neutralização da ameaça estrutural, ontológica, do “sem sentido” – que é, em geral, qualquer ente não dotado do modo de ser histórico-ocidental (a natureza enquanto tal e, em particular, os outros seres vivos); exclusão

transcendental do outro de sua humanidade. Toda a cena originária da exclusão aristotélica pelo sentido tem em Heidegger, segundo Cassin, a sua “repetição historial” (*Id.*, 1990, p. 212): não apenas em *Ser e Tempo*, de maneira tácita no tratamento dado ao conceito de sentido, como também de modo manifesto no primeiro volume das preleções sobre *Nietzsche*, quando Heidegger trata diretamente do princípio de não-contradição como um princípio do ser; nesse texto, estar em contradição significa, para Heidegger: não ter a atenção voltada, enquanto lugar de guarda do presenciar do ente, para a constância (*Beständigkeit*) em que um ente se demora; *negligenciar* a vigília do arrasto-à-presença. Quando isso acontece, a própria humanidade do ser humano vacila:

Todavia, se o homem se mantém em uma contradição (*Widerspruch*), então o impossível não consiste certamente no fato de sim e não serem reunidos, mas no fato de o homem se alijar do representar do ente enquanto tal (*Vorstellen des Seienden als solchen*) e se esquecer do *que* realmente quer apreender em seu sim e não. Por meio de afirmações contraditórias, que o homem pode fazer sobre o mesmo sem qualquer impedimento, ele se desloca de sua essência para o interior da inessência (*setzt er sich aus seinem Wesen in das Unwesen*); ele dissolve a sua relação com o ente enquanto tal (*er löst den Bezug zum Seienden als solchen*) (HEIDEGGER, 2010, p. 468).

Da mesma forma como se dá a possibilidade de o humano efetivamente humanizar-se, entrando no modo de ser da existência, na regência do sentido, essa relação fundamental com o ente pode dissolver-se e, com isso, fazer com que o humano perca aquele acontecimento estruturante de sua essência ek-sistente: regresso à natureza, à não-humanidade: uma planta que fala. Não somente haveria, portanto, humanos que não se increvem (nem jamais se inscreverão) no modo de ser do ser-aí, como haveria também aqueles que perderam sua relação fundamental com o ente, ou ainda povos que deixam escapar a “chance” de instituírem esse tipo de vínculo com o ente e, com isso, de tomarem parte na história.

“Em razão da limitação do seu conceito geral de humanidade” – afirma Marco Antonio Valentim – “não é descabido questionar se a filosofia, representada pela tradição que congrega Aristóteles, Kant e Heidegger, já conseguiu, ou simplesmente admitiu, elaborar seus conceitos fundamentais em sentido contrário à antropogênese” (VALENTIM, 2018, p. 158). Esse questionamento passa diretamente pelo conceito de sentido que é elaborado por essa tradição e pela destituição de sua soberania como regência antropocêntrica (e etnocêntrica) sobre o real. Um tal pensamento destituente erige um conceito de sentido justamente em uma base comunicante entre as múltiplas humanidades possíveis e as séries humana e não-humana do real – em outras palavras: na multiplicidade de mundos atuais em que transitam e conversam os animais humanos e não humanos:

Falta ao pensamento ocidental sobre o ser, em suas vertentes hegemônicas, um conceito de *sentido* capaz de operar além da perspectiva antropocêntrica, em registro “animista”, solidário à possibilidade de uma “ontologia que postula[sse] o caráter social das relações entre as séries humana e não humana” [citação de Viveiros de Castro] (*Id., ibid.*, p. 159, colchetes nossos).

A regência do sentido é elaborada, particularmente no pensamento de Heidegger, em meio à semantização absoluta do real: há uma semântica imanente que domina a produção da presença do ente enquanto tal. Heidegger produz esse efeito semântico já em *Ser e Tempo*, quando o existencial da fala, constitutivo da abertura de mundo, elide a língua falada (seus caracteres semióticos, sua ordem sintática, sua função pragmático-comunicativa). Posteriormente, a abertura do ser ele mesmo, em que o ser-aí se desenvolve historicamente, é um arquifazer doado à guarda do ser humano na palavra do poeta – palavra que não é palavra alguma, palavra sem palavras, *arquilíngua* que aboliu a relação de significação através da presencialidade concernida no *nome*, no chamamento. Perguntamos, portanto: *que língua é essa que se qualifica à arquilíngua, à morada do ser?*

3.3.2 A língua absoluta

A ontologização da língua que Heidegger procede em seu caminho de pensamento – desbobramento de uma semantização absoluta do real – não é um procedimento qualquer. Ele se realiza na própria tecitura do texto de Heidegger: trata-se uma *estratégia* de pensamento e, sobretudo, de escrita, que erige um texto *destruindo-o enquanto texto*, isto é, elidindo a função referencial e comunicativa dos signos linguísticos empregados, à medida que reconstrói a sintaxe para que as palavras empregadas reenviem-se a elas mesmas. Desse modo, *a linguagem é quem fala* através do pensador – e não ele próprio. Ocorre, como observa Serge Botet em seu estudo das estratégias linguísticas heideggerianas, de nos encontrarmos “em face de um texto que gostaria de expor (*afficher*), por todos os meios, sua própria autarquia; perder, em suma, ao mesmo tempo o seu estatuto de *signo*, reduzindo a diferença significante/significado, e seu estatuto de *discurso*, reduzindo a constelação enunciador/mensagem/alocução/dêixis – que é, no entanto, o quadro (*cadre*) de todo discurso” (BOTET, 1997, p. 480). Esse procedimento, porém, não se realiza em qualquer língua. Não é um acaso, com fizemos notar acima, que a metafísica seja um discurso que ocorre *em torno da palavra “ser”*, o que significa: ela ocorre em torno de uma língua ou grupo de línguas que enfeixam em um mesmo significante a presença e o arrasto-à-presença, bem como a atribuição e predicação que articulam uma presença pressuposta (um *sujeito*) a uma gama de características que se lhe aderem.

Heidegger pensa esse fato durante as preleções de 1935 sobre *Introdução à Metafísica* – momento em que a unidade desse significante ganha relevo como elemento linguístico em torno do qual transcorre a metafísica. Na exposição “Sobre a Gramática e a Etimologia da Palavra ‘Ser’”, Heidegger nomeia diretamente o fato linguístico – e, com isso também, histórico e político – que está em jogo na metafísica: uma permanente recuperação e aprofundamento da unidade sintagmática que o tronco indo-europeu, em particular no grego antigo (tomado sempre como língua-matriz), legou ao Ocidente como traço distintivo de sua especulação em torno da realidade:

Que a formação da gramática ocidental se tenha originado da meditação dos gregos sobre a *língua grega*, dá a esse processo (*Vorgang*) todo o seu significado. Pois essa língua é (tendo em vista as possibilidades do pensamento), ao lado da língua alemã, a mais poderosa (*müchtigste*) e igualmente a mais cheia de espírito (*geistigste*) (HEIDEGGER, 1999a, p. 85)²⁴⁶.

Heidegger diz uma vez aquilo que Benveniste, anos mais tarde, repetiria: a materialidade da língua grega e de seus componentes morfológicos, lexicais e sintáticos, é a *forma histórica* em que a filosofia trabalha como entrelaçamento entre língua e realidade. Esse entrelaçamento, no entanto, não está somente na ocasional unidade do significante “ser” – por mais importante que ela seja. No mesmo estudo, Heidegger lembra que o infinitivo é um modo verbal derivado, que abstrai a ação das suas declinações (*ptôsis* em grego; *casus* em latim), isto é, dos modos determinados em que tal ou qual verbo se inclina em direção a um sujeito, a um tempo, a um modo etc. O infinitivo é, como acusa o étimo latino, “o modo da ilimitação, da indeterminação, a saber, na maneira como um verbo, em geral, indica e exerce os préstimos e a direção de seu significado” (*Id., ibid.*, p. 84). O infinitivo é uma abstração geral das conjugações, nas quais o verbo propriamente acontece. No caso de “ser”, em particular, Heidegger indica uma conjugação específica, na qual seria possível distinguir, em todas as suas variações, “um traço uniformemente determinado” (*ein einheitlich bestimmter Zug*), aquele que propriamente manifestou “ser” aos gregos sob a determinação “da presencialidade e da presença, da consistência e da subsistência, estância e pro-vir” (*von Gegenwärtigkeit und Anwesenheit, von Bestehen und Bestand, Aufenthalt und Vor-kommen*): trata-se da terceira pessoa do singular no presente do indicativo: *é* – termo no qual justamente a gramática faz coincidir as funções de predicação e afirmação de existência atribuídas ao verbo ser.

Se nos ativermos à interpretação usual do infinitivo, a palavra “ser” retira então o seu sentido da uniformidade (*Einheitlichkeit*) e determinação que guiam a

²⁴⁶ Trad. de Emmanuel Carneiro Leão, modificada.

compreensão. Em síntese: nós compreendemos o substantivo verbal “ser” pelo infinitivo, o qual, por sua vez, se reporta ao “é” e à variedade por ele exposta. A forma singular determinada “é”, a *terceira pessoa do singular do indicativo presente*, possui aqui uma proeminência (*Vorrang*). Não compreendemos o “ser” em vista (*im Hinblick*) do “tu és”, “vós sois”, “eu sou” ou “eles seriam”, embora todas essas formas expressem também e, do mesmo modo que o “é”, variações verbais do “ser”. Por outro lado, sem o querer e quase como se não fosse possível de outra maneira, explicamos o infinitivo “ser” a partir do “é” (*Id., ibid.*, p. 118)²⁴⁷.

A importância fundamental de reconduzir a investigação gramatical sobre a palavra “ser”, eixo em torno do qual gira a metafísica, para o seu aspecto verbal fundamental, está em se descobrir o ponto sintático de convergência entre as duas significações do verbo ser, no qual coincidem a presença constante e a atribuição de qualificativos a essa presença. Essa convergência é tão importante no interior da língua grega (assim como do latim e das línguas do tronco indo-europeu em geral) que determina a formação histórica da humanidade ocidental, como relação a ser com a presença do que se apresenta e com o arrasto-à-presença; Heidegger *sabe* que isso que ele chama de Ocidente é um efeito da língua, ou, mais precisamente: um *experimento da língua* conduzido pela regência de um grupo étnico-linguístico particular. A especificidade de uma unidade sintática – de uma família de línguas em particular – é o que está em vigor na historicidade do ser-aí: “Com um só golpe, pois, o nosso esforço em determinar a significação verbal do ‘ser’ se transforma expressamente naquilo que ela é realmente: numa meditação sobre a proveniência de nossa *história oculta* (verborgene Geschichte)” (*Id., ibid.*)²⁴⁸. Não é exagerada, portanto, uma afirmação como a de Jacques Derrida, ao ler essas mesmas páginas de Heidegger no início da *Gramatologia*: “A metafísica ocidental, como limitação do sentido do ser no campo da presença, produz-se como **a dominação de uma forma linguística**” (DERRIDA, 2008, p. 28, negrito nosso) – Heidegger aí incluso, malgrado as suas tentativas incessantes de suplantar a metafísica da presença. Sem a unidade do significante para “ser” e sua “significação indeterminada”, nem mesmo se poderia dizer, para Heidegger, que uma língua qualquer se habilita à linguagem²⁴⁹.

²⁴⁷ Trad. de Emmanuel Carneiro Leão, ligeiramente modificada.

²⁴⁸ Trad. de Emmanuel Carneiro Leão, ligeiramente modificada.

²⁴⁹ Ainda na *Introdução à Metafísica*: “Suponha-se o caso de que esse fato simplesmente não exista. Admitamos que não haja essa significação indeterminada (*unbestimmte Bedeutung*), e que não entendemos sempre o que ‘ser’ significa. O que ocorreria nesse caso? Apenas um nome e um verbo a menos em nossa língua? De forma alguma. *Já não haveria absolutamente nenhuma língua enquanto linguagem* (Dann gäbe es überhaupt keine Sprache). O ente já não nos manifestaria, *como tal*, em palavras. Já não haveria nem com quem nem o que se pudesse falar e dizer. Pois dizer e evocar o ente, como tal, inclui em si compreender de antemão o ente como ente, isto é, o seu ser” (HEIDEGGER, 1999a, p. 109*). Sublinhe-se que viver em meio a uma língua não qualificada à linguagem – isto é, uma língua que não abriga o significante-chave “ser” – assemelha-se, em todas as suas características ontológicas, à “pobreza de mundo” do animal. Sobre a duplicidade entre língua e linguagem no interior do mesmo vocábulo alemão (*Sprache*), cf. acima: §10, p. 120 e ss.

A coincidência do significante que articula a presença como arrasto e como sujeito de predicacões – que é a duplicidade semântica do verbo ser – é, por outro lado, como já notara Benveniste, uma instituição linguística cujo desenvolvimento pode ser observado. Há línguas, como o já mencionado dialeto *ewe*, mas também como o semítico antigo, que não possuem o verbo “ser”, e nos quais a frase nominal (em que ocorre algo como uma predicacão sem a necessidade de um verbo de ligacão) é obtida pela justaposicão do sujeito ao seu objeto (os “termos nominais do enunciado”), “com um traço suplementar, provável, mas desprovido de expressão gráfica, que é a pausa entre os termos” (BENVENISTE, 1966, p. 189, trad. nossa). Em muitas línguas, portanto, a predicacão é algo que se mostra na língua *sem a intermediação do ser*, de modo que não se passa simplesmente da predicacão à presença – a possibilidade de uma *onto-logia*, ao menos nos termos herdados da língua grega, é barrada, ou simplesmente não necessária. É o indo-europeu que fornece, inicialmente, a raiz de um “significado forte” para o verbo ser como afirmacão na presença (“*ē*”): o lexema representado por **es-*, que Benveniste relutar em traduzir diretamente para “ser” (“*être*”):

O sentido dele é “ter existêcia, encontrar-se na realidade”, e essa “existêcia”, essa “realidade” se definem como o que é autêntico, consistente, verdadeiro. Essa noção se particulariza de uma maneira reveladora nas formas nominais derivadas: lat. *sons*, “culpado”, termo jurídico que se aplica ao “sendo” (à “*l’étant*”), àquele “que é realmente” (autor de um delito) (...) v. isl. *sannr*, “verdadeiro”; gr. *ta onta*, “verdade; possessão”. Na história particular das diversas línguas indo-europeias, **es-* foi por vezes substituído, mas o lexema novo guarda o mesmo sentido (*Id., ibid.*, p. 188, trad. nossa).

Na seqüência do texto, Benveniste dá a entender que a presença dessa raiz *predispõe* o indo-europeu à possibilidade de uma saída para o problema da formaçã das frases nominais, generalizando o lexema **es-* na funçã de cópula *sem*, com isso, fazê-lo perder o sentido de “verbo de existêcia”. O indo-europeu seria, dessa forma, o destino linguístico da entrada do ser na predicacão, em que o ser como presença se articula em modos de dizer: “Chega-se assim a dar um suporte lexical a isso que não seria mais que uma relaçã gramatical, e ‘ser’ torna-se um lexema, suscetível tanto de enunciar a existêcia quanto de afirmar a identidade” (*Id., ibid.*, p. 193, trad. nossa). A *onto-logia*, portanto, como articulaçã fundamental entre ser e linguagem, traça-se como destino das línguas indo-europeias, o que inscreve uma determinada concretizaçã da filosofia como possibilidade intrínseca da humanidade europeia – e da mesma forma como o grego de Aristóteles teria tornado possível *aquela* inscriçã do ser na linguagem (aquela *ontologia*, portanto), a persistêcia da origem **es-* no significante “ser” (*Sein, être, essere*) guarda, para Heidegger, a “história oculta” do Ocidente.

* Trad. de Emmanuel Carneiro Leão, ligeiramente modificada.

À dúvida que indicamos acima²⁵⁰, em relação à análise de Benveniste sobre a língua *ewe*, se seria possível algo como uma ontologia em uma língua que não possua o significante único para “ser”, Derrida respondeu diretamente:

Existirá uma “metafísica” fora da organização indo-europeia da função “ser”? Esta questão é nada mais nada menos [que] etnocêntrica. Nem sequer chega a pensar que as outras línguas possam estar *privadas* da excelente vocação para a filosofia e para a metafísica, mas ao contrário, em evitar projetar fora do Ocidente as formas muito determinadas de uma “história” e de uma “cultura” (DERRIDA, 1991, p. 239, colchetes nossos).

Certamente, a questão é etnocêntrica – *se* com ela já se conclui, apressadamente, que não pode haver metafísica (ou qualquer forma de filosofia, ou simplesmente pensamento) fora do indo-europeu (e nesse ponto, a consideração de Benveniste de que a língua grega, em suas relações sintáticas, reserva para si certa “vocação” filosófica, não difere muito do etnocentrismo metafísico de Heidegger. Pode, inclusive, ser ainda mais agudo do que este, como Derrida faz questão de notar²⁵¹). Mas isso significa, justamente, que é necessário superestimar excessivamente o papel da ontologia como expressão do pensamento filosófico – e em alguns casos até mesmo o papel da filosofia como bem cultural de uma sociedade – para que a questão seja, de fato, etnocêntrica; é preciso crer de bom grado que o dispositivo ontológico é importante demais para ser negado, por meio de uma observação empírica sobre as línguas, aos povos não europeus. Ora, é precisamente *isso* que torna problemática a questão: a onto-logia, a inscrição do ser na linguagem não é a mesma coisa que a inscrição da *realidade* na língua – algo do qual não só toda língua é capaz, como constitui mesmo a *realidade de toda e qualquer língua*. A filosofia não é (ou não se restringe à) ontologia – cuja operação constitui *um modelo* de humanização do humano, de antropogênese, executada em torno da palavra “ser”, o que significa: em torno da unidade das funções gramatical (de cópula) e lexical de um significante-chave no indo-europeu. “Ser” não é o limite último da realidade (e da investigação filosófica), mas uma instituição étnico-linguística a serviço de determinada compreensão da realidade. O que incomoda a Derrida, no trecho citado do ensaio *O Suplemento de Cópula*²⁵², a ponto de o filósofo franco-argelino considerar Benveniste mais etnocêntrico que Heidegger, não é somente uma legítima preocupação com a “exclusão transcendental” (para usarmos os termos de Barbara Cassin) do humano não-europeu da possibilidade da filosofia; porque estamos justamente lidando com aquilo que o Ocidente

²⁵⁰ Cf. acima, tópico 1.6.

²⁵¹ Cf.: DERRIDA, 1991, p. 240-41.

²⁵² “O Suplemento de Cópula: A filosofia face à linguística”, ensaio incluído por Derrida em *Margens da Filosofia*, obra de 1972 (Ed. bras.: São Paulo: Papirus, 1991. Cf.: Referências).

entende como a atividade cultural mais importante do ser humano. Como observou o filósofo anglo-ganês Kwame Anthony Appiah, “‘filosofia’ é o rótulo de maior *status* no humanismo ocidental. Pretender-se com direito à filosofia é reivindicar o que há de mais importante, mais difícil e mais fundamental na tradição do Ocidente” (APPIAH, 1997, p. 131). Essa é uma observação aguda sobre o que o Ocidente pensa da relação entre filosofia e humanidade: onde se encontra esta última, a primeira também deve estar presente – o que não deve causar espanto, caso esteja correta a tese de que a ontologia é o dispositivo que opera a antropogênese ocidental-europeia. É isso que está em jogo, seja na exclusão peremptória da humanidade dos povos supostamente “sem filosofia” (Heidegger), seja na admissão de que, a despeito de qual seja a língua, jamais deve faltar a filosofia (Derrida). Tratada como ela realmente é, a filosofia é um sistema de inflexão das línguas humanas, que interrompe a circulação de discursos estabelecidos com vistas à sua fundamentação suficiente, alastrando entornos interventivos nos modos de falar, agir e pensar; *é virtualmente encontrável* onde quer que haja uma língua humana, e a sua presença ou ausência não indica qualquer hierarquia ou gradação cultural de um povo.

O que está em questão na questão suscitada por Benveniste, e por suas contribuições críticas sobre o papel da língua e das estruturas linguísticas na formação do discurso da filosofia, é a possibilidade de questionarmos o modo como isso a que se chama “o Ocidente” fez filosofia, atrelado à onto-logia, isto é, ligado a algo como uma *língua absoluta* – a língua “do ser”, a língua que dá “ser” e cujo legado étnico-linguístico faz coincidir a reivindicação de fundamentalidade do discurso filosófico (como um lugar de fundação da humanidade do humano) com a humanidade europeia. O indo-europeu porta-se como a língua absoluta da filosofia, como seu lastro étnico-linguístico. Como Agamben observou em um texto escrito em finais dos anos 1980 – e publicado apenas em 2016²⁵³ –, “na constituição do indo-europeu culminava o processo que levou o Ocidente à plena consciência (*consapevolezza*) das potências constitutivas na sua língua” – potências que giram em torno da unicidade da palavra “ser”:

O indo-europeu [prosegue Agamben] – que os linguistas modernos reconstruíram (ou, antes, produziram) através de uma paciente análise morfológica e fonológica das línguas históricas – não é uma língua homogênea entre outras, embora apenas mais antiga: ela é algo como uma *langue* absoluta, que ninguém nunca falou nem poderá falar, mas que constitui, como tal, o *a priori* histórico e político do Ocidente, que garante a unidade e a recíproca intelegibilidade das suas múltiplas línguas e de seus múltiplos povos (AGAMBEN, 2016, p. 26, trad. e colchetes nossos).

²⁵³ O ensaio “*Experimentum vocis*”, incluído na coletânea *Che cos’è la filosofia?* (Cf.: Referências).

A “vocação filosófica” de um idioma, assim como a própria ontologização da língua, cujo nomear passa a coincidir sem resíduos com a presença daquilo que nomeia, somente são possíveis no terreno previamente preparado de uma língua absoluta, que porta-se como gênese ao mesmo tempo histórica e mítica do acontecimento linguístico que inscreve o ser na língua: a “proximidade à origem” que é representada pela continuidade do sintagma **es-* na unidade gramatical e lexical de “ser”, atravessando as línguas europeias como marca de uma destinação filosófica prévia – com todas as consequências etnocêntricas que se pode tirar disso.

3.3.3 Os dois gumes do silêncio

A persistência dessa origem histórico-mítica não pode ser eliminada, no entanto, por intermédio da simples decisão de se riscar a palavra “ser” da língua falada, produzindo artificialmente um dialeto que emulasse as línguas que não dispõem desse significante. *Riscar a palavra “ser” é literalmente*, inclusive, uma das últimas intervenções da escrita heideggeriana sobre esse significante que não consegue dissimular sua pertença histórica à metafísica: no ensaio *Sobre a Questão do Ser* (1955), escrito por ocasião do sexagésimo aniversário de Ernst Jünger, Heidegger passa a grifar a palavra “ser” sob uma rasura em forma de cruz: ~~ser~~. Porém, mesmo essa “rasura cruciforme” (*kreuzweise Durchstreichung*) sobre a palavra “ser” não é, de forma alguma, uma tentativa de apagamento do significante – “um mero sinal negativo de algo que foi rasurado”. A rasura cruciforme serve a Heidegger para realocar o significante-chave da metafísica, removendo-o do campo da presença para instanciá-lo no campo do arrasto, ou seja, da estância que abre a possibilidade de um presenciar e da tutela humana do que se torna presente nessa abertura – a quadratura: a rasura “aponta (*zeigt*), muito antes, para as quatro regiões da quadratura e sua reunião em seu lugar de cruzamento (*Durchkreuzung*)” (HEIDEGGER, 2008a, p. 421)²⁵⁴. Heidegger tem consciência que a rasura serve para colocar novamente em relevo a palavra que está sob ela, e trabalha (como de resto o faz frequentemente) na epiderme do texto, na tecitura do significante, como elo de recepção e transmissão dessa origem que articula o indo-europeu como arquilíngua, como língua absoluta. O trabalho crítico que aponta as questões e os compromissos etnocêntricos dessa origem pressuposta no pensamento europeu não é, por isso mesmo, um simples abandono da língua – embora não poderá se furtar de ser, em alguma medida, pensamento da língua e do *encontro* entre as línguas.

²⁵⁴ Trad. de Ernildo Stein, ligeiramente modificada.

No caso particular de Heidegger, muitas são as barreiras que impedem esse pensamento. Sobretudo porque a investigação ontológica bloqueia o acesso à investigação linguística: ainda há a palavra, mas somente na medida em que, reabilitada em linguagem, torna-se agenciamento da presença e do presenciar, do arrasto-à-presença, os quais concernem ao humano que os guarda sob sua tutela. Quando pensadas dessa forma, as palavras não podem mais ser indagadas na sua dimensão de componentes da língua. Se da língua só se pode dizer, enquanto acontece como linguagem, que ela fala, isso significa que não há *propriamente nada a dizer* da língua. As palavras da língua não podem dizer a língua ela mesma: falta a palavra para a palavra. Para o mistério que envolve a presença concernida nas palavras “falta a palavra (*fehlt das Wort*), ou seja, aquele dizer (*Sagen*) que é capaz de trazer para a língua a essência da linguagem (*das Wesen der Sprache – zur Sprache zu bringen*)”, como Heidegger escreve no ensaio sobre *A Palavra* (HEIDEGGER, 2008d, p. 187). A impossibilidade de uma *metalinguagem* em Heidegger, que já fora notada por outros comentadores²⁵⁵, é a impossibilidade de confrontar a língua enquanto língua. No obscurecimento da língua, a essência da linguagem não é palavra alguma da língua, mas antes o *silêncio*. Silenciar, para Heidegger, não significa promover nenhuma interrupção do discurso. Quem silencia, como diz uma importante formulação da §34 de *Ser e Tempo*, não está simplesmente mudo, temporariamente suspenso da linguagem; ao contrário, somente pode silenciar quem já está na linguagem, e ainda mais aquele que, ao revés da falação, desobstrui significados mundanos sedimentados na tradição por meio de uma interpretação apropriadora. Silêncio é um nome duplo, dirigido tanto à inexaurabilidade do sentido que o ser-aí pode sempre desdobrar na interpretação compreensiva, como também para o bloqueio que a língua sofre para alcançar a essência da linguagem – a *barreira semântica* que o sentido impõe às palavras enquanto meros signos.

Silenciar (*Schweigen*) – escreve Heidegger em *Ser e Tempo* –, no entanto, não significa ficar mudo (*stumm sein*). Ao contrário, o mudo é a tendência para “dizer” (*zum “Sprechen”*). O mudo não apenas não provou que pode silenciar, como lhe falta até a possibilidade de prová-lo. E, como o mudo, aquele que, por natureza, fala pouco, também não mostra que silencia e pode silenciar. Quem nunca diz nada também não pode silenciar num dado momento. Silenciar só é possível, em sentido próprio (*eigentliches*), em uma fala autêntica (*echten Reden*). Para poder silenciar, o ser-aí deve ter algo a dizer, o que significa que deve dispor de uma abertura própria e rica de si mesmo (*Id.*, 1953, p. 164-64/ 2006, p. 228).

O que e quem está mudo, nem por isso é capaz do silêncio. De outra parte, aqueles que são dotados de voz e capacidade de vocalização também não estão simplesmente na

²⁵⁵ Martin Kusch observa que “o recurso às tautologias [em Heidegger] é, obviamente, tanto um corolário inevitável da concepção da inefabilidade da semântica [absoluta], como um dos seus sintomas mais característicos” (KUSCH, 2003, p. 223, colchetes nossos).

linguagem e, com isso, poderiam em algum momento silenciar. Na preleção *Da Essência da Verdade*, do semestre de inverno de 1933/34, Heidegger observa que mesmo os animais “não podem ser mudos (*können nicht stumm sein*), conquanto tenham a capacidade de uma vocalização (*Verlautbarung*): mugir, berrar, latir, chilrear” (*Id.*, 2007a, p. 121). Os animais têm, cada qual, a sua voz, e por isso mesmo podem, em um determinado momento, ficar mudos, perderem a voz. O mutismo é uma possibilidade intrínseca de quem só dispõe da vocalização – ainda que, para o humano (ou seja, em um sentido estrito), o uso da voz pertença previamente ao falar: “Em sentido amplo, emudecer (*Verstummen*) é, para nós, cessar a vocalização (*die Aufhören einer Verlautbarung*); em sentido próprio, mais estrito, essa vocalização é a do falar (*des Sprechens*)” (*Id.*, *ibid.*). Os animais têm voz, mas não falam *em sentido próprio*; emudecem, mas não podem silenciar. A voz e a vocalização são elementos endógenos ao organismo animal, pelos quais eles estão naturalmente em mútua comunicação; no entanto, em meio à sua expressividade natural, eles permaneceriam “*trancados (verschlossen) aos poderes que pressionam*” (*Id.*, *ibid.*, p. 115) para um destrancamento (*Erschlossenheit*) das possibilidades de ser – ou seja, fora da *soberania do ser* (*Übermacht des Seins*) e, com isso também, fora da linguagem. O humano fala porque chega à palavra, enquanto os animais apenas vocalizam sons (gorjeio, latido, miado, mujido, chilo, etc.); o humano pode silenciar, isto é, habita a linguagem como inexaurabilidade do sentido sem jamais dispor de uma palavra para a própria linguagem, enquanto o animal pode apenas emudecer, ter cortada a sua voz. Há uma simetria de origem entre o poder silenciar (*Schweigenkönnen*) que aloca o humano como humano na linguagem, e o emudecer (*Verstummen*) como possibilidade intrínseca do animal que apenas tem uma voz e, mesmo assim, está fora da linguagem.

Pouco mais de uma década antes de *Ser e Tempo*, Walter Benjamin explorava essa dicotomia entre palavra humana e mutismo animal em um ensaio intitulado *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana* (1916), cujo centro gira em torno da interpretação de uma passagem do livro da Gênese a qual já nos referimos acima (Gn. 2, 19)²⁵⁶ em que Iahweh Deus dá ao homem feito do barro, Adão, a palavra para nomear os animais: “Iahweh Deus modelou então, do solo, todas as feras selvagens e todas as aves do céu e as conduziu ao homem para ver como ele as chamaria: cada qual devia levar o nome que o homem lhe desse”. Deus molda os animais *para que* o homem lhes dê os seus nomes e, dessa forma, eles possam *ser* de acordo com o modo como são chamados pelo homem – de

²⁵⁶ Cf. acima: tópico 2.3.

sorte que a sua própria realidade se faz como um ser nomeado por outrem: pelo homem. Que o homem criado por Deus seja capaz de, em certo sentido, imprimir sobre o ser dos animais uma marca distintiva, que esses passam a carregar como destino, é algo que provém diretamente de sua filiação a Deus: o próprio nome é uma instituição divina, por meio da qual Iahweh Deus *faz ser* tudo que é. Os proferimos de Deus – que são fundamentalmente proferimentos *nominais* – são performativos em um aspecto especial; conforme observamos anteriormente, se não há, em Deus, realidade que lhe seja anterior, Deus não pode denotar, e os nomes que pronuncia são a posição em presença daquilo que é nomeado. Porque o homem foi modelado à imagem e semelhança de Iahweh Deus, Benjamin afirma que “o ser humano comunica sua própria essência espiritual (na medida em que ela seja comunicável) ao nomear (benennt) todas as outras coisas” (BENJAMIN, 2013, p. 54). O proferimento dos nomes pelo ser humano não é um proferimento entre outros, mas é o próprio ato no qual se comunica sua “essência espiritual” (*geistiges Wesens*), o fundamento mediante o qual ele ultrapassa o restante da criação em direção a Deus, ao princípio da graça e da presença das coisas. O humano encontra nas palavras da língua o modo de dar o nome às coisas e, nomeando, comunica-se a Deus – isto é, comunica-se ao poder de concernir à presença pelo nome, tornar o nome um agenciamento da presença: “(...) *no nome a essência espiritual do homem se comunica a Deus*” (*Id., ibid.*, p. 55). Benjamin elabora aqui mais um capítulo histórico daquela *filosofia dos nomes*, em que o nome é acionado como função linguística que desestabiliza a sintaxe da língua – sobretudo a estrutura do enunciado, fio condutor da lógica clássica – ao desativar os efeitos da denotação e da apreensão da palavra como signo (o que Benjamin reputa como “teoria burguesa da linguagem”): o nome é o acontecimento de um chamamento que faz concernir a presença do chamado àquele que chama. Por outras palavras: o nome é uma palavra lançada em função de um apagamento do signo linguístico:

No âmbito da linguagem – escreve Benjamin –, o nome possui somente esse sentido e essa significação, de um nível incomparavelmente alto: ser a essência mais íntima da própria língua (*dass er das innerste Wesen der Sprache selbst ist*). O nome é aquilo *através* do qual nada mais se comunica, e *em* que a própria língua se comunica a si mesma, e de modo absoluto. No nome, a essência espiritual que se comunica é a língua. (...) A criação divina completa-se no momento em que as coisas recebem o seu nome do homem, a partir de quem, no nome, somente a língua fala (*die Sprache allein spricht*). Pode-se designar o nome como a língua da língua, a linguagem da linguagem (*die Sprache der Sprache*) (desde que o genitivo não designe uma relação de “meio para um fim” [*Mittel*], mas de “meio” ambiente, elemento em que se move [*Medium*]), e, nesse sentido com certeza, por que ele fala *no* nome, o homem é o falante da linguagem – e por isso mesmo, seu único falante (*Id., ibid.*, p. 56)²⁵⁷.

²⁵⁷ Trad. de Susana Kampf Lages, cotejada com o original alemão (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977) e ligeiramente modificada.

O nome e o nomear apresentam-se aqui de uma natureza tal que tragam para dentro da linguagem todo não-linguístico e extralinguístico: o nome sobrepuja o real para ser na linguagem, a ponto de que a língua dessa linguagem – a língua dos nomes – não significar, propriamente falando, nada (uma vez que ela não faz sinal a nada fora dela, por não ser um mero signo), comunicando apenas a si mesma. *Os nomes comunicam primeiramente a própria língua, e as coisas apenas enquanto em estado de linguagem*, isto é, as coisas enquanto são chamadas pelo homem. Ou, dito de outra forma: quando em estado de nome, as coisas *são* a linguagem, a língua de todas as línguas ou uma *pura língua (reine Sprache)* que não tem conteúdo (*Inhalt*), ou seja, aboliu a distinção entre signo e referente, e comunica apenas a si mesma como presença nomeada, chamada.

O plano teológico da fundamentação benjaminiana justifica, aqui, *um* modelo de antropogênese que reafirma, por outros meios, a soberania do humano em meio ao ser como soberania de linguagem: o humano é humano *porque* dá os nomes a si e aos outros seres e, com isso, realiza a si mesmo como tutor da presença de tudo que se nomeia – e que passa, por intermédio do nome, a concernir ao ser humano. *Tudo que é posto em estado de nome submete-se ao seu nomeador; sua presença concerne àquele que assim lhe chama*. Os animais, por outro lado, são aqueles que, entre outras coisas e num sentido eminente, foram criados *para serem nomeados* pelo humano, para concernirem a ele em sua presença, para criarem a comunicabilidade de sua pura língua dos nomes. *O animal não dá nome nem a si nem a outrem; antes, é nomeado, e perde com isso a tutela de sua própria presença*. Por isso, para Benjamin, em certo sentido “a natureza é muda” (*Die Natur... ist stumm*), embora “a mudez comunicante (*die mitteilende Stummheit*) das coisas (e dos animais)” esteja “intimamente voltada para a linguagem verbal do ser humano, a qual a acolhe no nome” (*Id., ibid.*, p. 65). Porque os animais, nessa mudez sem nomes – que é ela mesma “nomeada pelo homem” (*vom Menschen benannte*) – dispõem-se a receber o nome que o ser humano lhes dá na condição edênica, em que a palavra ainda faz vir à presença, sua mudez “tornou-se ela mesma alegria, bem-aventurança (*Seligkeit*)” (*Id., ibid.*, p. 69). Ao menos pelo tempo em que dura a condição edênica do ser humano: na sua condição mundana após o pecado original, tendo a línguas dos seres humanos declinado do chamamento na presença para a denotação, a designação por sinais que coisas externas à linguagem, a mudez da natureza e dos animais converte-se em uma tristeza profunda (*tiefen Traurigkeit*). Em todo caso, a natureza só é triste fora da condição edênica porque Ihe foi assinalada *na criação* a ausência de linguagem: “Ser privada de linguagem (*Sprachlosigkeit*): esse é o grande sofrimento da natureza (e é para redimi-la que a vida e a linguagem *humanas* estão na natureza, e não apenas, como se supõe, a vida e a

linguagem do poeta)” (*Id., ibid.*, p. 69-70). A nomeação, o ato de nomear, portanto, que torna alegre e bem-aventurado aquele que nomeia, assinala ao nomeado, àquele que recebe o nome, uma condição de luto por si mesmo e de profunda tristeza muda. O nome é a bem-aventurança do humano, ao mesmo tempo em que representa o luto entristecido dos animais: “Ser nomeado – mesmo quando aquele que nomeia é semelhante aos deuses e bem-aventurado (*Seliger*) – talvez continue sempre a ser um presságio de tristeza (*Trauer*)” (*Id., ibid.*, p. 71).

O silêncio abre-se em dois – ou tem dois gumes, que cortam separadamente a humanidade da palavra e do nome e a mudez dos animais sem palavra. Ter a palavra como possibilidade de chamar o nome e, com isso, fazer concernir a presença do que se apresenta para si, é *falar a partir do silêncio* em mais de um sentido: i) falar a partir de um sentido inexaurível, crivo da humanidade do falante e em cuja abertura o dito pode sempre ser a cada vez reapropriado; ii) falar as palavras da língua sem dispor de uma palavra para seu próprio poder de linguagem, para o mistério da força presentificadora da nomeação, que escapa; iii) falar a partir do *silenciamento* da natureza e da vida dos animais, que mesmo em suas vozes, emudecem para o mistério da palavra e se dispõem a recebê-la do ser humano. O animal humano é o único que “autenticamente” pode o silêncio, porque é o único que pode *silenciar* – a voz animal (uma vez que “silenciar” pode significar tanto o guardar silêncio quanto a imposição do silenciamento).

3.3.4 “Conversa de bois”: talvez os sons sem letras possam mostrar algo

Nos trechos finais de um seminário ministrado entre finais de 1979 e meados de 1980, intitulado *A Linguagem e a Morte*, Agamben faz a constatação de que, atravessando a história da metafísica em alguns pontos cardeais da sua meditação sobre a linguagem (de Platão e Aristóteles a Heidegger, passando pelo pensamento medieval e pela linguística moderna), encontra-se sempre a humanidade do ser humano fundada no lugar da linguagem como uma *voz tolhida* (*voce tolta*), “como o ter sido da *phône* natural”, cujo tolher-se (*togliersi*) “é a articulação originária (*arthron, gramma*) em que se realiza a passagem da *phône* ao *logos*, do vivente à linguagem” (AGAMBEN, 2008, p. 104, trad. nossa). Se a metafísica pode ser pensada como o crivo humanizante do sentido, é porque a semantização absoluta do real fala a partir do silêncio da voz. O que fala na abertura de sentido do mundo humano, fala sempre já *desde um projeto* de humanização, de antropogênese: a semantização absoluta do real é a sua submissão a um projeto de dominação da compreensibilidade interpretativa, do discurso situado – dos existenciais fundamentais que articulam a formação para si mesma da humanidade ocidental. A passagem “do vivente à linguagem” – em que Agamben faz

coincidir linguagem e morte – é o predomínio de um vivente que, buscando evadir-se do próprio âmbito da vida, funda, em uma negatividade produtora, sua elevação por sobre os outros viventes – e mesmo sobre outros humanos tomados como “meros viventes”.

Se voltarmos ao texto de Benjamin, no entanto, veremos que o então jovem filósofo alemão deixa indicações que permitem justamente pensar uma “linguagem em geral” (*Sprache überhaupt*) fora da sua captura pela abertura de sentido que rege a língua dos nomes como “língua dos homens” (*Sprache des Menschens*). O mutismo da natureza, de que fala Benjamin, é mutismo *em relação à palavra humana*, o que não quer dizer que os animais sejam, de todo, isentos de linguagem. Tudo quanto é efeito da criação divina compartilharia, em alguma medida, da palavra do Deus criador, de sorte que mesmo os animais, em suas vozes sem nome, comunicam algo – não apenas entre si, mas de modo que os nomes que os humanos lhes dão também possam ser colhidos nessa comunicação. Em um modo específico de lidar com os outros animais – no horizonte comum de formas de vida mutuamente comunicantes – o humano “dá nome à natureza segundo a comunicação que dela recebe, pois também a natureza é toda atravessada por uma língua muda e sem nome (*namenlosen stummen Sprache*), resíduo da palavra criadora de Deus” (BENJAMIN, 2013, p. 73). O humano não pode furtar-se à palavra, isto é, não pode furtar-se ao ato de nomear. Mas pode fazê-lo em resposta ao aceno comunicante, não do *ser*, isto é, de sua própria abertura de sentido humanizante, mas dos animais eles mesmos, de sua linguagem. Pode, portanto, liberar o nome de seu poder de presença e dominação para tornar-se uma *tradução*. Se a tradução (*Übersetzung*) pode ser entendida como “a passagem (*Überführung*) de uma língua para outra por uma série contínua de metamorfoses” que a significação percorre, o ato de se traduzir “a linguagem das coisas [e dos outros animais] para a língua humana não consiste apenas em traduzir o que é mudo para o que é sonoro (*Lauthafte*), mas em traduzir aquilo que não tem nome em nome” (*Id., ibid.*, p. 64, colchetes nossos)²⁵⁸. É certo que Benjamin, ainda preso à formulação semita da ordem da criação, tal como se encontra no capítulo 2 do Gênesis, entende a entrada em estado de nome como “tradução de uma língua imperfeita para uma língua mais perfeita” (*Id., ibid.*, p. 64-65). Porém, essa perfectibilidade da palavra humana não precisa ser entendida no sentido de um estado *definitivo*, para o qual deve se encaminhar toda a linguagem das coisas e dos animais como fim último – ao menos, se nos ativermos ao que Benjamin escreve cinco anos mais tarde, no ensaio sobre *A Tarefa do Tradutor* (1921). Nesse texto, que o filósofo antepôs como prefácio à sua tradução para o alemão dos poemas

²⁵⁸ Trad. de Susana Kampf Lages, ligeiramente modificada.

de Charles Baudelaire, a existência das coisas em estado de palavra, nomeadas pela língua dos homens, é um estado provisório no qual a presença daquilo que é nomeado se encontra preso aos múltiplos nomes que as múltiplas línguas lhes dão, e que o exercício da tradução – entre as línguas humanas – termina por libertar. A existência em estado de nome, a queda na linguagem – como o “pecado original” (*Sündenfall*) – não é um estado definitivo, mas o caminho histórico da salvação, da sua libertação:

Todo parentesco (*Verwandtschaft*) meta-histórico entre as línguas repousa sobre o fato de que, em cada uma delas, tomada como um todo, uma só e a mesma coisa é visada (*gemeint*); algo que, no entanto, não pode ser alcançado por nenhuma delas, isoladamente, mas somente na totalidade de suas intenções reciprocamente complementares: a pura língua (*die reine Sprache*) (*Id., ibid.*, p. 109)²⁵⁹.

Como já observara Haroldo de Campos (1997, p. 162), o pano de fundo dessa citação deslocou-se, para Benjamin, do mito da criação para o mito da Torre de Babel (Gen. 11, 1-9) – episódio bíblico em que se instaura a multiplicidade das línguas humanas (*confusio linguarum*). Quando todos falavam a mesma língua e diziam as mesmas palavras, sem a possibilidade do desentendimento quanto ao que as palavras querem dizer, o humano alçou-se à construção de uma torre que alcançaria os céus e tocaria a potestade de Iahweh Deus – que prontamente os repartiu em uma miríade de línguas, de modo a que não pudessem mais entender-se nem prosseguir com o colossal empreendimento. Benjamin parece interpretar a passagem bíblica no seguinte sentido: a multiplicidade das línguas, como condição em que adentrou a humanidade falante, aprisionou as mesmas coisas – poder-se-ia dizer: a presença comunicante do real – em uma miríade de formas diferentes de visá-las; na intenção do ato de nomear, aquilo que é visado (*das Gemeinte*) diferencia-se e, ao mesmo tempo, está aprisionado em um determinado modo de visar (*die Art des Meinens*). Em termos da filosofia da linguagem, diz-se que o mesmo referente (ou significado) pode ser referido por sentidos diferentes: “Em ‘*Brot*’ e ‘*pain*’ o visado é o mesmo; mas o modo de visar, ao contrário, não o é” (*Id., ibid.*). A tradução torna-se com isso, para Benjamin, mais do que a simples versão de um modo de visar a outro, que lhe seja aproximado senão aquilo a que a palavra estrangeira visa; no momento mesmo de traduzir, a confluência entre dois modos distintos de visar pode liberar a presença do visado de seu vínculo unilateral com cada uma das línguas em particular. Isso significa, para Benjamin: a tradução liberta a presença comunicante do real de seu estado provisório de nome (em *uma* língua) para falar-se em uma “pura língua”: “A tarefa do tradutor é redimir (*erlösen*), na [sua] própria, aquela língua pura (*Jene reine Sprache*)

²⁵⁹ Trad. de Susana Kampf Lages, ligeiramente modificada.

que está exilada na estrangeira; liberar (*befreien*) a língua do cativo da obra por meio da recriação (*Umdichtung*)” (BENJAMIN, 2013, p. 117, colchetes nossos)²⁶⁰.

O conceito benjaminiano de “língua pura” – um dos mais densos e difíceis da primeira época de seu pensamento – parece atrelado a uma teleologia das línguas humanas, a algo como a redenção *messiânica* de sua multiplicidade. Algo não apenas sugerido pela analogia entre “pecado original” e a *confusio linguarum* resultante do episódio de Babel, mas que Benjamin pode ter colhido em outro ponto do Antigo Testamento. Para Haroldo de Campos (1997, p. 164), esse ponto é uma passagem da profecia de Sofonias (Sf. 3, 9), em que Iahweh Deus, falando pela boca do profeta, anuncia para o dia de sua ira (como fim dos tempos e das nações) uma restauração das línguas para um estado pré-babélico: “Sim, então darei aos povos lábios puros,/ para que todos possam invocar o nome de Iahweh/ e servi-lo sob o mesmo jugo”. Se no fim da sua condição histórica sobre a terra, os humanos redimirão seu mútuo desentendimento através da consumação da multiplicidade de suas línguas em uma língua pura – na pura presença das coisas visadas pelas palavras – isso é algo que pertence, no entanto, ao domínio da religião, da escatologia judaica; para o pensamento que medita sobre a condição humana da *confusio linguarum*, no entanto, o exercício da tradução serve como uma prática que produz, *em meio às línguas históricas e sem aboli-las* (ao menos provisoriamente) o estado de redenção do predomínio do nome. Como escreve Haroldo de Campos:

Recorde-se que Benjamin acena para o “fim messiânico da história”, como o horizonte no qual se dará a anelada harmonização do “modo de significar” ou “de intencionar” (*Art des Meinens, Art der Intentio*), oculto nas “línguas individuais, não integradas”, mas afinal totalizáveis na “língua pura” da “revelação” (*Offenbarung*). A tradução, se não pode encurtar a distância em que estamos desse ponto messiânico de desvelamento do “oculto” nas línguas des-integradas (*ihr Verbogenes*), faz com que o encoberto se presentifique no conhecimento dessa distância, apontando, pelo menos, “de maneira admiravelmente percuciente, para algo como o reino predestinado e negado da reconciliação e da completude das línguas” (CAMPOS, 1997, p. 166).

Esse é o ponto aqui nos interessa – e que nos trouxe a essa digressão pela concepção benjaminiana de tradução. Não buscamos aqui tanto a metafísica da “pura língua” – que bem poderia ser incluída naquilo que Umberto Eco chamou um dia de “A busca da língua perfeita” como um traço característico do pensamento europeu sobre as línguas²⁶¹ –, mas antes a “física

²⁶⁰ Trad. de Susana Kampff Lages, ligeiramente modificada.

²⁶¹ Esse é o título de um estudo de Umberto Eco, originalmente publicado na Itália em 1993. Um trecho do primeiro capítulo é suficiente para resumir a intenção da obra: desenvolver a compreensão de que a Europa ganha uma consciência histórica de si mesma entendendo-se *como uma Babel*, isto é: como uma pluralidade de línguas e povos derivada de uma antiga unidade perdida (que poderia ser o latim romano, o grego ou o hebraico antigos), e que a restituição de uma língua perfeita pode remediar: “Diante da unidade maciça do Império Romano (que interessava igualmente à Ásia e à África), a Europa apresenta-se antes como uma Babel de línguas novas, e só em seguida como um mosaico de nações. A Europa inicia-se com o nascimento das suas línguas

da tradução” (expressão de Haroldo de Campos), que dispensa as palavras humanas, em meio à multiplicidade das línguas, de um predomínio como nome, isto é, como poder de presença que coloca o que se põe na presença sob a tutela humana. *As línguas traduzem-se mutuamente na liberação da presença do que é visado nas palavras, porque elas mesmas são, em sua essência, tradução.* Elas traduzem aquilo que Benjamin denomina, no ensaio sobre a linguagem de 1916, a “essência comunicante” da natureza, sem que, com isso, precisem necessariamente colocar a presença dos seres naturais sob a guarda de sua palavra. Indo um pouco além e adensando essa compreensão, pode-se atar essa expressão benjaminiana àquela de Aristóteles, que passa quase despercebida durante a sua definição dos nomes enquanto “símbolos” no segundo capítulo do *Da Interpretação* (II, 16a, 26-30): se por um lado “nada por natureza pertence aos nomes, mas vem a pertencer quando este se torna símbolo” – isto é, o humano não acede aos nomes *por natureza*, como uma voz natural, mas acresce, coloca junto às rupturas da sua fonação aquilo que se marca em seu entendimento (*psychêi pathêmatôn*) – por outro lado, os sons sem letra, como aqueles dos animais (*agrammatoi psophoi, hoion thêriôn*), certamente mostram algo (*dêlousi... ti*), mesmo que eles não formem um nome (ARISTÓTELES, 2013a, p. 5). De acordo com a definição dada na *Política* (I, 1253a), o que a voz dos animais mostra, isto é, aquilo de que ela é sinal (*esti sêmeion*) são o prazer e a dor, como disposições corporais básicas do organismo. Essa restrição é o pano de fundo da função antropogenética do *logos*, o qual, contraposto à mera voz como língua propriamente humana, significa também o nocivo e o conveniente, o justo e o injusto – ou seja, funda a comunidade política como figura especificamente humana da convivência entre pares. É à abertura dessa comunidade política – o que significa, o desfazimento dessa cisão, desse crivo do *logos* sobre a *phône*, das línguas humanas sobre a voz animal – que visa uma compreensão das línguas enquanto tradução da “essência comunicante” da natureza, em que as próprias palavras humanas não atestam simplesmente o crivo decisório do sentido que nos separa dos outros animais, mas antes testemunham “a existência” – como escreve Maria Esther Maciel – “de possíveis outras formas de linguagem através das quais os animais se comunicariam com seus pares e com os viventes de outras espécies, incluindo a humana”. Quando a própria palavra da língua dá testemunho da voz animal, como língua (inteiramente) estrangeira que se traduz, a exclusão transcendental do

vernáculos, e a cultura crítica da Europa se inicia pela reação, às vezes alarmada, à irrupção dessas línguas. A Europa enfrenta o drama da fragmentação das línguas e começa a refletir sobre o próprio destino de civilização multilíngue. Embora sofrendo com o impacto, procura encontrar um remédio: quer refazendo o seu caminho para trás, em busca da língua falada por Adão, quer para a frente, tentando construir uma língua da razão que possua a perfeição perdida da língua de Adão” (ECO, 2018, p. 30).

vivente pela exigência de sentido se desfaz: “Sob esse aspecto, a falta de uma linguagem humana entre os bichos não seria de fato uma insuficiência, uma privação, visto que eles disporiam de outras modalidades de fala e pensamento (...)” (MACIEL, 2016, p. 40). Se para Maciel, no entanto, essas outras modalidades de linguagem e pensamento seriam “incomensuráveis em equivalências humanas” (*Id., ibid.*), nós dizemos, ao contrário: as línguas humanas podem ser compreendidas justamente como modos de tradução, isto é, como transitividade entre formas de vida diversas, por meio das quais pode-se dar tanto a antropogênese como o seu avesso, ou seja, a instituição da comunidade política da vida em geral na destituição da regência do sentido meramente humano.

Como é possível, porém, que se dê essa tradução da voz animal *na palavra humana*? Essa palavra que se aferra em nomear, em chamar – como pode ela apenas traduzir e, com isso, trazer junto, lado a lado, o seu outro: a pura voz animal? Benjamin acreditava que as linguagens das artes não verbais, como a pintura e a escultura, poderiam estar “fundadas em certas espécies de linguagem das coisas” e servir-lhes de tradução, do mesmo modo como o canto – e talvez a música em geral – apresenta certo parentesco com o canto dos pássaros: “Para o desenvolvimento das formas artísticas, vale tentar concebê-las todas como linguagens e buscar sua correlação com as linguagens da natureza. Um exemplo que se oferece de imediato, por pertencer à esfera acústica, é o parentesco do canto com a linguagem dos pássaros (*die Verwandtschaft des Gesanges mit der Sprache der Vögel*)” (BENJAMIN, 2013, p. 72). Na literatura, que é justamente a arte humana da palavra, encontramos algum símile da relação entre o canto e a linguagem dos pássaros, em que a palavra da língua traduza a voz animal?

Em um conto de Guimarães Rosa intitulado “Conversa de bois”, publicado em seu primeiro livro de prosa, *Sagarana* (1946), a narrativa parte da indagação se “hoje-em-dia, agora, agorinha mesmo, aqui, aí, ali, e em toda parte, poderão os bichos falar e serem entendidos, por você, por mim, por todo mundo, por qualquer filho de Deus” (ROSA, 2001, p. 325). Ao que respondeu certo Manuel Timbornas que sim, os bichos falam – e, no sertão, principalmente os bois: “Ora, ora!... Esses é que são os mais!... Boi fala o tempo todo. Eu até posso contar um caso acontecido que se deu” (*Id., ibid.*, p. 326). Mas quem conta o caso não é Manuel Timborna, mas uma irara – mustelídeo típico da América do Sul, também chamado jagupapé, papa-mel ou cachorrinha-do-mato – que presenciou o ocorrido e o transmitiu a Manuel: “E, tempo mais tarde, quando Manuel Timborna a apanhou, – Manuel Timborna dormia à sombra do jatobá, e o bichinho veio bisbilhotar, de demasiado perto, acerca do bentinho azul que ele usa no pescoço, – ela só pôde recobrar a liberdade a troco da minuciosa

narração” (*Id., ibid.*, p. 329). Às dez da manhã de um dia qualquer, o barulho de um carro de bois estalava em meio a uma estrada de terra, afungentando os bichos pelo caminho, dentre os quais a irara Risoleta – como a chamara Manuel Timborna –, que se escondera no mato de modo a vigiar a passagem do carro com atenção. E mal se amoitara, levantando a cabeça por sobre o mato, o pequeno animal contemplou a cena: à frente vinha um pequeno rapaz, pouco mais que dez anos de idade, Tiãozinho, portando uma vara nas mãos pequenas e guiando os bois; ao todo, eram oito os que puxavam o carro: Brilhante, Tubarão (irmão de Brilhante), Brabagato, Capitão, Dançador, Buscapé, Canindé e Realejo. Tocando o carro vinha seu Agenor Soronho, reputado como melhor carroceiro da região. Na carga do carro, levavam um punhado de rapaduras e o corpo do recém finado pai de Tiãozinho, que levavam para sepultar no arraial. O pai de Tiãozinho ficara paralítico há muitos anos, vivendo em cadeira de rodas, acometido de mal desconhecido; antes mesmo de sua morte, a mãe de Tiãozinho se amigara com Agenor Soronho, que tratava o menino e o pai com desprezo similar ao que demonstrava quando sangrava os bois no açoite, para comandar o carro: “– Capitão!... Brabagato!” – gritava Agenor Soronho, e em seguida “O ferrão cata lombos, palhetas e espáduas, e os bois dois se aquietam, com os flancos em marmelada, a sangrar” (*Id., ibid.*, p. 335). Os bois mugem, bufam, se espanam com as caudas e, entre si, *conversam*:

Então, Brilhante – junta do contra-coice, lado direito – coçou calor, e aí teve certeza de sua própria existência. Fez descer à pança a última bola de massa verde, sempre vezes repassada, ampliou as ventas, e tugiou:

“Boi... Boi... Boi...”

Mas os outros bois não respondem: continuam a vassourar com as caudas e a projetar de um lado para o outro as mandíbulas, rilhando molares em muito bons atritos (*Id., ibid.*, p. 329-30).

Mas o silêncio da mastigação é rapidamente cortando por longo colóquio entre os bois sobre o pasto, o descanso, os outros bois e, claro, sobre o humano – sobre aquele *homem-do-pau-comprido-com-marimbondo-na-ponta* e o *bezerro-de-homem-que-caminha-na-frente*. Os bois mugem, bufam, piscam e se coçam, e todo o seu linguajar é imediatamente trazido à palavra pela narrativa, como que lhes traduzindo os acenos: “*Bhu! Muff*”... De repente, boi Brilhante projetou a cabeça, que sai do enquadramento – canga, canzis e brocha – como o pescoço de um jaboti que se desencaixa para beber chuva. E fanha, e funga: ‘Achei a coisa, aquilo!... Foi o boi que pensava de homem, *o-que-come-de-olho-aberto...*’” (*Id., ibid.*, p. 341) – e entretêm longa história de um boi chamado Rodapião, que por andar muito junto dos humanos, dizia pensar como eles, até que veio a morrer despencando de uma ribanceira, por acreditar que podia pastar no alto de um morro, junto de um curso d’água. A história desse boi Rodapião faz os bois pensarem que o melhor seria poder viver longe do animal humano, porque este,

diferente dos outros que existem apenas em virtude deles mesmos, esse animal humano carece, para viver, de se juntar aos outros seres vivos, de montar-lhes uma cela, pôr-lhes uma canga e tocá-los; carece, em uma palavra, do *uso dos outros* animais, humanos ou não:

Mal o caminho se deita, Canindé solta uma interjeição bovina pouco amável: sim de orelhas, sopra frouxo e três oitavos de mugido; e Realejo faz qualquer monossílabo, com ironia também soprosa, de ventas dilatadas, contraídas as falsas-ventas. Mas, lá na guia, obliquando a carantonha, comenta Buscapé:

– As coisas corriam lisas, como um córrego... Passavam as touceiras do bengo, ligeiras... Passavam as moitas, subindo o morro... Corria o capim-angola, ainda em mais correnteza... Eu estou com fome. Não gosto de puxar carro... Queria ficar pastando na malhada, sozinho... Sem os homens.

– Eu acho que nós, bois, – Dançador diz, com baba – assim como os cachorros, as pedras, as árvores, somos pessoas soltas, com beiradas, começo e fim. O homem, não: o homem pode se juntar com as coisas, se encostar nelas, crescer, mudar de forma e de jeito... O homem tem partes mágicas... São as mãos... Eu sei... (*Id., ibid.*, p. 349-50).

Atravessando o caminho longo que leva ao arraial, Agenor Soronho castiga os bois e destrata o menino Tiãozinho, que no trajeto ainda chora pelo pai que, doente, tinha sido abandonado pela mãe. Pelo trajeto que resta, ainda choroso, anda tropeçando nos buracos da estrada de terram quase a cair no sono – contendo no peito a raiva do carroceiro, a quem preferia que a morte tivesse vindo buscar no lugar de seu pai. Já Agenor Soronho agora dorme, preguiçosamente, com a cabeça tombada para o lado do carro, em que range a grande roda de madeira. Também os bois confabulam entre si o ódio do carroceiro, de quem almejam se verem livres. Em meio ao sono e não totalmente consciente, Tiãozinho conversa com os bois, entende sua língua e convergem em um mesmo intento: são todos uma só voz a dar cabo, em unísono, da tirania de Agenor Soronho:

Mhú! Hmoung!... Boi... Bezerro de homem... Mas, eu sou o boi Capitão!... *Moung!*... Não há nenhum boi Capitão... Mas todos os bois... Não há bezerro-de-homem!... Todos... Tudo... Tudo é enorme... Eu sou enorme!... Sou grande e forte... Mais do que seu Agenor Soronho!... Posso vingar meu pai... Meu pai era bom. Ele está morto dentro do carro... Seu Agenor Soronho é o diabo grande... Bate em todos os meninos do mundo... Mas eu sou enorme... *Hmou! Hung!*... Mas, não há Tiãozinho! Sou aquele-que-tem-um-anel-branco-ao-redor-das-ventas!... Não, não, sou o bezerro-de-homem!... Sou maior que todos os bois e homens juntos (*Id., ibid.*, p. 359).

E num átimo, Tiãozinho brame a vara no ar, subitamente desperto, gritando “Namorado, vamos!!!”, pulando para o lado enquanto os oito bois se lançam para frente em disparada, com o carro dando um grande salto que derruba Agenor Soronho. O carroceiro despenca e morre degolado pela própria roda de madeira do carro. Teve fim a violência de Agenor Soronho no encontro das vozes de Tiãozinho e dos bois.

Se, por um lado, a análise que Aristóteles desenvolve sobre a linguagem humana nas primeiras linhas do *Da Interpretação* procede uma inscrição do signo linguístico na voz (*ta en tēi phônēi*), por meio da qual se abre a possibilidade de supressão da voz animal por um *logos* prenhe de sentido, a narrativa de Guimarães Rosa inverte esse procedimento e *inscreve as vozes animais nos signos linguísticos*; sua narração, seu *logos* é antes um modo de *dar lugar* à voz do que de tomar o lugar da voz. Por essa razão, Maria Esther Maciel sublinha que a ficção de Guimarães Rosa não apenas “tematiza” o animal como um objeto da narrativa, mas efetivamente constrói a prosa literária como exercício de tradução da linguagem dos animais, que ali surgem *em seus mundos*, isto é, segundo a sua linguagem natural: “A Guimarães Rosa não interessava apenas escrever *sobre* os animais, convertê-los em simples construtos literários, mas também procurou abordá-los como sujeitos dotados de sensibilidade, inteligência e conhecimento sobre o mundo” (MACIEL, 2016, p. 69). Para nos valermos de uma terminologia criada por Agamben, se a metafísica pode ser entendida como um determinado *experimento da língua* – como inscrição do “ser” na linguagem através da inscrição da língua (e de uma língua absoluta) na voz –, a narrativa de Guimarães Rosa pode ser entendida, antes, como uma forma de *experimento da voz*, cuja inscrição pelo avesso da voz na língua desativa a sua máquina antropogenética, destitui a tirania do sentido humano – com o mesmo abalo que a consonância das vozes dos bois e de Tiãozinho destituem a tirania de Agenor Soronho. É precisamente no ensaio *Experimentum vocis* – o qual já mencionamos acima – que Agamben desenvolve a compreensão de um experimento da voz como desativação da antropogênese:

Se a antropogênese – e a filosofia que a rememora, custodia e incessantemente reatualiza – coincidem com um *experimentum linguae* que situa aporeticamente o *logos* na voz, e se a *hermêneia*, a interpretação desta experiência que dominou a história do Ocidente, parece ter atingido (*raggiunto*) o seu limite, então isso que não deixa de estar hoje em questão no pensamento é um *experimentum vocis*, no qual o homem revoga radicalmente a situação em questão da linguagem na voz e tenta assumir o controle (*provi a assumere da capo*) de seu ser falante (AGAMBEN, 2016, p. 39, trad. nossa).

A questão é que o “ser falante” do homem não é, como demonstra Agamben na contramão da tradição do pensamento ocidental-europeu, o lugar “natural” do animal humano, mas antes o contrário: as letras, os fonemas, as palavras, os nomes e os verbos de que se compõem as línguas não são uma voz endógena ao corpo do humano, que se desenvolve junto ao seu organismo como o canto do galo, o zurro do burro, o latido dos cães e o chilro dos pássaros canoros. “Os animais não entram na língua” – escreve Agamben no ensaio *Infância e História* (1979) –, mas ao contrário, “já estão sempre nela” (*Id.*, 2005, p. 64). Sob esse olhar, a tradição de pensamento que constituiu a via predominante da metafísica ocidental é literalmente “o

mundo às avessas”: a linguagem é o lugar natural dos animais; o humano é o único animal que é naturalmente desprovido de linguagem, que nasce *fora* da linguagem. Dá testemunho disso o fato de que, para o humano, a linguagem enquanto língua precisa ser *aprendida de fora*, de maneira exógena: *aprende-se a falar*. Do contrário, o “animal falante”, na verdade, jamais pronunciaria uma única palavra: “O homem falante” – continua Agamben em *Experimentum vocis* – “não inventa os nomes, nem esses surgem dele como uma voz animal: ele pode somente recebê-los através de uma transmissão exossomática e um ensinamento” (*Id.*, 2016, p. 28-29, trad. nossa). O acontecimento exógeno da linguagem enquanto língua para o ser humano é o significado técnico que Agamben dá ao termo *infância*, atrelado à sua etimologia no latim: o humano é o animal infante, que tem infância, não no sentido cronológico-somático de ter uma etapa biológica de maturação, mas por ser *naturalmente não-falante* (*in-fans*²⁶²), ou mais precisamente: por se colocar exossomaticamente *em vias de falar*. Estar “a caminho da linguagem” não significa, portanto, para Agamben, vir a habitar o lugar onde sempre já se esteve, mas sim assumir um lugar não natural, não inscrito no seu corpo, que constitui, enquanto transmissão histórica (assumindo-se o postulado de Saussure segundo o qual, antes de tudo, o que o ser humano transmite aos pósteros como legado é a sua língua²⁶³) e abertura da comunidade política como exclusividade humana – e de grupos humanos específicos.

Na verdade, se o próprio meio universal de sentido em que se configura a forma metafísica clássica da ideia de mundo – cujo processo conduz à semantização absoluta do real – depende previamente dessa inserção da língua na voz, o que resta novamente demonstrado (por outra via) é essa *precedência do semiótico sobre o semântico* em que se enreda a linguagem humana enquanto língua falada/escrita (o que mais uma vez coloca a ontologia como pensamento inconsciente da letra). Toda a questão do dispositivo antropogenético que instaura a regência do sentido (domínio do humano sobre a “natureza”, em si e nos outros animais – o que significa também domínio sobre os outros “menos” humanos e “quase” animais) é uma questão da regência oculta da língua como acontecimento “humanizador”: o aprendizado de uma língua, na qual a voz se interrompe como emergência de um sinal, franqueia, mesmo que de modo inaparente ou recusado (como em Heidegger), a abertura de sentido em que algo como um ente aparece *enquanto ente*. A ontologização da língua – como

²⁶² O étimo latino é formado pelo prefixo de negação *in-*, acrescido da forma adjetivada do verbo *fari* (“falar”). *Infans* é, literalmente, “que ou aquele que não fala”.

²⁶³ “De fato, nenhuma sociedade conhece nem conheceu jamais a língua de outro modo que não fosse como um produto herdado de gerações anteriores e que cumpre receber como tal” (SAUSSURE, 2004, p. 86).

mitologema da língua absoluta – é um estratagema de ocultação dessa origem, em que o que é derivado e construído (a abertura de sentido que “humaniza” o animal humano como um ser-no-mundo) é lançado na origem como fonte insondável da linguagem e do pensar, enquanto o lance inicial que constituiu historicamente essa abertura (o aprendizado exossomático da língua, a infância humana como tal) é encoberto como fatualidade “ôntica”, “não originária”. Assumir o controle do nosso ser falante enquanto um experimento da voz, como sugere Agamben, talvez signifique não um abandono (impossível) da língua e do semiótico, mas antes um dar lugar à voz que a mantém não suprimida, mas traduzida – nos limites e traições que compõem toda tradução – nas palavras da língua. Somente o reconhecimento desse lugar de reserva da voz, nunca totalmente tomada pela língua – mas antes, a língua pondo-se a serviço do resguardo dessa voz – pode desbaratar a regência do sentido e, com isso, implodir a semantização do real em uma chave exclusivamente humana, vale dizer, predominantemente ocidental-europeia.

3.4 *Yarori-utupë*: Teoria geral da reciprocidade ontológica

O desafio que Agamben se impõe em *Experimentum vocis* é, propriamente, o de pensar a voz humana enquanto algo *não redutível* às letras que se lhe imprimem no aprendizado de uma língua, em um questionamento que poderia ser colocado nos seguintes termos: qual é a materialidade imanente própria da voz humana, para além da sua qualidade de suporte material em que se imprimem os signos linguísticos? Sua tentativa de resposta parte da consideração de um argumento do linguista francês Jean-Claude Milner, “segundo o qual letra e matéria são sinônimos, porque a matéria – entendida no sentido da ciência moderna – é eminentemente *translittérable*, transcrevível em letras” (AGAMBEN, 2016, p. 41, trad. nossa). Embora Milner diga, segundo nota Agamben, que a transliteralidade é o modo como a ciência moderna lê a materialidade, esse argumento é antigo e remonta, como vimos, ao atomismo antigo²⁶⁴. O atomismo é a *gramatologia original* do pensamento ocidental, em que a dinâmica do real enquanto múltiplo-sem-Um é pensada em termos de escrituralidade: os átomos estão para os corpos assim como as letras estão para os textos escritos, de modo que a metafísica não passa de uma forma de gramática combinatória, que analisa o processo das múltiplas formações discursivas que formam os mundos atuais. Átomos e letras são o pensamento do real enquanto pura diferenciação.

²⁶⁴ Cf. acima: subtópico 3.2.4.

A essa tese, que corrobora inconscientemente com o pensamento atomista, Milner acrescenta um corolário (ainda de acordo com Agamben), segundo o qual a letra e o significante não são a mesma coisa, a despeito da indevida confusão propagada pela linguística – sobretudo por Saussure, que “atribui, nos *Anagramas*, à letra a propriedade do significante e, no *Curso*, ao significante os caracteres das letras” (*Id.*, *ibid.*, trad. nossa). Esse é o ponto em que Agamben irá inserir o seu argumento, compreendendo que a operação que deu às letras o caráter de componente significante do signo linguístico é a operação própria da filosofia, que a linguística apenas herdou:

Podemos então dizer, nos termos de Milner, que a operação de Aristóteles consiste, portanto, em identificar as letras – os *gramma* – com o significante, com o tornar-se semântica da *phône*. À condição de acrescentar, contra a tese de Milner, que a matéria – pelo menos se a restitui o paradigma platônico de uma *chôra*, de um puro ter-lugar – não é mais transliterável, não pode mais ser letras e escritura (*Id.*, *ibid.*, trad. nossa).

Central para esse raciocínio é a aplicação do termo grego *chôra* para a designação da materialidade que concerneria propriamente à voz humana. Palavra de difícil tradução, *chôra* é uma expressão de fundamental importância para a cosmologia do *Timeu*, por meio do qual Platão buscou suplantiar uma dificuldade quanto ao modo de participação do inteligível no sensível. Sendo um “terceiro de outro gênero” (*triton allo genos*) em relação ao inteligível e ao sensível, a *chôra* é precisamente aquilo que permite a participação do primeiro no segundo, ou seja, é por seu intermédio que o ente sensível tem parte no inteligível, como representação (ou *mimese*) da forma arquetípica (o *paradeigma*).

A *chôra* tem por propriedade básica “ser o receptáculo (*hypodochê*) e, por assim dizer, a ama de tudo quanto devém” (49a)²⁶⁵, ou seja, ela é aquilo no qual está inscrito tudo quanto ganha forma e vem ao ser, *instanciado* na ordem da materialidade e, com isso, ganhando tangibilidade e aparência, ingressando, desse modo, na ordem do sensível. Por isso Platão a chama de “um suporte de impressão (*ekmageion*) para todas as coisas” (50c)²⁶⁶, no qual as formas inteligíveis transitam de modo intermitente, originando o devir incessante que os sentidos testemunham. Mas a *chôra* ela mesma, justamente por ser a *instância* ou o *território* em que as formas ganham participação na materialidade e, com isso, têm lugar e aparência, *jamaís aparece ele mesma*. A “mãe do devir, do que é visível e de todo sensível, que é o receptáculo” das formas inteligíveis, não é nenhum dos elementos conhecidos – “não é nem terra nem ar nem fogo nem água”, como defenderam os filósofos que o antecederam – pois se

²⁶⁵ PLATÃO, 2012, p. 131.

²⁶⁶ PLATÃO, 2012, p. 134.

assim fosse ela já seria uma forma e não poderia receber a modelagem de outras: “Mas se dissermos que ela é uma certa espécie invisível e amorfa (*anoraton eidos ti kai amorphon*), que tudo recebe, e que participa do inteligível de um modo impercrustável e difícil de compreender, não estaremos a mentir” (51a-b)²⁶⁷. O puro ter-lugar das formas inteligíveis na materialidade é uma realidade indiscernível *em si mesma*, apreensível somente por meio de um “raciocínio bastardo” (*logismôi tini nothôi*) que consiste justamente em um reconhecimento por inscrição: a materialidade imanente da experiência direta só é reconhecível em sua existência separada *quando já unida a uma forma*, quando modelada pela inteligibilidade. A *chôra*, justamente por ser aquilo que “providencia uma localização (*hedra*) a tudo quanto pertence ao devir” (52b)²⁶⁸, e ainda que seja imperecível e tenha existência separada e irreduzível às formas, *permanece sob a tutela do sentido inteligível* que nela se inscreve, até para que possa ser reconhecida enquanto tal. Não foi por acaso que Aristóteles, na investigação sobre a natureza do espaço na *Física* (IV, 2, 209b 11-15), atribuiu à noção platônica de *chôra* a pré-descoberta do seu conceito de matéria (*hylê*):

É por isso – escreve Aristóteles – que Platão igualmente afirma no *Timeu* a identidade de matéria e instância (*Dio kai ho Platôn tèn hylên kai tèn chôran tauto phêsîn einai en tôi Timaiôi*). Pois aquilo que participa e a instância (*metalêptikon kai tèn chôran*) são a mesma coisa; (...) permanece, no entanto, que ele identificou o lugar com a instância (*ton topon kai tèn chôran*)²⁶⁹.

O que está em jogo na determinação conceitual tanto da *chôra* platônica quanto da matéria aristotélica é um determinado paradigma de *inscrição*, que é, em outros termos, o mesmo que está operando a dinâmica heideggeriana da contenda entre terra e mundo – par conceitual que surge precisamente em meio a uma “destruição fenomenológica” da concatenação entre matéria e forma na noção aristotélica de substância. Nesses três instantes tópicos da metafísica, a ordem do mundo e o predomínio do sentido como ser de cada ente são consignados por meio de uma inscrição do sentido (ideia, forma, claridade e abertura) sobre a materialidade imanente – que é por si mesma amorfa, invisível, indiscernível, *e que permanece enquanto tal* mesmo quando recebe a inscrição do sentido. O paradigma da inscrição compõe internamente com a ontologia demiúrgica, e com a tarefa que a filosofia rapta à cosmogonia: uma vez mais o deus da luz e das formas deve vencer o elemento

²⁶⁷ PLATÃO, 2012, p. 135

²⁶⁸ PLATÃO, 2012, p. 138.

²⁶⁹ ARISTÓTELES, 1983, p. 126, trad. nossa.

primordial amorfo, o terrível monstro marinho, para que o mundo humano tenha lugar²⁷⁰. Quando Agamben pensa a voz humana “enquanto *chôra* e matéria”, ele pretende com isso que se compreenda a voz como um puro ter-lugar da língua, em que algo como as línguas humanas podem aparecer, mas que não é tolhida pelo aparecimento destas, perecendo separada e inexprimível: “Abandonando toda mitologia fundativa” – escreve Agamben – “podemos então dizer que, enquanto *chôra* e matéria, ela é uma voz que não foi mais escrita na linguagem, um in-escrevível que, na incessante transmissão histórica da escritura gramatical, permanece obstinadamente como tal” (AGAMBEN, 2016, p. 42, trad. nossa). Mas esse pensamento repete, inconscientemente, a mesma mecânica da inscrição e da tutela da letra sobre a voz, do sentido sobre a matéria, uma vez que o que está em questão para a metafísica não é a inadmissibilidade da existência de uma materialidade imanente *separada e irreduzível* ao sentido que se lhe inscreve – isso é inclusive pressuposto em toda ontologia demiúrgica –, mas sim que essa materialidade seja sempre em si mesma inexprimível, e compreensível somente enquanto é o *ter-lugar de um outro enquanto negar-se de si mesma* em absoluto. O que essa resposta de Agamben ao problema da voz humana dá a entender é que não há outro modo de pensar a relação entre materialidade imanente e sentido transcendente que não seja por meio do dispositivo conceitual da inscrição. Pelo menos, não dentro do aparato conceitual do pensamento ocidental, que quando acionado – mesmo em uma intenção “crítica” – gira em falso, sem sair do lugar. “Sozinho, o Ocidente é sem saída” – lembra Marco Antonio Valentim (2018, p. 212); impõe-se ao menos a tentativa, portanto, de colocar o problema em termos não-ocidentais.

Nas palavras iniciais da obra *A Queda do Céu*, escrita na forma de um relato transmitido pelo pensador yanomami Davi Kopenawa ao antropólogo francês Bruce Albert, Kopenawa relembra o primeiro contato que tivera com o seu interlocutor, quando da chegada do estrangeiro à sua tribo: “Faz muito tempo, você veio viver entre nós e **falava como um fantasma**” (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 63, negrito nosso). A primeira característica que o xamã notou em seu visitante foi a diferença linguística, a equivocidade – e até certo ponto a incomensurabilidade – entre as línguas yanomami e francesa; as línguas que os brancos falam, ainda que certamente diferentes entre si, tem todas um traço em comum para o pensador indígena: são como línguas (de) fantasma. O caráter fantasmático de seu idioma não provém tanto da incompreensibilidade por parte dos yanomamis, quanto de sua irrecusável

²⁷⁰ Cf. acima: tópico 2.2.

injunção na escrita, do modelo de sua *inscrição fora* do ser humano, primeiro, e só depois nele. Esse contraste chama a atenção de Kopenawa:

Os brancos se dizem inteligentes. Não o somos menos. Nossos pensamentos se expandem em todas as direções e nossas palavras são antigas e muitas. Elas vêm de nossos antepassados. Porém, não precisamos, como os brancos, de peles de imagens para impedi-las de fugir da nossa mente. Não temos de desenhá-las, como eles fazem com as suas. Nem por isso elas irão desaparecer, pois ficam gravadas dentro de nós. Por isso nossa memória é longa e forte (*Id., ibid.*, p. 75).

O hábito filosófico ocidental de produzir equivalências e similaridades entre pensamentos, imagens e conceitos díspares, faz pensar quase imediatamente, junto à observação de Kopenawa, no mito da invenção da escrita relatado pelo Sócrates platônico no *Fedro* (274c – 276a). É certo que a crítica que o faraó Thamous dirige à invenção do deus Theuth incide nessa modalidade de inscrição exógena que constitui a letra enquanto signo da voz – no contexto específico, no entanto, que tange à produção da memória no ser humano: “Pois isto, nos que o aprenderam [o ato de escrever], esquecimento em suas almas produzirá com o não exercício da memória, porque, na escrita confiando, **é de fora, por alheias impressões** (*exôthen hup’ allotriôn typôn*) e não por eles mesmos, que se recordam” (PLATÃO, 2016a, p. 193, colchetes e negrito nosso). O que a escrita tem de “terrível” (*deinos*) para Sócrates é o fato de ela ser um modo de inscrição “semelhante a uma pintura” (*homoion zôgraphiai*), que produz a imitação estática de algo vivo, “como se fosse vivo” (*hôs zônta*) – a pintura está para os seres vivos, portanto, assim como a letra está para a voz. O pintor (*zôgraphos*) é justamente concebido na *República* (X, 597d – 598d) como um “imitador daquilo que os outros são os obreiros” (*mimêtês hou ekeinoi dêmiourgoi*), ou seja, alguém capaz de criar “meros simulacros” (*touto eidôlon*) das coisas materiais produzidas na natureza ou pelas mãos humanas, as quais, por sua vez, são pálidas imagens da ideia ou forma inteligível de que participam, de modo que aquilo que o pintor produz “se acha três pontos afastado da natureza”. Por essa razão, o pintor por excelência é, ainda de acordo com Sócrates, o tipo exemplar de um *escrevente*: o poeta trágico, que emprega a escrita de modo mais próximo possível à pintura, “pintando” caracteres ao compor personagens. Pintura e escrita são modelos de inscrição por similitude que produzem simulacros do que é efetivamente vivo. A palavra grega *eidôlon*, com efeito, também se pode traduzir por “fantasma”, considerando seu uso, por exemplo, em Homero: ao final da *Ilíada* (Canto XXIII, 71-73), é o *eidôlon* de Pátroclo que aparece a Aquiles clamando pelo sepultamento de seu corpo, para que possa enfim entrar no Hades: “Com toda a pressa sepulta-me, para que no Hades ingresse,/ pois as imagens (*eidôla*) cansadas dos vivos, as almas, me exortam,/ não permitindo que o rio atravesse para a elas juntar-me” (HOMERO, s/d, p. 344). Tudo isso dá a sedutora impressão

de que, ao falar da língua dos brancos como língua (de) fantasma, Kopenawa repete Platão, ainda que inconscientemente, colocando o problema nos mesmos termos que o filósofo grego – mesmo que o que esteja em jogo naquelas palavras dirigidas a Bruce Albert seja um modo inteiramente outro de compreender a participação da palavra na voz, e das coisas em suas imagens.

O pensamento yanomami compreende o regime das imagens através do termo *utupë*, que Bruce Albert frequentemente verte em francês por *espectre* ou *fantôme*, embora seu significado preciso seja praticamente intraduzível. A *utupë* está diretamente implicada em uma dinâmica de constituição do mundo yanomami como o complexo vital que é a *floresta*:

Todos os seres da floresta – diz Kopenawa – possuem uma imagem *utupë*. São essas imagens que os xamãs chamam e fazem descer. São elas que, ao se tornarem *xapiri*, executam suas danças de apresentação para eles. São elas o verdadeiro centro, o verdadeiro interior dos animais que caçamos. São essas imagens os animais de caça de verdade, não aqueles que comemos! São como as fotografias destes (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 116).

Todos os seres da floresta – inclusive os yanomamis – têm a sua imagem *utupë*, mas essa imagem não é determinada como simples aspecto exterior. Para isso, os yanomamis falam, em geral, em “peles de imagem” (*utupa siki*) – como são, por exemplo, os papéis em que os brancos escrevem suas palavras. A *utupë* de um determinado ente da floresta produziu-se mediante a separação dos antepassados dos yanomamis em *xapiri pë* – que são os espíritos tutores da vida na floresta – e os animais de caça que povoam a mata. Essa separação é, inclusive, o processo histórico pelo qual o povo yanomami gerou-se no seio da floresta, de modo que é necessário compreendê-la primeiro para que se torne visível, com a devida nitidez, o que é uma imagem *utupë*. Os antepassados yanomami – e esse é um ponto central de sua cosmologia – não eram também animais humanos, mas outros animais ancestrais, como os da floresta, chamados *yarori*, de cuja separação em vida animal e espectro espiritual toda a população da mata (os humanos atuais, os *xapiri pë* e os animais de caça) descendem. O modo como o pensamento yanomami aborda, com essa genealogia, a relação entre vida animal e humanidade parece simplesmente ignorar a *fratura* que a tradição ocidental impôs a essas duas instâncias, como termos rigidamente distintos, ainda que dificilmente separáveis:

No primeiro tempo, não havia caça nenhuma na floresta. Existiam apenas os ancestrais com nomes de animais, os *yarori*. Mas a floresta não demorou a entrar em caos e todos eles viraram outros. Adornaram-se com pinturas de urucum e foram pouco a pouco se transformando em caça. Desde então, nós, que viemos à existência depois deles, os comemos. No entanto, no primeiro tempo, todos fazíamos parte da mesma gente. As antas, os queixadas e as araras que caçamos na floresta também eram humanos. É por isso que hoje continuamos a ser os mesmos que aqueles que chamamos de caça, *yaro pë*. Os coatás, que chamamos *paxo*, são gente, como nós.

São humanos cuatás: *yanomame t^hë pë paxo*, mas nós os flechamos e moqueamos para servir de comida em nossas festas *reahu!* (...) Por isso acho que nosso interior é igual ao da caça, mesmo se atribuímos a nós mesmos o nome de humanos, fingindo sê-lo (*Id., ibid.*, p. 473).

A diferença entre animais humanos e não-humanos, que aparece no pensamento ocidental-europeu como traço estrutural decisivo, possui uma característica meramente *relacional* para o pensamento indígena yanomami: humanidade e animalidade são apenas posições relacionais de uma origem comum – o animal ancestral *yarori* – mutuamente permutáveis: os animais de caça ainda são como gente, “se veem como gente da floresta” e olham para os animais humanos como “seus semelhantes que moram em casas” (*Id., ibid.*), ao passo que o animal humano tem seu “interior” – aqui, propriamente entendido como interior de seu corpo físico – tal como o do animal de caça. O que esboçamos acima como uma *metafísica da predação*²⁷¹ revela-se aqui, na compreensão do animal *yarori*, em toda a sua extensão: animais humanos e não-humanos constituem-se como existentes (na linguagem da tradição moderna, como “sujeitos”) em um complexo vital relacional de intercâmbio de posições, em que a *personalidade* é um atributo posicional ou um lugar, ora ocupado por um, ora por outro. Como bem observa Viveiros de Castro, o pensamento indígena, na forma de seu *multinaturalismo*, “não é um processo de diferenciação do humano a partir do animal, como na vulgata evolucionista ocidental”, uma vez que não é o humano que se desprende da vida animal, transcendendo-a por meio do processo cultural, da sua “elevação” a *homo faber* (ou, menos ainda, não é o humano o lugar de uma correspondência destinal ao ser, única e incomunicável com a vida animal); ao contrário: todo animal é originariamente humano, uma pessoa, e é *apenas a partir do nosso ponto de vista*, particular e transitório, que os outros animais são vistos *como que fora* de sua humanidade original. A *personalidade* é a condição original comum dos viventes:

A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade. A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam atributos herdados ou mantidos pelos humanos. Os não-humanos são ex-humanos, e não os humanos os ex-não-humanos (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 60).

Por essa razão, a própria divisão clássica entre natureza e cultura assume um caráter relacional (ou, na linguagem que Viveiros de Castro toma de empréstimo a Nietzsche e Deleuze, um caráter *perspectivístico*); as produções da cultura não são os índices factuais da passagem da animalidade à humanidade, mas sim *pontos de vista* incessantemente produzidos em torno do vivente, em relação à sua própria natureza e ao modo como, existindo (o que significa para o

²⁷¹ Cf. acima, tópico 2.4.

vivente, simplesmente: *vivendo*), seu próprio viver lhe aparece como uma “sobrenatureza”, como cultura: “o que chamamos de ‘sangue’” – ainda segundo Viveiros de Castro – “é a ‘cerveja’ do jaguar, o que tomamos como um barreiro lamacento os tapires experimentam como uma grande casa cerimonial, e assim por diante” (*Id., ibid.*, 53). Não há uma *poiêsis* que qualifica a produção humana – ou a tutela humana dos entes enquanto tais – especificamente como “cultura”, formação de um mundo humano *separado* dos demais seres vivos, e mesmo de outros mundos humanos; a floresta, enquanto um *outro mundo* em relação à mundanidade ocidental, é um complexo vital-relacional não-utilitário, *inoperoso*, no qual natureza e cultura, *praxis* e *poiêsis*, são apenas distinções oriundas de *perspectivas assumidas pelo vivente enquanto vivente* (aquilo que, para o animal humano, é *praxis* biológica e natureza, revela-se como a *poiêsis* e a cultura de outro vivente, e vice-versa), de modo que “o que uns chamam de ‘natureza’, pode bem ser a ‘cultura’ dos outros” (*Id., ibid.*).

Kopenawa afirma reiteradas vezes que os animais ancestrais *yarori* não desapareceram no tempo, mas cindiram-se. Mais especificamente: cobriram-se com as peles, as tintas e as cores dos animais da floresta e, justamente com isso, desprende-se deles sua *utupë*, que passa a existir como espírito *xapiri*, que dança pela floresta, nos ventos, nos rios e nos ciclos de crescimento das plantas, assim como nos sonhos dos yanomamis e nos ritos dos xamãs: “Os ancestrais animais não desapareceram, portanto. Tornaram-se os animais de caça que moram na floresta hoje. Mas seus fantasmas também continuam existindo. Continuam tendo seus nomes de animais, mas agora são seres invisíveis. Transformaram-se em *xapiri* que são imortais” (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 117). Há, portanto, um duplo especular no centro da condição original comum, da personalidade: peles visíveis e imagens (ou “fantasmas”) invisíveis. Embora sejam “as imagens dos ancestrais animais *yarori* que se transformaram no primeiro tempo”, os *xapiri*, “no entanto, se parecem com os humanos” (*Id., ibid.*, p. 111). Os *xapiri*, portanto, não são exatamente “espíritos” no sentido que a tradição cristã-ocidental dá ao termo²⁷². São, na verdade, signos da dinâmica cosmológica yanomami que funcionam como uma *vinculação simiótica* de cada ser da floresta à sua condição original comum, a personalidade. Os *xapiri* são signos da permanente permutabilidade de posição de “sujeito” dos viventes – por intermédio deles, os yanomamis se recordam que eles e os animais de caça são “gente comum”. A imagem *utupë* que cada vivente da floresta possui não é, portanto, o seu aspecto exterior *atual*, não é a sua pele (*siki*); ela é, antes, um resquício,

²⁷² “Os *xapiri* são as imagens dos ancestrais animais *yarori* que se transformaram no primeiro tempo. É esse o seu verdadeiro nome. Vocês os chamam de ‘espíritos’ mas são outros” (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 111).

aquilo que restou, como figura arquetípica, do animal *yarori*, da condição original comum, no atual estado do mundo – ou, segundo a expressão de Valentim (2018, p. 218), no “presente cosmológico” dos yanomamis. Isso significa, mais objetivamente, que a *utupë* não é representação visual de propriamente nada; ela é o agenciamento do mútuo pertencimento de cada ser da floresta ao seu *outro*, o sinal da ausência de um centro ontológico do mundo yanomami, um outro modelo da *deglutição* da alteridade contrastante – tal como exercida no ritual antropofágico tupinambá. Nesse sentido, o próprio Bruce Albert procurou explicitar o caráter *não-icônico* da imagem *utupë*, em um importante fragmento citado por Marco Antonio Valentim:

O conceito yanomami de *utupë* não pode ser reduzido à nossa noção de “imagem” enquanto representação figurada de uma realidade pré-existente sobre um meio qualquer (*simulacrum*). Além disso, ele não pode ser limitado ao registro de nossas “imagens mentais”, imagens-miragens que ressaltam também da representação analógica mas, desta vez, interior (*phantasma*). De fato, as imagens *utupë* dos seres primordiais descritas pelos xamãs com grande luxo de precisões estéticas o são, primeiramente, a título de percepções diretas de uma realidade exterior considerada como absolutamente tangível (o “ver” é aqui autenticamente um “conhecer”) [...] As imagens não-icônicas dos xamãs yanomami [...] não podem senão abalar nossa concepção de imagem ao mesmo tempo sustentada pela oposição platônica entre eidos (forma verdadeira) e eikôn/eidolon (reprodução, pseudo-semblante) e indissociável dos suportes pelos quais ela é proposta ao olhar (murais, painéis, pinturas, papéis, placas, telas) (ALBERT *apud* VALENTIM, 2018, p. 221-22).

É por essa razão que o regime das imagens que compõe a compreensão yanomami *não* se confunde com o tipo de “metafísica da visão” que constitui o problema platônico levantado pela hipótese das ideias ou das formas inteligíveis: “estamos aqui muitíssimo longe de qualquer platonismo” – afirma Valentim (2018, p. 221) – “seja de orientação realista ou idealista”. O problema platônico da imagem enquanto símile e cópia de um *modelo* que lhe é preexistente inexistente no pensamento yanomami, porque os viventes e seu entorno não são pensados como partícipes de uma realidade fundadora anterior, unitária, estável em sua presença e discernível exclusivamente pelo pensamento humano. O problema da participação – que no fundo é sempre o problema da alteridade, de *como o mesmo entra em relação com o outro* – está certamente presente no pensamento indígena, mas em outros termos: não é como essa realidade aparente entra em relação com o seu modelo inteligível, mas como cada vivente da única realidade experimentável – portanto, vivível – entra em relação com os seus outros.

Como escreve Valentim:

Fica claro, a partir disso, que a relação entre os ancestrais míticos e os humanos atuais não é de semelhança, por imitação derivativa, mas de dessemelhança, por transformação espectral. Os ancestrais não são modelos dos quais os humanos seriam cópias; ao invés disso, os humanos são os próprios ancestrais transformados (...). Ser fantasma/espectro de outrem não é ser uma cópia, fiel ou degradada, mas

sim sua imagem transformada, ser outro em relação a outrem, e não semelhante em relação ao mesmo (VALENTIM, 2018, p. 223).

Ser um “fantasma” ou “espectro” para a cultura yanomami significa, portanto, *participar, por infinita diferenciação*, da alteridade do outro, e não, como o *eidôlon* grego, participar da originalidade de um modelo por similitude da forma, como uma cópia impressa.

A partir disso, podemos retomar a discussão iniciada acima a respeito do conceito de alteridade para o pensamento indígena nos termos colocados pela compreensão da noção de *utupë*. Uma vez que cada vivente da floresta tem, na sua imagem, não uma representação visual da sua identidade consigo mesmo – ou com um modelo fundador – mas a sinalização constante da permuta de posições com o seu *infintamente outro*, todo o mundo yanomami movimenta-se em uma espécie de *abertura extramundana*, isto é, abertura e remissão do vivente para o *fora do mundo* (yanomami, no caso), realizando-se plenamente como uma espécie de *comunicação intermundos*. A dinâmica cosmológica indígena é tal que ela pressupõe que, existindo e, com isso, formando o seu mundo, o vivente abre-se permanentemente *para fora* de seu próprio mundo – para a permuta de posição “subjéctiva” com o outro vivente. Logo, a expressão “fora do mundo” não pode significar outra coisa que “no mundo de outrem”. Outrem é quem, fundamentalmente, *não compartilha do mesmo mundo* que nós – não é, portanto, nenhum “ser-com-os-outros” mundano – mas, ao mesmo tempo, em virtude de uma condição original comum, permite o contato intermundos, a comunicabilidade extramundana. Chamamos a essa comunicabilidade, como resposta indígena ao problema da participação, de *reciprocidade ontológica*, como o carácter geral de todo vivente. A reciprocidade ontológica é aquilo que, na condição do vivente, abre-lhe permanentemente o acesso, pela via da pessoalidade comum, ao extramundano como *mundo de outrem* – sintetizado de maneira lapidar no modo como Davi Kopenawa expressa o contato com o homem branco e as sucessivas tentativas que ele testemunhou de “civilizar” o povo yanomami: “A meu ver, só poderemos nos tornar brancos no dia em que eles mesmos se transformarem em Yanomami” (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 75).

A teoria que aqui se esboça de uma reciprocidade ontológica enquanto comunicação intermundos é de tal ordem estranha ao modo de ser e às categorias tradicionais do pensamento ocidental-europeu, que mesmo um pensador como Marcel Conche, que postulou em seus ensaios uma teorização da multiplicidade dos mundos atuais, acreditava ser impossível a comunicação entre esses mesmos mundos. No limite, o conhecimento humano – em particular nas ciências naturais – integrava em seu próprio mundo os elementos constituintes de outros mundos, uma vez que todos (os mundos e seus respectivos viventes) são formados de matéria (no sentido da física moderna); assim sendo, o mundo dos demais

viventes é reduzido, enquanto composto de matéria, àquilo que o mundo da ciência humana pode conhecer. Mas os mundos não são, para Conche, *comunicáveis entre si*; se, por um lado, o filósofo francês acena para uma destruição do conceito ocidental de mundo em sua unidade, por outro ele não resiste a cair no kantismo quanto à relação com os múltiplos mundos: “Os seres vivem nos seus mundos mutuamente exclusivos e, deste ponto de vista, são impenetráveis ao nosso conhecimento, mas, por outro lado, se dão a nós, são **fenômenos para nós** e se entregam ao nosso conhecimento” (CONCHE, 2000, p. 282, negrito nosso). Dessa forma, seria possível apenas conhecer o corpo de outro vivente enquanto pedaço de matéria e esquadrihar o seu comportamento, como um fenômeno dado ao aparato dos nossos sentidos e às categorias do nosso entendimento, mas o *mundo* do outro vivente seria a coisa-em-si: de todo pensável, embora incognoscível e impenetrável. Se o atomismo de Conche não é suficiente para pensar a reciprocidade ontológica de base do vivente, talvez seja o caso de buscar outro modelo de pensamento.

É ponto comum na historiografia do pensamento ocidental a afirmação de que o atomismo antigo – em particular nas figuras seminais de Leucipo e Demócrito – foi influenciado diretamente pelo que escrevera Anaxágoras de Clazômenas (c. 500 – 428 a.C.), e particularmente por uma ideia que se encontra concentrada em um fragmento conservado por Simplicio, em seus comentários à *Física* de Aristóteles (DK 59 B 11): “Em tudo está parte de tudo, exceto do pensamento; e também aquilo em que existe pensamento” (*En panti pantos moira enesti plên nou, estin hoisi nous eni*)²⁷³. Esse fragmento contém, com toda a concisão que caracteriza os fragmentos que a tradição ocidental legou dos ditos “pré-socráticos”, um determinado entendimento da reciprocidade inicial do que vigora, que Aristóteles compreendeu corretamente – embora nos limites da sua teoria das quatro causas – como constituição de toda presença por partes iguais (*hapanta homoiomerê*) de tudo em tudo²⁷⁴. Toda presença daquilo que vem a ser é constituída por partes (*moirai*) daquilo que ela mesma não é, de seus outros: “(...) tudo partilha (ou participa em) partes de tudo” (... *panta pantos moiran metechei*), diz um trecho do fragmento 6 (DK 59 B 6). O que a tradição escolar da

²⁷³ No volume da Coleção *Os Pensadores* dedicado aos filósofos pré-socráticos, Maria C. M. Cavalcante traduz assim: “Em tudo é incluída parte de tudo, exceto do espírito, mas também são (umas coisas) em que o espírito é incluído” (SOUZA, 1985, p. 263).

²⁷⁴ *Metafísica* I, 3, 984a 11-14: “Anaxágoras de Clazômenas, mais velho que Empédocles, mas cujo pensamento parece pertencer a uma época posterior, admite princípios em número infinito: quase todas as coisas, diz ele, são formadas por partes iguais (*schedon gar hapanta homoiomerê*)” (ARISTÓTELES, 1991, p. 31, trad. nossa). Convém notar, portanto, que o termo que escolarmente se emprega para designar o pensamento de Anaxágoras – como uma teoria das *homeomerias* – foi cunhado por Aristóteles e nunca empregado pelo filósofo de Clazômenas.

filosofia ensina como “teoria (ou doutrina) das homeomerias” é, na verdade, uma outra figura que o pensamento elaborou, como resposta, ao problema da participação, colocada em termos que são estranhos à tradição dominante no Ocidente – daí não ser acaso o lugar marginal que Anaxágoras ocupa no cânone dessa mesma tradição. A colocação em presença, o arrasto e eclosão (*physis*) do que nasce e vive, é já um modo de participação e partilha mútua com a alteridade; nascer (*ginesthai*, como também poderia ser *phyomai*), de fato, não é outra coisa que misturar-se (*symmisgethai*), assim como morrer é tão somente separar-se (*diakrinesthai*), segundo expressão do fragmento 17 (DK 59 B 17) – compreensão essa que será de fundamental valor para o pluralismo atomista. Tudo que nasce, porém, assume uma forma ou um rosto (*eidos*) que é, propriamente, uma máscara que recobre a sua mistura originária em tudo quanto ele participa, mas não aparece na sua forma exterior, no seu “fantasma”. O rosto de tudo aquilo que é e vive encobre, como uma máscara, a reciprocidade de tudo em tudo, “pois a visão do inaparente é justamente aquilo que aparece” (*opsis gar tôn adêlôn ta phainomena*) (DK 59 B 21a). A distinção pelo rosto, pela forma exterior, que mascara a mistura ou a reciprocidade original, é um efeito do pensamento ou do senso (*nous*), que seria a única coisa que, estando em tudo, não toma parte de tudo, mas permanece separado em sua atividade discriminante: o pensamento distingue as unidades visíveis da mistura plural e invisível, e essa é propriamente a sua *mobilidade*: “E desde que o pensamento move (*ho nous kinein*), de todo movido separou-se, e à medida que o pensamento movia, tudo se separava (*pan touto diekrithê*) (...)” (DK 59 B 13). Pensamento é, para Anaxágoras, aquela mobilidade onipresente em tudo quanto nasce que discerne o rosto, separando o que é misturado – ao mesmo tempo em que também pode propiciar a recuperação da reciprocidade e da participação mútua. Por outros termos, o pensamento é aquilo por meio do qual o vivente molda para si uma *poiêsis* junto aos modos do seu viver e os toma enquanto um “mundo próprio”, “sobrenatureza” e cultura; mas é também em virtude do pensamento que o mesmo vivente retorna à sua condição original comum, a comunicabilidade intermundos. Kostas Axelos (1924-2010), ao ler os fragmentos de Anaxágoras, foi ainda mais sucinto: “O pensamento separa os seres e as coisas e separa-se deles, mas igualmente os une separando-os e separa-os unindo-os” (AXELOS, 1985, p. 290). Um tal pensamento não poderia, portanto, jamais servir como *causa* da racionalidade do real, da coincidência do símile corpóreo com o seu modelo inteligível – motivo pelo qual o Sócrates platônico lamenta-se no *Fédon* (98b-c), pois “o nosso homem [Anaxágoras]” na verdade “não recorria ao pensamento (*tôi men nôî*)

para nada, nem a qualquer outra causa para a explicação da ordem natural das coisas, senão só ao ar, ao éter, à água e a muitas outras causas extravagantes (*atopa* – lit.: “sem lugar”)²⁷⁵. Desde o ponto de vista socrático-platônico, o *nous* de Anaxágoras apresenta-se como um *pensamento fraco*, porque incapaz de dar conta da regência do sentido, pretendida como modelo de predomínio do humano sobre o real.

A teoria de Anaxágoras da participação como reciprocidade ontológica, constituinte de todas as coisas e dos viventes em geral, também deságua – assim como o posterior atomismo – em uma concepção da pluralidade atual de mundos, que a primeira parte do quarto fragmento apresenta como uma *horizontalidade étnica* entre os múltiplos modos de ser humano:

Estas (coisas) sendo assim, é preciso admitir que muitas e de toda espécie são contidas em todos os compostos (*sygkrinomenois*) e sementes de todas as coisas (*spermata pantôn chrêmatôn*), e têm aspectos (*ideas*) de todo tipo, e cores e sabores. E que se compuseram humanos e os outros animais, quantos têm alma (*kai anthrôpous te sympagênai kai ta alla zôa hosa psychên echei*). E que os humanos em comum habitam cidades e organizam trabalhos (*erga*), como entre nós, e sol eles têm e lua e os demais astros, como entre nós, e a terra para eles muito frutifica (*phyein polla*), e dá de tudo, do que as mais úteis eles recolhem para a habitação e utilizam. Estas (coisas), portanto, por mim estão ditas sobre a separação (*peri tês apokrisios*), que não somente entre nós se separaram, mas também com os outros (*alla kai allêi*) (DK 59 B 4)²⁷⁶.

Da mesma forma como animais humanos e não-humanos se compõem de partes iguais – e assim como tudo quando tem vida também tem parte do que é inanimado –, os humanos habitam seus mundos diversos que, no entanto, partilham de elementos composicionais comuns. Anaxágoras faz questão de frisar que há outros mundos, tão humanos quanto o mundo da *polis* grega, em que se compuseram também por mistura e mútua participação tudo quanto “tem alma” (os viventes) e nos quais os humanos organizam seus trabalhos, lavram a terra, erguem suas moradias e sua coexistência *tal como eles*, gregos, ainda que sejam outros. O principal corolário de uma ontologia da participação recíproca é que o humano *abre-se*, desde o seu mundo, ao extramundo, ao reconhecimento do mundo de outrem. Em Anaxágoras, a comunicação intermundos é a figura cosmológica da reciprocidade ontológica, como participação de tudo em tudo. Se é possível *ser pré-socrático de outra forma*, como se pergunta Barbara Cassin em um de seus textos²⁷⁷, ao menos uma dessas formas aponta para uma possível aproximação entre pensamento antigo e pensamento indígena, de modo que

²⁷⁵ PLATÃO, 2011b, p. 163, colchetes nossos (Trad. de Carlos Alberto Nunes, ligeiramente modificada).

²⁷⁶ Cf.: SOUZA, 1985, p. 262 (Trad. de Maria C. M. Cavacalnte, ligeiramente modificada).

²⁷⁷ “Podemos ser pré-socráticos de outra forma? (Observações sobre a interpretação heideggeriana da sofística)” é um dos ensaios que compõe a coletânea *Ensaaios Sofísticos* (1990).

“pré-socrático” possa significar aqui nada menos que “pré-ocidental” – na medida em que se entenda que com o Sócrates platônico tem início uma determinada história da Europa.

A materialidade imanente que se faz presente no pensamento de Anaxágoras não é, no entanto, nem *transliterável* em figuras e posições, como as letras com que se escreve o discurso do universo – caso do atomismo antigo –, nem uma *chôra* amorfa e indiscernível em si mesma, cuja existência se reduziria a um suporte de inscrição dos modelos eternos, das formas estáveis do ser. O múltiplo-sem-Um de Anaxágoras não é *vazio de qualidades* como são os átomos de Leucipo e Demócrito (os átomos são iguais em substância, e diferem apenas em formato, posição e ordem). Ao contrário: as partes (*moirai*) ou os elementos (*stoicheia*) de um vivente são sempre *a multiplicidade de seus outros*, de modo que um humano, por exemplo, é sempre já formado ou composto de partes de fera, de planta, de outro humano, de rocha e de ar, e o mesmo valendo para tudo quanto é. E é precisamente essa compreensão da materialidade como multiplicidade de múltiplos que guarda uma grande correspondência com aquelas figuras do pensamento indígena, às quais Viveiros de Castro chama de “multinaturalismo” – não tanto como uma doutrina da “variedade de naturezas”, mas como a teoria da “naturalidade da variação, [d]a variação *como* natureza” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 69, colchetes nossos). Uma vez que a própria divisão entre natureza e cultura, *poiêsis* e *práxis*, é relacional e, no fim das contas, relativa a cada vivente, também isso que a tradição ocidental chama de “ser” de um ente é, na verdade, um múltiplo de múltiplos que somente ganha uma feição particular e própria no horizonte de uma perspectiva vital: não há *algo*, um substrato material comum (como uma “coisa-em-si”) que ora é sangue para os humanos, e ora é cerveja para os jaguares; *há o múltiplo* sangue-cerveja em que ora se está num, ora noutro – como humano e como jaguar, pois essas “posições” ou “subjetividades” não são estanques, pois ambos têm partes iguais um do outro. Segundo Viveiros de Castro:

O que existe na multinatureza não são entidades autoidênticas diferentemente percebidas, mas **multiplicidades imediatamente relacionais** do tipo sangue|cerveja. Só existe o *limite* entre o sangue e a cerveja, a rigor; a borda por onde essas duas substâncias “afins” comunicam e divergem. Não há, enfim, um *x* que seja sangue para uma espécie e cerveja para outra; há, desde o início, um sangue|cerveja que é uma das singularidades ou afecções características da multiplicidade humano|jaguar. A semelhança afirmada entre humanos e jaguares ao fazer com que ambos bebam “cerveja” não está lá senão para que melhor se perceba o que faz a diferença entre humanos e jaguares (...). Efetivamente, estamos no sangue *ou* na cerveja, ninguém bebe a bebida-em-si; mas no mundo indígena, toda cerveja tem um travo de sangue, e vice-versa (*Id., ibid.*, p. 67, negrito nosso).

A linguagem própria dessa materialidade difusa, composta de “multiplicidades imediatamente relacionais”, não é *nem a língua nem a voz* tomadas isoladamente – nem a

língua, como inscrição do sentido (ou seja, da regência do sentido pela via de seu aparato semiótico) sobre a voz, nem a voz enquanto *chôra* e matéria indiscernível, sempre separada e ao mesmo tempo recusada, infinitamente resguardada – como a terra em relação ao mundo. Segundo se pode depreender da própria incursão de Viveiros de Castro pelo multinaturalismo amazônico, as ontologias de participação recíproca dos indígenas falam sempre *uma língua de tradução* – que deveria ser também a língua de toda antropologia, enquanto ciência do humano enquanto *encontro intercivilizacional*, ou aquilo que chamamos de comunicação intermundos: “A antropologia” – escreve o antropólogo – “compara para traduzir, e não para explicar, justificar, generalizar, interpretar, contextualizar, revelar os não-ditos do que os *goes without saying*, e assim por diante”, motivo pelo qual “uma tradução digna desse nome – aqui estou apenas parafraseando (traduzindo) Walter Benjamin, ou antes, Rudolf Pannwitz – é aquela que trai a língua de destino, não a língua original” (*Id., ibid.*, p. 87). Exatamente por basear-se na teoria da tradução de Walter Benjamin – a qual já nos referimos acima²⁷⁸ –, com especial atenção à influência que as ideias do escritor e filósofo alemão Rudolf Pannwitz (1881-1969) exerceram sobre essa teoria, Viveiros de Castro concebe o ato de traduzir como uma *perturbação* radical da estabilidade semiótico-semântica da língua em que se traduz pela invasão do que é *visado* na língua traduzida. Em uma tradução não são duas ordens semióticas, dois códigos linguísticos que se interpenetram, mas dá-se, antes, a invasão de um *visado* (*Gemeinte*) estrangeiro que baralha a estabilidade de um *modo de visar* (*Art des Meinens*) estabelecido. Mais precisamente, ocorre que em meio a essa perturbação, a língua é forçada a *abrir-se* para uma voz estrangeira que para ela emigra, sem que seus caracteres cheguem a marcar essa voz de modo a tolhê-la, ou reduzindo-a ao estado de *chôra*. Ou seja, se toda língua falada pelo ser humano é uma “voz tolhida”, como ensina Agamben, a tradução é o dispositivo por meio do qual uma voz *outra* pode assomar sobre o código de uma língua, sobre a própria articulação do semiótico que abre o campo semântico – o campo de irrupção de *um mundo* – e liberar a presença de sua mútua participação *com outros mundos* – humanos ou extra-humanos. A vocação *extramundana* da língua é descoberta pela tradução como um exercício de plena *equivocidade* – ou “movimento de equivocidade controlada”, como descreve Viveiros de Castro (2018, p. 87), em que não se procura reconduzir duas línguas a um sentido unívoco, mas se perturba uma língua em suas estruturas (semióticas, sintáticas e semânticas) com os abalos de uma voz estrangeira:

²⁷⁸ Cf. acima: subtópico 3.3.4.

Traduzir – remata Viveiros de Castro – é instalar-se no espaço do equívoco e habitá-lo. Não para desfazê-lo, o que suporia que ele nunca existiu, mas, muito ao contrário, para potencializá-lo, abrindo e alargando o espaço que se imaginava não existir entre as linguagens conceituais em contato – espaço que, precisamente, o equívoco ocultava. O equívoco não é o que impede a relação, mas aquilo que a funda e a propõe: uma diferença de perspectiva. Traduzir é presumir que há desde sempre e para sempre um equívoco; é comunicar pela diferença, em vez de silenciar o Outro ao presumir uma univocidade originária e uma redundância última – uma semelhança essencial – entre o que ele e nós “estamos dizendo” (*Id., ibid.*, p. 91).

Toda essa passagem traz uma compreensão inteiramente diferente, no que diz respeito à comunicabilidade intermundos, à proposta heideggeriana de um “parentesco profundamente velado” entre o alemão e o japonês, por exemplo, que por fim revela-se como uma estratégia de apropriação-expropriação da alteridade do outro através da própria pressuposição de um sentido unívoco de fundo (a univocidade mostra-se como a armadilha do sentido em que a alteridade é apropriada-expropriada e, em fim, silenciada). A equivocidade, que antes abre o mesmo para a sua mútua participação com o outro ao invés de reduzir o outro ao mesmo, são as “palavras de fantasma” que Davi Kopenawa escuta dos brancos; são elas as vozes de *um outro mundo* que os perturbou – e mesmo destruiu – de modo indelével, enquanto povo da floresta; mas são também palavras que devem ser perturbadas pelas vozes da mata. A tradução – sempre equívoca – das vozes da mata e do morro, enquanto vozes extramundanas em relação ao mundo colonial do Ocidente (forjado na regência do sentido como projeto em curso da metafísica europeia), é o encargo político – em um sentido essencialmente *vital* – do pensamento que está porvir.

**CONCLUSÃO: LOGOS ASTHENES (A FRAGILIDADE DO SENTIDO):
PENSAMENTO ALÉM DA “MITOLOGIA BRANCA”**

I

Todo o percurso da discussão que ora se encerra foi travado em torno de uma palavra que permaneceu inquestionada, embora fosse recorrentemente usada no texto: trata-se do *Ocidente*. Função étnico-geopolítica de valor central para este trabalho, sem a qual não se compreende nem os aspectos antropogenéticos do pensamento de Heidegger – e da metafísica europeia em alguns de seus pontos cardeais – nem os seus compromissos etnocêntricos, a noção de “Ocidente” permaneceu indeterminada mesmo quando – ou talvez mesmo *porque* – ela é um operador fundamental para o *enraizamento* de toda uma filosofia em um contexto geopolítico mais amplo, que insiste, muitas vezes, em permanecer oculto ou subentendido. Quando pensa a constituição histórica de horizontes de possibilidades, o retiro dos deuses e o domínio planetário da técnica como figura hodierna (e limitadora) da verdade do ser, Heidegger pensa *desde o Ocidente e para o Ocidente* – mesmo quando admite, não sem alguma resistência, que possa surgir fora do mundo ocidental uma figura outra do pensar, capaz de liberar para o ser humano uma “relação mais livre” com a técnica moderna²⁷⁹. Mas o que é o Ocidente para Heidegger? A resposta parece modificar-se ao sabor da época e de quem seja o interlocutor do filósofo no momento, embora permaneçam traços comuns que insistem na relação de identificação entre o “Ocidente” com isso que Heidegger entende como filosofia.

²⁷⁹ Na entrevista concedida ao *Spiegel* em setembro de 1966, e publicada apenas postumamente em 1976, Heidegger é questionado pelo entrevistador se os Estados Unidos já não possuíam, à época, uma relação explícita com o mundo da técnica, ao que Heidegger responde negativamente, em virtude do predomínio do pensamento pragmatista entre os norte-americanos. “Embora” – continua Heidegger – “nos EUA também haja tentativas esporádicas de libertar-se do pensamento pragmático-positivista. E quem sabe se um dia não se irão despertar na Rússia e na China tradições ancestrais de um ‘pensar’ que contribua para a possibilitação de uma relação livre do homem com o mundo técnico?” (HEIDEGGER, 2009, p. 38). Mas logo na sequência da entrevista, Heidegger dissolve totalmente as expectativas que sua sugestão anterior criara – não haveria saída para o problema da técnica moderna, como problema pretensamente europeu, senão no interior do próprio pensamento europeu: “Eu poderia dizer o mesmo da seguinte maneira: minha convicção é de que só partindo do mesmo lugar do mundo (*Weltort*) onde surgiu o mundo técnico moderno, se pode preparar também uma inversão (*Umkehr*). Esta não pode acontecer mediante a adoção do budismo zen ou de outras experiências do mundo oriental. Para que haja uma revolução no pensamento (*Umdenken*), precisamos da ajuda da tradição europeia e de um novo apropriar-se desta. O pensar só pode ser modificado pelo pensar que tem a mesma proveniência e a mesma determinação” (*Id., ibid.*, p. 40)*.

*Trad. de Irene Borges-Duarte, ligeiramente modificada.

No curso do semestre de verão de 1942 sobre *O Hino de Hölderlin “O Íster”*, durante uma retomada da relação entre próprio e impróprio em Hölderlin – que é também a relação entre o autóctone e o estrangeiro, na qual, mais uma vez, o si-mesmo se determina através da apropriação/expropriação do outro²⁸⁰ – Heidegger comenta, de passagem, a entrada dos Estados Unidos na Segunda Guerra:

Nós sabemos hoje que o mundo anglo-saxão do americanismo decidiu aniquilar (*vernichten*) **a Europa, isto é, a pátria, ou seja, o início do Ocidente**. O que tem caráter de início (*Anfängliches*) é indestrutível. A entrada da América nesta guerra planetária não é a sua entrada na história, mas antes já o último ato americano da perda de história (*Geschichtslosigkeit*) e da autodevastação (*Selbstverwüstung*) americanas (HEIDEGGER, 1993, p. 68, trad. e negrito nossos)²⁸¹.

Quando entra na guerra, portanto, contra a própria “pátria” – em sentido não menos metafísico que colonial – os Estados Unidos, enquanto povo, derivam para fora da história (como pertencimento temporal ao mundo europeu) e infligem a si mesmos, sem o saber, uma “autodevastação”. Pela omissão notada, pode-se deduzir que o mesmo não vale para outros povos que ingressaram na guerra (os soviéticos, por exemplo), que sequer, talvez, estivessem na possibilidade de ingressarem nessa historicidade em algum momento. Em todo caso, Heidegger pensa aqui o Ocidente em termos de uma origem ontológica para o mundo étnico europeu, o qual, mesmo em sua dispersão própria em povos e línguas distintos, reúne-se em um acontecimento destinatário comum que colocou em curso sua temporalidade como relação a ser: o ser-aí enquanto prenome da filosofia. Lembremos que Heidegger – conforme citamos acima²⁸² – escreveu na conferência sobre a verdade de 1930 que o acontecimento antropogenético por excelência (a assunção do humano ao modo de ser do ser-aí) é também o surgimento da filosofia e o acontecimento que lança a historicidade ocidental em um destino permanentemente reapropriado: “O desvelamento (*Entbergung*) inicial do ente em sua totalidade, a interrogação pelo ente enquanto tal e o começo da história ocidental são uma e a mesma coisa, e simultaneamente em um só ‘tempo’, que mesmo não mensurável, abre primeiramente o aberto, isto é, a abertura para toda e qualquer medida” (*Id.*, 1976, p. 190/

²⁸⁰ “Para Hölderlin, esta [a saber, a essência da história (*das Wesen der Geschichte*)] se oculta no tornar-se nativo (*Heimischwerden*) do humano; tal tornar-se nativo é uma passagem através do estrangeiro e uma confrontação com o estrangeiro. *Este* estrangeiro, todavia, através do qual percorre o retorno ao lar (*Heimkehr*), não é um estrangeiro qualquer, no sentido de um mero não-próprio (*Nicht-Eigenen*) indeterminado. O *estrangeiro* relacionado com o retorno ao lar, isto é, que é um com ele, é a *proveniência* do retorno ao lar e o inicial que temido (*das gewesene Anfängliche*) do próprio e nativo” (HEIDEGGER, 1993, p. 67, trad. e colchetes nossos).

²⁸¹ Quem me chamou a atenção para essa passagem foi o professor e amigo Bernardo Barros Coelho de Oliveira, da Universidade Federal Fluminense (UFF).

²⁸² Cf. acima, tópico 1.6.

2008a, p. 202)²⁸³. O tempo dessa origem comum entre ser-aí, filosofia e história ocidental não é datável historiologicamente – uma vez que essa origem mesma não é nenhuma ocorrência factual passada, mas uma articulação que se retoma a cada vez como a determinação do ser humano enquanto possibilidade a ser, sob o mitologema de uma língua absoluta, que grava o significante-chave “ser” nas línguas nacionais europeias como marca de seu destino comum. Essa unidade articulada da entrada do humano no ser-aí como dinâmica temporal de possibilidades de ser *enquanto* emergência do filosofar na língua absoluta *é o Ocidente enquanto início (sempre presente) da Europa*. Heidegger ontologiza a dimensão étnico-geopolítica do Ocidente: o humano *é forjado* enquanto humano (considerando que o ser-aí é a humanidade do humano propriamente dita) pela retomada e expansão de um acontecimento que é propriamente *mítico*, não situado no tempo e no espaço profanos dos eventos passados, mas permanentemente reconstruído como justificação da condição presente: a dominação planetária *européia*. A unicidade entre humanidade europeia (o outro nome do ser-aí), filosofia (enquanto antropogênese) e ocidentalidade está sempre presente em um *aqui-agora* que reatualiza o mito fundamental do pensamento europeu: a humanidade europeia é a humanidade *tout court*.

Heidegger consoma a ontologização do conceito de Ocidente em 1946, no ensaio sobre Anaximandro, recorrendo à etimologia alemã do termo: “Ocidente” (*Abendland*) é literalmente a “terra do poente” (*Abend-Land*). Mas o sentido geográfico também é ontologizado: Ocidente é a dimensão ontológico-originária para a qual está voltada, em declínio e ocaso, “a manhã” (*die Frühe*) do pensar. Essa manhã, como vimos, é “o grego” (*das Griechentum*) – não os povos que a historiografia chama genericamente de “gregos antigos”, mas o lastro da língua grega na materialidade das línguas europeias modernas, e em particular da língua alemã, como aurora da língua absoluta em que se materializa a humanidade do humano – o “devir-humano” do vivente *enquanto* “devir-branco” (ou europeu) do humano. Mas justamente por causa da dispersão que é própria dos povos europeus – em relação a qual Heidegger defende a sua superação, com vistas à “salvação” da Europa, em uma das conferências pronunciadas em Roma em 1936²⁸⁴ – justamente pela sua desagregação

²⁸³ Trad. de Ernildo Stein, ligeiramente modificada.

²⁸⁴ *A Europa e a Filosofia Alemã*, pronunciada em Roma aos 8 de abril de 1936: “O nosso ser-aí histórico experimenta, com premência e clareza crescentes, que o seu futuro se equivale à crua alternativa ou de uma salvação da Europa ou da sua destruição. A possibilidade da salvação requer, no entanto, duas coisas:

“1) A conservação dos povos europeus perante o asiático.

“2) A superação do desenraizamento e da fragmentação que lhe são próprios.

“Sem esta superação, não se conseguirá aquela conservação” (HEIDEGGER, 1999b, p. 111).

em línguas e povos diversos, em que a luz branca da “manhã grega” sofre refração através do prisma da língua latina e se dispersa em línguas de cores diversas, faz-se necessário que *uma língua* possa recolher e purificar essa luz refratária. Heidegger identifica um “parentesco íntimo (*innere Verwandtschaft*) entre o idioma alemão e o idioma grego e os seus pensadores” – segundo expressão sua na entrevista ao *Spiegel* (*Id.*, 2009b, p. 41) –, parentesco do qual os franceses, por exemplo, estão dispensados, talvez por serem excessivamente “latinizados”. O mitologema da língua absoluta é acionado: posiciona-se o significante-chave “ser” como índice de um acontecimento estruturador – desvanecente e, ao mesmo tempo,ropriador do porvir – o qual só poderia ser retomado, com igual força instauradora, pela língua falada do próprio pensador. A língua absoluta, língua “do ser” que aconteceu uma vez na língua grega antiga e forjou o indo-europeu, essa forma fantasmática em que se transmite a humanização europeia na filosofia (talvez nas Ciências Humanas, como um todo), é o referente mítico que dá poder de nomeação – no sentido mítico-inaugural do ato de nomear – à língua alemã, e pela qual os alemães tomam o lugar da representação do Ocidente como um todo. Esse pensamento já está presente na década de 1930 e é explicitado no discurso de posse do reitorado da Universidade de Freiburg, pronunciado em 1933:

Somente se nós nos colocarmos novamente sob o poder (*die Macht*) do início de nosso *ser-aí* histórico-espiritual (*Dasein geistig-geschichtlichen*). Esse início é a ruptura pela qual se abre a filosofia grega. **Nele, ergue-se o ser humano ocidental, a partir do nacional, em virtude de sua língua** (*Darin steht der abendländische Mensch aus einem Volkstum kraft seiner Sprache*), pela primeira vez voltado para o ente na totalidade, questionado e apreendido enquanto ente. Toda ciência é filosofia, quer ela o saiba e queira – ou não (*Id.*, 1995, p. 101, trad. e negrito nossos).

No entanto, há nessa articulação do Ocidente como declínio histórico da “manhã grega” que compete aos alemães, em virtude de sua língua, retomar e atravessar, uma espécie de *forquilha* que Heidegger parece assumir conscientemente: dar uma forma histórica a um acontecimento ante-histórico, que deveria, em tese, iniciar toda história. O mitologema da língua absoluta cobra o seu preço: o indo-europeu como língua da filosofia não paira sobre o nada; tem raízes no grego antigo e seus galhos floram como língua alemã. O acontecimento fundador de história, o propriamente ocidental, *está localizado na história* que ele mesmo lançou: da mesma forma como a língua retorna ontologizada para o pensamento – pura semântica que elide seu fundamento semiótico – o “étnico” (*völkisch*) que Heidegger tentou

Sublinhe-se aqui a diferença do tratamento dispensado ao “asiático” nessa passagem, com relação à reverência demonstrada na *Conversa* com um japonês em 1953-54.

afastar também retorna como primícia ontológica, “mito de origem” do pensar, segundo uma importante observação de John Caputo:

Este é o fulcro do gesto mitológico que encontro em Heidegger. Ele dá uma instanciação histórica a uma estrutura ante-histórica (a-lêtheia), atribuindo-lhe um tempo e um lugar definidos, dando-lhes um nome próprio. Isto toma a forma de mito das origens, de um Grande Começo, de um grande acto fundador de regresso ao começo da tradição, que dá carne e sangue – forma mítica – a uma intuição filosófica (CAPUTO, 1993, p. 50).

Se bem entendido, um mito não nos desloca para acontecimentos passados – ainda que fundadores – mas antes *desloca a origem mítica até nós*, de modo que o atual e o porvir se dimensionem pela sua medida primordial, anterior a todo passado. É disso que se trata quanto ao “grego” em Heidegger e à sua noção de Ocidente – algo que, por outro lado, não pode ser reduzido a uma “idiossincrasia política” (para usar um eufemismo), embora não seja sem relação com as posturas políticas de Heidegger. O mito da *territorialização* grega do pensar atravessa a metafísica europeia, e parece especialmente sensível em um momento de *reafirmção da identidade europeia enquanto Ocidente* – leia-se: enquanto “humanidade” – como foram as duas décadas do entre-guerras (1918-1938), de sorte que o mesmo argumento pode ser lido em Husserl, pensador insuspeito politicamente, na famosa conferência de Viena em 1935.²⁸⁵

II

Ao menos uma objeção heideggeriana poderia ser levantada aqui: no mesmo ano de 1946, em que se aferra à ontologização do elemento étnico-geo-político ocidental, Heidegger procura afastar seu conceito de Ocidente da noção mais restrita de “início (metafísico) da

²⁸⁵ *A Crise das Ciências Europeias e a Filosofia*, pronunciada em Viena nos dias 7 e 10 de maio de 1935. “A Europa espiritual” – escreve Husserl – “possui um lugar de nascimento. Não entendo com isso que ela o possua geograficamente em um dado país, embora isso também seja justo, mas entendo um lugar de nascimento espiritual em uma nação, e, portanto, nos homens individuais e nos grupos humanos dessa nação. É a nação grega antiga dos séculos VII e VI antes de Cristo. É ela que desenvolve um *novo tipo de atitude* em relação ao mundo circundante (*Umwelt*)” (HUSSERL, 1976, p. 354-55, trad. nossa*). A mítica origem grega, privilegiada em termos de uma mudança radical de atitude em direção à *teoria* – de modo que filosofia e ciência são, antes de tudo, comportamentos culturais, marcadamente étnicos –, não pode ter outra conclusão que não a mítica centralidade da humanidade europeia, como “padrão” humano em geral, que traga irresistivelmente toda humanidade outra: “Há na Europa” – escreve Husserl poucas linhas antes – “algo de um gênero único, de que todos os grupos humanos se ressentem em nós, e que é para eles, independentemente de toda questão de utilidade, e mesmo que sua vontade de conservar seu espírito próprio permaneça intacta, uma incitação a se europeizar, contudo, ainda mais – **enquanto que nós, se tivermos uma boa compreensão de nós mesmos, jamais nos indianizaremos (por exemplo)**” (*Id., ibid.*, p. 353-54, negrito e trad. nossos*). O europeu é aquele modo de vida de *traga para dentro de si* o outro, expropriando-o dele mesmo, sem jamais abrir-se ao outro: é a própria figura mítico-filosófica do colonizador.

* A partir da versão francesa de Gérard Granel (Paris: Gallimard, 1976).

Europa” – e mais ainda da alegada “missão” especificamente alemã de retomar e conduzir e cetro grego da regência do sentido no pensar – ao se dirigir a seus antigos alunos franceses (Jean Beaufret em particular) na carta *Sobre o Humanismo*, escrita em um momento de retração do filósofo e de seu país, sob ocupação estrangeira após a derrota na Segunda Guerra²⁸⁶. A modulação do tom e dos termos é notável:

Hölderlin, ao contrário [da experiência nietzscheana da apatridade do humano moderno] ao poetizar o *Heimkunft* (Retorno ao lar) se preocupa que seus “conterrâneos” encontrem o caminho de sua essência. E essa, ele não a procura num egoísmo de seu povo. Ele a vê, antes, no pertencimento ao destino do Ocidente. Mas também Ocidente não é pensado regionalmente como *occidens* em oposição ao Oriente, nem apenas como Europa (*Allein auch das Abendland ist nicht regional als Occident im Unterschied zum Orient gedacht, nicht bloss als Europa*), mas antes, a partir da história mundial (*weltgeschichtlich*), pela proximidade à origem (*aus der Nähe zum Ursprung*) (*Id.*, 1967, p. 62/ 1976, p. 338, colchetes nossos)²⁸⁷.

É essa passagem que irá fundamentar a observação, crucial para a autodefesa de Heidegger no pós-Guerra, de que o “alemão” repisado em suas preleções anteriores como destino histórico da humanidade ocidental rumo ao outro início do pensar, “não é dito ao mundo para que ele se reestabeleça na essência alemã (*damit sie am deutschen Wesen genese*), mas antes é dito aos alemães para que eles, a partir do pertencimento destinatário para com os outros povos, possa fazer parte da história mundial junto com eles” (*Ibid.*). Todo o constante “chamamento” à missão que é destinada aos alemães em virtude de sua língua, como encarnação presente da língua absoluta, que teve início no discurso de reitorado e persistiu na posteridade da produção de Heidegger, aqui se retrai, em um tom que aparenta a busca de conciliação: Heidegger diz que apenas procurou pensar, junto à poesia de Hölderlin, o lugar dos alemães na história mundial – o que não deixa de ser verdade – mas de modo algum no sentido de que a língua e o pensamento alemães, como herdeiros privilegiados do “milagre grego”, subjulgariam outros povos, de qualquer modo que fosse. A expressão empregada pelo filósofo quer mesmo dar a entender uma humilde horizontalidade no tratamento: os alemães estão em

²⁸⁶ Heidegger sofreu um processo interno de investigação da Universidade de Freiburg, quando do início da ocupação militar francesa em Baden, iniciado em 25 de julho de 1945 e concluído em 19 de janeiro de 1946, com a sua passagem à aposentadoria, “porém, sem permissão à docência”, como relata Hugo Ott (1992, p. 356, trad. nossa). E ainda no começo de 1946, o governo militar francês instalou uma “comissão de depuração” para investigar até que ponto as autoridades de Baden colaboraram com o regime nazista, na qual também eram arrolados como acusados todos os ex-reitores da Universidade de Freiburg da época do Terceiro Reich. Ainda de acordo com Ott: “Em agosto de 1946 Heidegger começou a ver com clareza que não lhe concederiam uma simples aposentadoria, tal como a universidade havia proposto em janeiro, mas sim que seria cassado, ou o que dá no mesmo, iriam retirar-lhe a *venia legendi* [habilitação para lecionar] e lhe tomariam todas as suas funções como professor de maneira definitiva” (OTT, 1992, p. 359, trad. e colchetes nossos). Heidegger chegou a ter a aposentadoria suspensa em finais de 1946 – decisão que acabou revertida em maio de 1947. Foi sob esse clima que o filósofo se dirigiu aos franceses na carta *Sobre o Humanismo* – a qual serviu, no entendimento de Ott, para que Heidegger ressurgisse, “semelhante a uma ave fênix”, dentre “as cinzas da fogueira preparada pelo governo militar francês para integrar-se na vida intelectual da França como a força filosófica determinante” (*Ibid.*).

²⁸⁷ Trad. de Emmanuel Carneiro Leão, modificada.

busca de seu lugar na história mundial – e com isso de sua própria essência ignorada – *ao lado* dos outros povos.

Não é exatamente fácil, porém, acreditar na sinceridade dessa declaração quando Heidegger enfatiza, novamente na entrevista ao *Spiegel*, já vinte anos após a redação da carta a Jean Beaufret e sem as preocupações do período, que os pensadores franceses não cessam de reafirmar para ele o alegado “parentesco íntimo” entre as línguas alemã e grega antiga: “Quando começam a pensar, [os franceses] falam alemão. Asseguram que com sua língua não seriam capazes” (*Id.*, 2009b, p. 41, colchetes nossos). Heidegger ignora aqui, talvez deliberadamente, o papel decisivo que a carta de 1946 teve para a penetração de seu pensamento na filosofia francesa – além, claro, da publicação de *O Ser e o Nada*, de Sartre, poucos anos antes – e atribui o fato, novamente, ao predomínio filosófico da língua alemã como campo factual presente em que se encarna a mítica arquilíngua do pensar. A negação ocasional dessa ideia e da própria ontologização da noção geopolítica de Ocidente, que Heidegger ciosamente construiu em torno de sua leitura de Hölderlin, parece um fenômeno momentâneo, um recuo estratégico em um momento delicado, no qual seria altamente comprometedor reafirmar a identidade entre o “alemão” e o “ocidental”; Heidegger quer dar a entender aos seus interlocutores franceses que, quem quer que se faça próximo à origem “grega” do pensar, estará no elemento propriamente “ocidental”, sem que isso implique nenhum traço étnico ou geográfico – *para que*, anos mais tarde, possa dizer que os franceses pensam filosoficamente porque se renderam à incontornável “vocalização filosófica” da língua alemã. Apesar da estratégia conciliatória adotada em 1946, Heidegger demonstra em palavras que jamais abandonou a ideia de que “o Ser privilegia a língua alemã para a sua auto-revelação, ignorando a maioria dos outros países e grupos linguísticos europeus, já para não mencionar os não europeus” (CAPUTO, 1993, p. 125-26). Nem o próprio Heidegger sustentou por muito tempo essa objeção.

III

Não se trata de negar, de modo algum, a importância decisiva, *transitiva*, da tradutibilidade entre línguas para o pensamento. Em um certo sentido, o pensar filosófico pode ser entendido como *exercício de uma língua traduzida*, como perturbação da ordem semântica-semiótica de um código linguístico autóctone por vozes estrangeiras. *Todo pensar fala uma língua de tradução*, e Heidegger, assim como tantos outros pensadores, era

particularmente consciente disso: “A tradução” – afirma Heidegger novamente no curso sobre *O Hino de Hölderlin “O Íster”* – “pode até mesmo trazer à luz as conexões (*Zusammenhänge*) que estão na língua traduzida, mas, no entanto, não estão expressas” (HEIDEGGER, 1993, p. 75, trad. nossa), e isso quer se trate do comércio entre línguas e vozes diversas, ou das muitas vozes que habitam uma mesma língua. Em torno ao mitologema da língua absoluta, Heidegger pensou quando perturbou o alemão com as vozes dos pensadores gregos antigos, assim como os filósofos franceses pensaram quando perturbaram seu idioma com os germanismos do dialeto fenomenológico de pensadores como Heidegger e Husserl. A nota crítica não incide sobre o exercício da tradução no pensamento, mas sobre o gesto mitificador que lhe acompanha no pensamento heideggeriano (e não somente nele): uma torção da prática da tradução responsável por converter uma contingência histórica em origem ontológica – ou seja, aquilo mesmo que Roland Barthes chama, a respeito do mito como torção semântica e ideologia, de “a passagem de uma *anti-physis* a uma *pseudo-physis*” (BARTHES, 1978, p. 162).

A metafísica desenvolvida na história da Europa é, em grande parte, essa mitificação, que transforma a contingente territorialização do pensar filosófico na língua grega antiga em uma origem ontológica fundadora da unidade entre filosofia, humanidade europeia e o sentido de ser humano, que se materializa na concepção de uma língua absoluta – o indo-europeu. Mas o “milagre grego” segue sendo apenas uma contingência que, justamente porque lá se realizou uma vez, poderia não se ter realizado, assim como pode livremente dar-se em outra parte: “Se a filosofia aparece na Grécia” – observam Deleuze e Guattari – “é em função de uma contingência, mais do que de uma necessidade, de um ambiente ou de um meio mais do que de uma origem, de um devir mais do que de uma história, de uma geografia mais do que de uma historiografia, de uma graça mais do que de uma natureza” (DELEUZE & GUATTARI, 1992, p. 86-7). *Fazer calar essa contigência* é parte central da mitificação que o pensamento metafísico europeu conduziu em grande parte da história da filosofia, na medida em que os povos europeus realizaram a sua experiência histórica, na Modernidade, como *povos colonizadores*, no sentido específico de apropriação/expropriação acumulativa que o fato colonial tem sob o capitalismo – que nasce junto com a experiência colonial europeia sobre os povos africanos, asiáticos e americanos. Não é por acaso que, no denso capítulo sobre a Geofilosofia em *O que é a Filosofia?*, Deleuze e Guattari atrelem o surgimento do mito do milagre grego ao desenvolvimento do capitalismo na Modernidade europeia: o paralelismo entre os desenvolvimentos econômico e intelectual como “características” do

Ocidente aponta para um mesmo fenômeno de dominação estrangeira pela constituição de um foco etnocêntrico, em que a humanidade europeia vem a assumir-se como a realização plena da humanidade como um todo:

Por que o capitalismo no Ocidente e não na China do século III ou mesmo do século VIII? É que o Ocidente cresce e ajusta lentamente as suas componentes, enquanto o Oriente as impede de chegar a termo. *Só o Ocidente é que estende e propaga os seus focos de imanência.* (...) Não é uma continuação da tentativa grega, mas uma nova fase a uma escala até aqui desconhecida, sob outra forma e com outros meios, que no entanto lança de novo a combinação de que os Gregos tiveram a iniciativa, o imperialismo democrático, a democracia colonizadora. O Europeu pode, pois, considerar-se, não como um tipo psicossocial entre outros, mas como o Homem por excelência, tal como o Grego já o tinha feito, mas com muito mais força expansiva e vontade missionária do que o Grego (*Id., ibid., p. 87*).

A filosofia é sempre uma geofilosofia, sempre já um pensamento territorializado no lastro contingente de uma língua, e mesmo a sua desterritorialização relativa – o exercício da sua tradução em outras línguas e vozes – apresenta-se como uma reterritorialização, como a demarcação de um novo território sobre a terra em que se fixa a identidade do que é traduzido. Os europeus se reterritorializam como povos colonizadores na desterritorialização da “herança” grega. O enraizamento da filosofia em sua “história” – que muitas vezes é somente a repetição do seu mito de origem – é apenas função do pensamento colonizador em seu lugar social de origem: o exercício de dominação sobre outros povos. E o mitologema da língua absoluta, que os gregos antigos teriam legado às línguas e ao pensamento europeu, é “mitologia branca”, como escreve Derrida²⁸⁸. A noção mesma de “Ocidente”, portanto, que a filosofia europeia propaga, é um operador conceitual de seu etnocentrismo, que enraíza as pretensões de dominação imperialista do colonialismo europeu na história da metafísica – fazendo coincidir a filosofia com *uma* determinada história da metafísica enquanto instituição da humanidade europeia como correspondência a ser. Como recorda Muniz Sodré, nas primeiras linhas de seu estudo sobre o pensamento nagô e suas linhas de confluência e divergência da filosofia europeia canônica:

O próprio conceito de “Ocidente” (reprisado pelas elites dos povos colonizados, que inadvertida ou alienadamente se dão como “ocidentais”) é metáfora geográfica para uma narrativa destinada a consolidar a pretensão de domínio imperial (cultural e civilizatório) da Europa sobre o resto do mundo (SODRÉ, 2017, p. 9).

²⁸⁸ “A metafísica – mitologia branca que reúne e reflete a cultura do Ocidente: o homem branco toma a sua própria mitologia, indo-europeia, o seu *logos*, isto é, o *mythos* do seu idioma, pela forma universal do que deve ainda querer designar por Razão. O que não é de modo algum pacífico” (DERRIDA, 1991, p. 253).

Na história moderna da Europa, a metafísica não foi outra coisa que a consolidação (e a validação) filosófica do colonialismo europeu – uma variante teoricamente estruturada do etnocentrismo.

IV

Lévi-Strauss definiu de maneira exemplar o etnocentrismo no ensaio *Raça e História* (1952) quando o descreveu como a atitude pela qual “preferimos lançar fora da cultura, na natureza, tudo o que não se conforma à norma sob a qual se vive” (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 334). Quando um pensador como Heidegger afirma, em meio às suas investigações sobre o conceito de história, que os povos africanos não participam do acontecimento destinatário que articula a retomada de possibilidades de ser no campo de sentido do ser-aí, não tendo mais história do que “os macacos e os pássaros” (HEIDEGGER, 1998, p. 83/ 2008b, p. 102), ele não está mais do que convertendo o etnocentrismo em filosofema – admitindo um pressuposto etnocêntrico em uma investigação filosófica que toca a questão da nossa humanidade, do que definiria a especificidade da experiência humana em relação a conceitos como tempo, história e mundo. Essa mesma pressuposição está presente na compreensão que Husserl apresenta sobre a relação entre Europa e comportamento científico na Conferência de Viena, nos comentários de Kant sobre “os selvagens” em *A Paz Perpétua*, ou no entendimento hobbesiano do “estado de natureza” – para ficarmos em alguns exemplos já mencionados. A filosofia, cuja própria tradição tende a identificá-la como uma atividade e um instrumento universal (e neutro) voltado para a emancipação humana, não deixa de ser também um acontecimento sujeito às vicissitudes do tempo e do lugar, às idiosincrasias e aos preconceitos dos filósofos. E por isso mesmo, suas formulações nem sempre caminham na direção da emancipação humana, mas também podem *servir à dominação* e à justificação da subalternidade de pessoas, classes e povos. Se em determinada medida pode-se dizer que toda filosofia sempre foi também uma *metafilosofia* – já que o filosofar nunca deixou de questionar a si próprio em busca de sua autoafirmação –, a metafilosofia do tempo porvir não pode deixar de questionar os pressupostos etnocêntricos de exclusão que fizeram parte da experiência europeia da filosofia, em larga medida modulada como justificativa teórico-prática para a dominação colonial de outros povos. A filosofia dos povos colonizados será também a crítica metafilosófica dos pressupostos etnocêntricos do cânone da tradição europeia. Ou, como escreve Valentim (2018, p. 188): “Está por ser escrita uma história *contra*-filosófica da filosofia, em que outros povos, diferentemente humanos, sejam

convidados a decidir sobre os destinos e virtualidades do espírito europeu – uma historiografia e, sobretudo, uma filosofia orientadas ao propósito de ‘descolonização permanente do pensamento’” (citação de Viveiros de Castro).

Isso não implica, todavia, em que se deva condenar ao ostracismo as obras de Heidegger, por seu teor etnocêntrico, nem entender o etnocentrismo como “pecado” exclusivamente europeu. Heidegger não foi objeto desse estudo por ser o único ou até mesmo o principal representante do etnocentrismo em filosofia, mas porque sua obra e seu pensamento são a reunião e a concentração de um elenco de problemas e conceitos herdados da metafísica europeia em torno dos quais o etnocentrismo se firmou como pressuposto dominante no pensamento: o conceito de mundo e sua intrínseca ligação à demiurgia do ser, a restrição da história a uma dinamicidade temporal ligada ao mito da origem grega (logo, europeia) da filosofia, a coincidência entre o indo-europeu como língua absoluta e a “vocação” ao pensamento e à tarefa histórica de formar um povo. Todos esses temas que eclodem na meditação heideggeriana são o resultado problemático, de maneira alguma pacífico, da antropogênese europeia como consolidação da sua dominação colonizadora sobre outros povos. O que tensiona os textos de Heidegger entre a possibilidade de uma leitura *conservadora* – quando não simplesmente reacionária –, que desavisadamente (ou nem tanto) consolida a metafísica como maquinaria conceitual da exclusão e da dominação, e uma leitura crítica, que abre as vias internas do colonialismo europeu no pensamento e expõe seus filosofemas à desconstrução – Derrida é um excelente exemplo desse tipo de leitura, assim como John Caputo e Marco Antonio Valentim.

Por outro lado, Lévi-Strauss não se furta de observar que a atitude que chamamos de etnocêntrica em relação aos povos da floresta também pode ser encontrada nesses mesmos povos – ainda que de uma maneira que mereça ser observada de perto para ser efetivamente compreendida:

Esta atitude de pensamento, em nome da qual os “selvagens” (ou todos aqueles que se convencionou considerar como tais) são excluídos da humanidade, é justamente a atitude mais marcante e distintiva destes próprios selvagens. (...) A humanidade cessa nas fronteiras da tribo, do grupo linguístico, às vezes mesmo da aldeia; a tal ponto, que um grande número de populações ditas primitivas se autodesignam com um nome que significa “os homens” (ou às vezes – digamo-lo com mais discrição? – os “bons”, os “excelentes”, os “completos”), implicando assim que outras tribos, grupos ou aldeias não participam das virtudes ou mesmo da natureza humana, mas são, quando muito, compostos de “maus”, de “malvados”, “de macacos da terra” ou de “ovos de piolho”. Chega-se frequentemente a privar o estrangeiro deste último grau de realidade, fazendo dele um “fantasma” ou uma “aparição” (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 334).

Mas o que significa para um yanomami, por exemplo, compreender que os brancos são tais como um “fantasma”? Se compreendermos bem as palavras de Davi Kopenawa, a “negação” da humanidade dos brancos não representa, como na antropogênese ocidental, a reivindicação da posse exclusiva da humanidade entre os seus iguais, habitantes do mesmo mundo compartilhado. Ao contrário, a reciprocidade ontológica de base dos viventes torna a humanidade uma condição vicária, exercida temporariamente por uma série de agentes naturais e sobrenaturais no mundo da floresta: animais humanos e não-humanos, espíritos *xapiri* e ancestrais *yarori*. Da mesma forma como os animais de caça presentes na floresta são “ex-humanos” para os yanomami – e se veem como gente da mata em suas perspectivas vitais –, os yanomamis também são meros animais de caça para os espíritos *xapiri*, e se tornam fantasmas quando em sonho ou na morte: “Quando bebemos *yākoana*²⁸⁹, seu poder cai em nós com força, bate de repente na nuca. Então, morremos e logo viramos fantasma. Enquanto isso, os espíritos se alimentam de seu pó através de nós, que somos seus pais” (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 120). Os brancos “não são humanos” – mas não porque estariam privados de alguma condição transcendental humanizante da qual os indígenas se veriam como únicos portadores – seja ela a linguagem, a racionalidade ou mesmo a abertura ao ser como possibilidade; na verdade, por efeito do fato colonial, o branco toma parte na dinâmica vital do mundo da floresta como *agente predatório* de um tipo específico: sua “baixa antropofagia” (ANDRADE, 2011, p. 74), ao tomar de assalto a floresta e todos os seus demais agentes vitais apenas como *objeto de exploração e domínio*, destrói justamente a sua constituição recíproca (a partir da qual eles sempre se “tornam outros” – humanos em espíritos, espíritos em animais, animais em humanos). Sua atividade colonial/exploratória (da qual faz parte sua reivindicação de humanidade exclusiva) é, na perspectiva yanomami, sua própria condição desumanizante:

Hoje nossas crianças não têm mais medo dos brancos. Mas eu, antes, tinha pavor deles. Eram mesmo outros. Eu os observava de longe e pensava que pareciam seres maléficos da floresta! (...) Aliás, mesmo muito tempo depois dessa visita, bastava um desses brancos querer se aproximar de mim para eu sair correndo, aos prantos. Eles realmente me apavoravam! Eu tinha medo até da luz de suas lanternas. Mas temia mais ainda o ronco de seus motores, as vozes de seus rádios e os estampidos de suas espingardas. O cheiro de sua gasolina me deixava enjoado. A fumaça de seus cigarros me dava medo de adoecer. Em suma, eu pensava que deviam mesmo ser seres maléficos *në wāri*, famintos de carne humana (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 244).

²⁸⁹ *Yākoana* é o nome dado pelos yanomamis ao pó extraído da resina extraída da parte interna da casca da árvore *Virola elongata*, que contém dimetiltriptamina (DMT), um forte alcaloide alucinógeno.

A questão do etnocentrismo atribuído também aos povos da floresta – como uma atitude “típica” deles, conforme notado por Lévi-Strauss – é, em particular no caso estudado do pensamento yanomami, menos uma reivindicação da posse exclusiva da humanidade, como propriedade “essencial” de sua condição, que um aprofundamento de sua metafísica da predação, em que seus agentes humanizam-se e desumanizam-se continuamente no exercício vital. Nesse sentido, é a própria antropogênese ocidental, pela qual o branco reivindica-se como *exclusivamente* ou *superiormente* humano (exercida como domínio e exploração colonial) que o desumaniza frente ao indígena. A condição transcendental humanizante da humanidade europeia (pela qual o mundo é reduzido a objeto e representação) é um epifenômeno de sua atividade colonizadora e da conversão, no desenvolvimento da economia capitalista, dos outros mundos e da conexão intermundos em mercadoria – o objeto por excelência:

De fato, no livro de Kopenawa – observa Valentim – é central a cumplicidade entre transcendentalismo (“sonhar apenas consigo mesmo”) e capitalismo (“desejo por mercadorias”), como se a apercepção transcendental, convertendo o mundo em objeto, fosse fundamentalmente condicionada pelo desejo de propriedade, e todo objeto de apropriação (inclusive, do conhecimento) constituísse uma modalidade da forma-mercadoria (VALENTIM, 2018, p. 282).

Heidegger tem a sua resposta para a conversão do mundo em objeto representado e, conseqüentemente, da terra como fundo de reserva e exploração – resposta essa que, como apontamos acima²⁹⁰, reverte para dentro da mesma ontologia demiúrgica na qual se concebeu teoricamente o predomínio da antropogênese europeia (em torno do desenvolvimento do conceito de mundo), deixando intocado o fato fundamental: a humanização europeia como dominação extramundana e destruição de outros mundos. *A terra-floresta de Kopenawa não é a terra-phýsis de Heidegger*, cuja “salvação” está em sua ocultação como fundo retido na abertura ao possível em que se desenvolve a humanização como ser-aí europeu; a terra-floresta está a todo tempo *presente* na reciprocidade constitutiva de seus agentes vitais, na tradutibilidade de suas vozes, nas vazentes entre seus mundos. Os limites das tentativas de Heidegger de superar o paradigma demiúrgico na ontologia são os limites da *europização*, à medida que seu pensamento se bate contra o arcabouço conceitual da metafísica europeia sem nenhum aporte *de fora* – extramundano em relação ao europeu. Se a “europização” do mundo, mediante o colonialismo e o imperialismo, “não constitui um devir” – como escrevem Deleuze e Guattari (1992, p. 97) – mas antes “apenas a história do capitalismo que impede o devir dos povos dominados”, esse impedimento só poderá ser rompido quando o arcabouço

²⁹⁰ Cf. acima, tópico 2.4.

conceitual da metafísica europeia passar pelo crivo das vozes e do pensamento desses povos dominados – vozes e pensamento que constituem a sua história não contada, *interrompida*.

Heidegger – prosseguem Deleuze e Guattari – perdeu-se pelos caminhos da reterritorialização, porque são caminhos sem baliza nem parapeito. Talvez esse severo professor fosse mais louco do que parecia. Enganou-se no povo, na terra, no sangue. Pois a raça chamada pela arte ou pela filosofia não é a que se pretende pura, mas uma raça oprimida, bastarda, inferior, anárquica, nômade, irremediavelmente menor – aqueles que Kant excluía das vias da nova Crítica... Artaud dizia: escrever *para* os analfabetos – falar para os afásicos, pensar para os acéfalos. Mas o que significa “para”? Não é “em proveito de...”, nem sequer “no lugar de...”. É “perante”. É uma questão de devir. O pensador não é, mas torna-se acéfalo, afásico ou analfabeto. Torna-se, torna-se incessantemente Índio, talvez “para que” o Índio que é Índio se torne outra coisa e se arranque à sua agonia. Pensa-se e escreve-se para os próprios animais. A pessoa torna-se animal para que o animal também se torne outra coisa. A agonia de um rato ou a execução de uma vitela permanecem presentes no pensamento, não por piedade, mas como a zona de troca entre o homem e o animal, em que qualquer coisa passa de um para o outro. É a relação constitutiva da filosofia com a não-filosofia (DELEUZE & GUATTARI, 1992, p. 97-98).

É possível pensar positivamente a formação dos *entornos interventivos* da filosofia, para além da regência do sentido (*logos basilêus*) como metafísica da exclusão, que subtrai a humanidade dos agentes extramundanos – desde fora do “círculo mágico” dos operados transcendentais de humanização (“razão”, “linguagem”, “possibilidade”, “natividade” etc.). A “relação constitutiva” da filosofia com a não-filosofia, mais do que uma inflexão *colonizadora* sobre outros discursos, pode ser simplesmente a abertura da investigação sobre os fundamentos do real – seria mais correto dizer, em uma expressão ao mesmo tempo precisa e equívoca: sobre a *substância histórica* do real – à comunicação intermundos enquanto participação das vozes de outros, extramundanos, naquilo que se entende como uma tarefa do pensamento – se o que chamamos de pensamento ainda arroga para si alguma tarefa libertadora. No lugar da regência do sentido, como operação fundamental da antropogênese europeia, uma *fragilidade do sentido* (*logos asthenes*), cujo significado é próximo àquele que Platão afirma, na *Carta VII*, ao escrever que o próprio discurso em palavras é fraco (*to tôn logôn asthenes*), tanto quanto as imagens-símbolos (*eidôla*) são para alcançar a realidade “do que é em si e verdadeiramente é” (*ho dê gnôston te kai de alêtôs estin on*); pois toda a ordem semântico-semiótica da língua, de que se compõem tanto o nome (*onoma*) quanto a definição (*logos*), são frágeis aos abalos de vozes estrangeiras e vacilam em sua função referencial:

Dizemos que nenhum dos seus nomes é seguro para ninguém (*onoma te autôn phamen ouden ouden bebaion einai*): nada impede que o que se chama agora redondo tenha sido chamado reto, e o reto, redondo; e nada impede que seja menos seguro aos que mudaram do que aos que chamam ao contrário. E certamente acerca da definição (*peri logou*) dizemos a mesma coisa: uma vez que se compõe de nomes

e verbos (*ex onomatôn kai rhêmatôn sygkeitai*), nenhuma é segura o bastante (343a 9 – 343b 6)²⁹¹.

Pensar essa vacilação multissêmica das palavras da língua não como uma fraqueza a ser corrigida, mas como uma fragilidade a ser conquistada, a destituição de uma regência excludente, fundamentalmente colonizadora; a possibilidade unicamente reservada a tudo quanto é vivente de *fazer-se outro* na reciprocidade comum; fazer-se estrangeiro a partir do próprio; restituir a dignidade da vida *outra*; compreender a fundo o quão decisiva foi a violência do fato colonial para o pensamento e a língua, de sorte que a nossa filosofia forneça as armas e as munições *contra* o seu predomínio destruidor. Enfim, tanger o Ocidente como um alaúde – nas mãos de um indígena...

“Sou um tupi tangendo um alaúde”²⁹² – imagem do pensador latino-americano, do filósofo por vir.

²⁹¹ PLATÃO, 2008, p. 92. Trad. de José Trindade dos Santos e Juvino Maia Jr., ligeiramente modificada.

²⁹² Verso de “Carnaval carioca”, de Mário de Andrade (1980, p. 113): “Sou um tupi tangendo um alaúde/ E a trágica mixórdia dos fenômenos terrestres/ Eu celestiso em euritmias soberanas,/ Oh encantamento da Poesia imortal!...”.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História: Destruição da experiência e origem da história*. Trad. de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2005.
- _____. *Profanações*. Trad. de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. *Il Linguaggio e la Morte: Un seminario sul luogo della negatività*. Torino: Einaudi, 2008.
- _____. *O Homem sem Conteúdo*. Trad. de Cláudio Oliveira. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- _____. *O Aberto: O homem e o animal*. Trad. de Pedro Mendes, com rev. de Joel Birman. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- _____. *Categorias Italianas: Estudos de poética e literatura*. Trad. de Carlos Eduardo Schmidt Capela, Vinícius Nicastro Honesko e Fernando Coelho. Florianópolis: UFSC, 2014.
- _____. *A Potência do Pensamento: Ensaios e conferências*. Trad. de Antonio Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015a.
- _____. *Meios sem fim: Notas sobre a política*. Trad. de David Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2015b.
- _____. *Che cos'è la filosofia?* Macerata: Quodlibet, 2016.
- _____. *O Uso dos Corpos [Homo Sacer, IV, 2]*. Trad. de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.
- ANDRADE, Mário de. *Poesias Completas I: Paulicea Desvairada – Losango Cáqui – Clan do Jabuti – Remate de Males*. 6.ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.
- ANDRADE, Oswald de. *A Utopia Antropofágica*. 4.ed. São Paulo: Globo, 2011.
- APPIAH, Kwame Anthony. *Na Casa de Meu Pai: A África na filosofia da cultura*. Trad. de Vera Ribeiro, com rev. de Fernando Rosa Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Trad. de Roberto Raposo. 4.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.
- ARISTÓTELES. *Arte Retórica e Arte Poética*. Trad. de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Ediouro, s/d.
- _____. *Ética a Nicômaco*. Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Rosá. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os Pensadores).
- _____. *Poética*. Trad., comentários e índices analítico e onomástico por Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os Pensadores).
- _____. *Météorologiques (Livres I et II)*. Texte établi et traduit par Pierre Louis. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

ARISTÓTELES. *Physique (I – IV)*. Texte établi et traduit par Henri Carteron. Sixième tirage. Paris: Les Belles Lettres, 1983.

_____. *Política*. Trad., intr. e notas de Mário da Gama Kury. 2.ed. Brasília: UnB, 1988.

_____. *La Métaphysique*. 2. vols. Trad. et commentaire par Jules Tricot. Paris: J. Vrin, 1991.

_____. *Da Interpretação*. Edição bilíngue (grego-português). Trad. e comentário de José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Unesp, 2013a.

_____. *Sobre a Alma (De Anima)*. Trad. de Ana Maria Lóio. São Paulo: Martins Fontes, 2013b.

_____. *As Categorias*. Edição trilingue (grego-português-latim). Org. e trad. de Fernando Coelho. Florianópolis: UFSC, 2014.

ARMOSTRONG, Karen. *Uma História de Deus: Quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo*. Trad. de Marcos Santana, com rev. de Hildegard Feist e Wladimir Araújo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

AUBENQUE, Pierre. *Le problème de l'être chez Aristote: Essai sur la problématique aristotélicienne*. Paris: Quadrige; PUF, 1968.

AUSTIN, John L. *Quando Dizer é Fazer: Palavras e ação*. Trad. de apresentação de Danilo Marcondes. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

AXELOS, Kostas. Anaxágoras e as Origens da Falha. In: SOUZA, José Cavalcante de (Org.). *Os Pré-Socráticos: Fragmentos, doxografia e comentários*. Trad. de Hélio Leite de Barros. 3.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985 (Col. Os Pensadores).

AZEVEDO, Cristiane Almeida de. À Procura do Conceito de *Religio*: entre o *relegere* e o *religare*. *Religare: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB*, João Pessoa, v. 7, n. 1, p. 90-96, março de 2010.

BADIOU, Alain. *Breve Tratado de Ontologia Transitória (Meditações Filosóficas – volume I)*. Trad. de Alexandre Emílio. Lisboa: Instituto Piaget, s/d.

_____. *Pequeno Manual de Inestética*. Trad. de Marina Appenzeller. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

BAILLY, Anatole. *Dictionnaire Grec-français Le Grand Bailly*. Paris: Hachette, 2000.

BARRETO, Lima. *Triste Fim de Policarpo Quaresma*. 7.ed. São Paulo: Ática, 1990.

BARTHES, Roland. *Mitologias*. Trad. de Rita Buongermino e Pedro de Souza. 3.ed. Rio de Janeiro: Difel, 1978.

BENJAMIN, Walter. *Aufsätze, Essays, Vorträge (Gesammelte Schriften Band II, 3 Teilbände)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

_____. *Escritos sobre mito e linguagem*. Org. de Jeanne Marie Gagnebin. Trad. de Suzana Kampff Lages e Ernani Chaves. 2.ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013.

BENVENISTE, Émile. *Problèmes de linguistique générale I*. Paris: Gallimard, 1966.

- BENVENISTE, Émile. *Problèmes de linguistique générale II*. Paris: Gallimard, 1974.
- _____. *Últimas aulas no Collège de France (1968 e 1969)*. Trad. de Daniel Costa da Silva *et alli*. São Paulo: Unesp, 2014.
- BLANCHOT, Maurice. *A Parte do Fogo*. Trad. de Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- BLOOM, Harold. *Abaixo as Verdades Sagradas: Poesia e crença desde a Bíblia até os nossos dias*. Trad. de Alípio Correa de Franca Neto e Heitor Ferreira da Costa. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- BRANDÃO, Jacyntho Lins. *Antiga Musa: Arqueologia da ficção*. 2.ed. Belo Horizonte: Relicário, 2015.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. Vol. I. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 1991.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- BOTET, Serge. *Langue, langage et stratégies linguistiques chez Heidegger*. Paris: Peter Lang, 1997.
- BOURDIEU, Pierre. *A Ontologia Política de Martin Heidegger*. Trad. de Lucy Moreira César. Campinas: Papyrus, 1989.
- CAMPOS, Haroldo de. A Língua Pura na Teoria da Tradução de Walter Benjamin. *Revista USP*, São Paulo, n. 33, p. 160-171, março/maio de 1997.
- CAPUTO, John. *Desmitificando Heidegger*. Trad. de Leonor Aguiar. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- CASSIN, Barbara. *Ensaio Sofísticos*. Trad. de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Siciliano, 1990.
- _____. *Aristóteles e o Lógos: Contos da fenomenologia comum*. Trad. de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1999.
- CASSIRER, Ernst. *Linguagem e Mito: Uma contribuição ao problema dos nomes dos deuses*. Trad. de J. Guinsburg e Miriam Schnaiderman. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- CHANTRAÎNE, Pierre. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque: Histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1968.
- CONCHE, Marcel. *Orientação Filosófica*. Trad. de Maria José Perillo Isaac. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- CONFORD, Francis M. *Principium Sapientiae: As origens do pensamento filosófico grego*. Trad. de Maria Manuela Rocheta dos Santos. 3.ed. Lisboa: Calouste Gulbankian, 1989.
- COULANGES, Fustel de. *A Cidade Antiga: Estudo sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia e de Roma*. Trad. e glossário de Fernando de Aguiar. 10.ed. Lisboa: LCE, 1971.
- COURTINE, Jean-François. As Investigações Lógicas de Martin Heidegger, da Teoria do Juízo à Verdade do Ser. Trad. de Alberto Alonzo Muñoz. *Discurso*, São Paulo – USP, vol. 27, n. 1, p. 7-36, dezembro de 1996.

COURTINE, Jean-François. *A Tragédia e o Tempo da História*. Trad. de Heloísa B. S. Rocha. São Paulo: Editora 34, 2006.

CRITCHLEY, Simon; SCHÜRMAN, Reiner. *Sobre o Ser e Tempo de Heidegger*. Org. de Steven Levine. Trad. de Bernardo Sansevero. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016.

CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

DASTUR, Françoise. A Arte no Pensamento. In: PESSOA, Fernando (Org.). *Arte no Pensamento: Seminários Internacionais Museu Vale do Rio Doce 2006*. Vitória: UFES, 2006.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a Filosofia?* Trad. de Margarida Barahona e Antônio Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1992.

DESCARTES, René. *Meditações*. Trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 3.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Col. Os Pensadores).

DERRIDA, Jacques. *Margens da Filosofia*. Trad. de Joaquim Torres Costa e Antônio M. Magalhães, com rev. Constança Marcondes César. Campinas: Papirus, 1991.

_____. *Gramatologia*. Trad. de Miriam Schnaiderman e Renato Janine Ribeiro. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 2008.

DRUMMOND, Carlos. *Poesia Completa e Prosa*. 3.ed. Rio de Janeiro: José Aguilar, 1973.

ECO, Umberto. *A busca da língua perfeita na cultura europeia*. Trad. Antonio Angovese. São Paulo: Unesp, 2018.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. Trad. de Pola Civelli, com rev. de Geraldo Gerson de Souza. 6.ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.

_____. *O Sagrado e o Profano: A essência das religiões*. Trad. de Rogério Fernandes. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FARIA, Ernesto. *Dicionário Escolar Latino-Português*. 3.ed. Brasília: Ministério da Educação, 1962.

FIGAL, Günter. *Introdução a Martin Heidegger*. Trad. de Vinícius Lopes, com rev. de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.

FOGEL, Gilvan. *O Desaprendizado do Símbolo: ou, da experiência da linguagem*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2017.

FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu, Contribuições à História do Movimento Psicanalítico e Outros Textos*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode I: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Gesammelte Werke: Band 1)*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1990.

_____. *Verdade e Método II: Complementos e índice*. Trad. de Enio Paulo Giachini, com rev. de Márcia Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. de Flávio Paulo Meurer, com rev. de Enio Paulo Giachini. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. *Hermenêutica em Retrospectiva*. Vol. I: Heidegger em retrospectiva. Trad. de Marco Antonio Casanova. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. 2.ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

GASSET, José Ortega y. *Origem e Epílogo da Filosofia*. Trad. de Luís Washington Vita. Rio de Janeiro: Livro Íbero-americano, 1963.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Serenidade, Presença e Poesia*. Trad. de Mariana Lage. Belo Horizonte: Relicário, 2016.

GUSDORF, Georges. *Mythe et Métaphysique: Introduction à la philosophie*. Paris: Flammarion, 1983.

HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade: Doze lições*. Trad. de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HAVELOCK, Eric. *A Revolução da Escrita na Grécia e suas Consequências Culturais*. Trad. de Ordep J. Serra. São Paulo: Unesp; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

HEIDEGGER, Martin. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Zweiter vermehrte Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1951.

_____. *Sein und Zeit*. Siebente unveränderte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer, 1953.

_____. *Was heisst Denken?* Tübingen: Max Niemeyer, 1954.

_____. *Die Frage nach dem Ding: Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. Tübingen: Max Niemeyer, 1962.

_____. *Unterwegs zur Sprache*. Dritte unveränderte Auflage. Tübingen: Gunther Neske Pfullingen, 1965.

_____. *Sobre o Humanismo*. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

_____. *Traité des Catégories et de la Significations chez Duns Scot*. Traduit de l'allemand et présenté par Florent Gaboriau. Paris: Gallimard, 1970.

_____. *Wegmarken* (Gesamtausgabe I: Band 9). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

_____. *Holzwege* (Gesamtausgabe I: Band 5). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

_____. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Gesamtausgabe II: Band 26). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.

_____. *Conferências e Escritos Filosóficos*. Trad. de Ernildo Stein. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Col. Os Pensadores).

_____. *Einführung in die Metaphysik* (Gesamtausgabe II: Band 40). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

HEIDEGGER, Martin. *Qu'appelle-t-on penser?* Traduit de l'allemand par Aloys Becker et Gérard Granel. Paris: PUF, 1983.

_____. *Schelling: Von Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) (Gesamtausgabe II: Band 42). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.

_____. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (Gesamtausgabe III: Band 65). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.

_____. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (Gesamtausgabe II: Band 29/30). 2. Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.

_____. *Parmenides* (Gesamtausgabe II: Band 54). 2. Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.

_____. *Hölderlins Hymne "Andenken"* (Gesamtausgabe II: Band 52). 2. Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.

_____. *Interprétations Phénoménologiques d'Aristote*. Édition allemand-française. Trad. de Jean-François Courtine. Mauvezin: Trans-Europ-Repress, 1992a.

_____. *Que é uma Coisa?* – Doutrina de Kant dos princípios transcendentais. Trad. de Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992b.

_____. *Hölderlins Hymne "Der Ister"* (Gesamtausgabe II: Band 53). 2. Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.

_____. Discours de Rectorat. In: *Écrits Politiques: 1933-1966*. Présentation, traduction et notes de François Fédier. Paris: Gallimard, 1995.

_____. *Nietzsche: Erster Band* (Gesamtausgabe I: Band 6.1). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996.

_____. *Nietzsche: Zweiter Band* (Gesamtausgabe I: Band 6.2). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.

_____. *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (Gesamtausgabe II: Band 38). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.

_____. *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* (Gesamtausgabe II: Band 39). 3. unveränderte Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999.

_____. *Introdução à Metafísica*. Trad. e apresentação de Emmanuel Carneiro Leão. 4.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999a.

_____. A Europa e a Filosofia Alemã (conferência de Roma de 1936). Trad. de Alexandre Franco de Sá. *Philosophica*, Lisboa – Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, nº 13, p. 111-123, 1999b.

_____. *Vorträge und Aufsätze* (Gesamtausgabe I: Band 7). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

HEIDEGGER, Martin. Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger (23. September 1966). In: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (Gesamtausgabe I: Band 16). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

_____. *Einleitung in die Philosophie* (Gesamtausgabe II: Band 27). 2., durchgesehene Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001.

_____. *Sein und Wahrheit*: 1. Die Grundfrage der Philosophie; 2. Vom Wesen der Wahrheit (Gesamtausgabe II: Band 36/37). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001.

_____. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*: Mundo – Finitude – Solidão. Trad. de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. *Hinos de Hölderlin*. Trad. de Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

_____. *La pauvreté – Die Armut*. Édition allemand-française. Trad. de Philippe Lacoue-Labarthe et Ana Samardzija. Strasbourg: PUS, 2004.

_____. *Identität und Differenz* (Gesamtausgabe I: Band 11). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.

_____. *Ser e Tempo*. Trad. revisada de Márcia Cavalcante Schuback, com posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. *Zur Sache des Denkens* (Gesamtausgabe I: Band 14). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007.

_____. *Ser e Verdade*: 1. A questão fundamental da filosofia; 2. Da essência da verdade. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão, com rev. de Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2007a.

_____. *Metafísica de Aristóteles Θ 1-3*: Sobre a essência e a realidade da força. Trad. de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2007b.

_____. *Nietzsche*: Volume II. Trad. de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007c.

_____. *Marcas do Caminho*. Trad. de Ernildo Stein e Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2008a.

_____. *La logique comme question en quête de la pleine essence du langage*. Traduit de l'allemand par Frédéric Bernard. Paris: Gallimard, 2008b.

_____. *Ensaio e Conferências*. Trad. de Márcia Cavalcante Schuback, Emmanuel Carneiro Leão e Gilvan Fogel. 5.ed. Petrópolis: Vozes, 2008c.

_____. *A Caminho da Linguagem*. Trad. de Márcia Cavalcante Schuback e Emmanuel Carneiro Leão. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2008d.

_____. *Parmênides*. Trad. de Sérgio Mário Wrublewski, com rev. de Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2008e.

_____. *Introdução à Filosofia*. Trad. de Marco Antonio Casanova, rev. por Eurides Avance de Souza e Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes, 2009a.

HEIDEGGER, Martin. *Já só um Deus nos pode ainda salvar*. Trad. de Irene Borges-Duarte. Covilhã: LusoSofia Press, 2009b.

_____. *Nietzsche*: Volume I. Trad. de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Ontologia (Hermenêutica da Faticidade)*. Trad. de Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2012a.

_____. *Caminhos de Floresta*. Trad. de Irene Borges-Duarte *et alli*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2012b.

_____. *Platão: O Sofista*. Trad. de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012c.

_____. *Der Anfang der abendländischen Philosophie: Auslegung des Anaximander und Parmenides (Gesamtausgabe II: Band 35)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2012d.

_____. A Pobreza. Trad. de Ana Falcato. *Phainomenon – Journal of Phenomenological Philosophy*, Lisboa, n. 24, p. 227-234, Junho de 2012(d).

_____. *Explicações da Poesia de Hölderlin*. Trad. de Claudia Pellegrini Drucker. Brasília: UnB, 2013.

_____. *Contribuições à Filosofia (Do Acontecimento Apropriador)*. Trad. de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

_____. *O Hino de Hölderlin “Recordação”*. Trad. de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Trad., intr. e notas de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1991.

_____. *Teogonia: A origem dos deuses*. Estudo e trad. de Jaa Torrano. 7.ed. São Paulo: Iluminuras, 2007.

HOBBS, Thomas. *Leviatã: ou, matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Vol. I. Trad. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1988 (Col. Os Pensadores).

HÖLDERLIN, Friedrich. *Hipérion: ou, o eremita na Grécia*. Trad. de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. *Hinos Tardios*. Trad. e prefácio de Maria Teresa Dias Furtado. Lisboa: Assírio & Alvim, 2000.

HOMERO. *Ilíada*. Tradução em versos de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.

HUGO de São Vítor. *Didascalicon: A arte de ler*. Trad. e notas de Tiago Tondinelli. São Paulo: Vide Editorial, 2015.

HUSSERL, Edmund. *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendentale*. Traduit de l'allemand et préfacé par Gérard Granel. Paris: Gallimard, 1976.

HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas: Sexta Investigação (Elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento)*. Seleção e trad. de Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campos Loparic. São Paulo: Nova Cultural, 1988 (Col. Os Pensadores).

_____. *De la synthèse passive*. Trad. de l'allemand de B. Bégout e J. Kessler. Grenoble: Jérôme Millon, 1998.

HUXLEY, Aldous. *Admirável Mundo Novo*. Trad. Lino Vallandro e Vidal Serrano. 2.ed. Rio de Janeiro: Globo, 2003.

KANT, Immanuel. *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*. Trad. de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. 4.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Col. Os Pensadores).

_____. *À Paz Perpétua: Um projeto filosófico*. Trad., intr. e notas de Bruno Cunha. Petrópolis: Vozes, 2020.

KELKEL, Arion L. *La Légende de l'Être: Langage et poésie chez Heidegger*. Paris: J. Vrin, 1980.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A Queda do Céu: Palavras de um xamã yanomami*. Trad. de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KUSCH, Martin. *Linguagem como cálculo versus linguagem como meio universal: Um estudo sobre Husserl, Heidegger e Gadamer*. Trad. de Dankwart Bernsmüller, com rev. de Brenno Dischinger e Luís Marcos Sander. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. A Transcendência Fin(da)ita na Política. Trad. de Virgínia de Araújo Figueiredo e João Camillo Penna. *Terceira Margem*, Rio de Janeiro, n. 17, p. 167-201, julho/dezembro de 2007.

LEMINSKI, Paulo. *Metaformose: Uma viagem pelo imaginário grego*. São Paulo: Iluminuras, 1998.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural Dois*. Trad. de Maria do Carmo Pandolfo *et alli*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Trad. de José Pinto Ribeiro, com rev. de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1988.

LUCRÉCIO, Tito. *Da Natureza*. Trad. de Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os Pensadores).

_____. *De Rerum Natura: Acerca de la naturaleza de las cosas*. Edición bilingüe (español y latin). Trad. de Liliana Mercedes Victoria Pégolo *et alli*. Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta, 2020.

MACIEL, Maria Esther. *Literatura e Animalidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

MAGRIS, Claudio. *Danúbio*. Trad. de Elena Grechi e Jussara de Fátima Mainardes Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

MARX, Karl. *Diferença entre a Filosofia da Natureza de Demócrito e a de Epicuro*. Trad. de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018.

- MATTEÍ, Jean-François. *L'Ordre du Monde: Platon – Nietzsche – Heidegger*. Paris: PUF, 1989.
- MATOS, Marcos de Almeida. Tudo cósmico e exterior: observações sobre a o(do)ntologia do pensamento antropofágico. *Sopro*, Florianópolis, Cultura e Barbárie, n. 93, p. 14-19, agosto de 2013.
- MELO NETO, João Cabral de. *Poesias Completas*. 2.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1975.
- NANCY, Jean-Luc. *Demanda: Literatura e filosofia*. Textos escolhidos e editados por Ginette Michaud. Trad. de João Camillo Penna, Eclair Antonio Almeida Filho e Dirlenvalder do Nascimento Loyolla. Florianópolis: UFSC; Chapecó: Argos, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Trad., notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- NUNES, Benedito. *Passagem para o poético: Filosofia e poesia em Heidegger*. 2.ed. São Paulo: Ática, 2008.
- OLIVEIRA, Cláudio. *Do Tudo e do Todo: ou, de uma nota de rodapé do parágrafo 48 de Ser e Tempo (uma discussão com Heidegger e os gregos)*. Rio de Janeiro: Circuito; FAPERJ, 2015.
- OTT, Hugo. *Martin Heidegger: En camión hacia su biografía*. Versión española de Helena Cortés Gabaudan. Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- PAZ, Octávio. *O Arco e a Lira: O poema. A revelação poética. Poesia e história*. Trad. de Ari Roitman e Paulina Wacht. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- PESSOA, Fernando. *Obras em Prosa: Volume único*. Org., intr. e notas de Cleonice Berardinelli. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1986.
- _____. *Livro do Desassossego*. Org. Richard Zenith. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- PETERS, Francis Edward. *Termos Filosóficos Gregos: Um léxico histórico*. Trad. de Beatriz Rodrigues Barbosa. 2.ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983.
- PIGNATARI, Décio. *Informação, Linguagem, Comunicação*. São Paulo: Cultrix, 1980.
- PLATÃO. *Diálogos: O Banquete – Fédon – Sofista – Político*. Trad. de José Cavalcante de Souza, Jorge Peleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Col. Os Pensadores).
- _____. *Teeteto – Crátilo*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. 2.ed. Belém: UFPA, 1988.
- _____. *Carta VII*. Edição bilíngue (grego-português). Trad. e notas de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.
- _____. *Íon*. Edição bilíngue (grego-português). Intr., trad. e notas de Cláudio Oliveira. Prefácio e posfácio de Alberto Pucheu. Belo Horizonte: Autêntica, 2011a.
- _____. *Fédon*. Edição bilíngue (grego-português). Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2011b.
- _____. *Timeu – Crítias*. Trad. do grego, introdução e notas de Rodolfo Lopes. São Paulo: Annablume, 2012.

PLATÃO. *Crátilo*: ou, sobre a correção dos nomes. Edição bilíngue (grego-português). Trad. de Celso de Oliveira Vieira. São Paulo: Paulus, 2014.

_____. *Fedro*. Edição bilíngue (grego-português). Trad. e apresentação de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016a.

_____. *A República*. Edição bilíngue (grego-português). Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2016b.

PÖGGELER, Otto. *A Via do Pensamento de Martin Heidegger*. Trad. de Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

PUCHEU, Alberto. *Pelo colorido, para além do cinzento (a literatura e seus entornos interventivos)*. Rio de Janeiro: Azougue; FAPERJ, 2007.

RICOEUR, Paul. *Le Conflit des Interprétations: Essais d'herméneutique*. Paris: Éditions Du Seuil, 1969.

RILKE, Rainer Maria. *Cartas do Poeta sobre a Vida*. Org. e intr. de Ulrich Baer. Trad. de Milton Camargo Mota. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ROSA, João Guimarães. *Sagarana*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Linguística Geral*. Trad. de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. 27.ed. São Paulo: Cultrix, 2004.

SHELLING, Friedrich Wilhelm. *Introduction à la Philosophie de la Mythologie*. Trad. du GDR Schellingiana (CNRS), sous la direction de Jean-François Courtine et de Jean-François Marquet. Paris: Gallimard, 1998.

SCHLEGEL, Friedrich. *O Dialeto dos Fragmentos*. Trad., apresentação e notas de Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1997.

SERRES, Michel. *O nascimento da física no texto de Lucrecio: Correntes e turbulências*. Trad. de Péricles Trevisan. São Paulo: Unesp; São Carlos: EdUFSCAR, 2003.

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: Uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Trad. de José Oscar de Almeida Marques. 3.ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

SODRÉ, Muniz. *Pensar Nagô*. Petrópolis: Vozes, 2017.

SOUZA, José Cavalcante de (Org.). *Os Pré-Socráticos: Fragmentos, doxografia e comentários*. Trad. de José Cavalcante de Souza, Anna Lia Amaral de Almeida Prado *et alli*. 3.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985 (Col. Os Pensadores).

STEINER, George. *Martin Heidegger*. Traduit de l'allemand par Denys de Caprona. Paris: Michel Albin, 1981.

TAMINIAUX, Jacques. *Lectures de l'ontologie fondamentale: Essais sur Heidegger*. 2.ed. Grenoble: Jérôme Millon, 1995.

TEZUKA, Tomio. *Une heure avec Heidegger*. Traduit du japonais par Bernard Stevens, avec l'assistance de Takada Tadanori. *Philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, n. 69, 2001/2.

VALENTIM, Marco Antonio. *Extramundandade e Sobrenatureza: Ensaio de ontologia fundamental*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Pensamento entre os Gregos: Estudos de psicologia histórica*. Trad. de Haiganuch Sarian, com rev. de Erika Pereira Nunes. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu; n-1 edições, 2018.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo*. Edição de Antônio Flávio Pierucci. Trad. de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.