

A LINGUAGEM COMO CONSONÂNCIA DO QUIETO

Ataide José Mescolin Veloso (Aeronáutica-CBNB/UNISUAM)
ataideveloso@bol.com.br

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo estudar a linguagem sob a perspectiva hermenêutica, a partir do pensamento de Martin Heidegger. O termo “consonância”, que Heidegger toma emprestado da música, é derivado de “consonante”, que significa “o que soa com”. Na música, diz-se que dois sons são consonantes quando soam como um. A linguagem é consonante a todas as formas que o real tem de mostrar-se. Sem essa consonância, ficaríamos com um real fechado. A linguagem solicita em nós a fala a partir da consonância do quieto. A quietude não é, todavia, ausência de movimento: ela intensifica o movimento. Deixar quieto é tornar resposta (no sentido de “coisa posta”). A consonância é a reunião da identidade e da diferença. É a unidade. A unidade é a relação de um com o outro. Na unidade, há sempre dois. A quietude aquieta-se dando suporte ao modo de ser de mundo e coisa. Ao transformar o substantivo em um verbo, Heidegger imprime neste último a noção de movimento. O quieto se movimenta como possibilidade de movimento que o ser traz. A expressão “A quietude aquieta-se” traz à tona a tensão existente dentro do próprio ser: aquilo que se mostra e o que se oculta.

Palavras-chaves: Hermenêutica. Heidegger. Consonância. Quietos. Movimento.

1. *Introdução*

A linguagem fala como consonância do quieto. O termo “consonância”, que Heidegger toma emprestado da música, é derivado de “consonante”, que significa “o que soa com”. Na música, diz-se que dois sons são consonantes quando soam como um. A linguagem é consonante a todas as formas que o real tem de mostrar-se. Sem essa consonância, ficaríamos com um real fechado.

A linguagem solicita em nós a fala a partir da consonância do quieto. A quietude não é, todavia, ausência de movimento: ela intensifica

o movimento. Deixar quieto é tornar resposta (no sentido de “coisa posta”). A consonância é a reunião da identidade e da diferença. É a unidade. A unidade é a relação de um com o outro. Na unidade, há sempre dois.

2. *Desenvolvimento*

“A quietude aquieta-se dando suporte ao modo de ser de mundo e coisa.” (HEIDEGGER, 2003, p. 24) Ao transformar o substantivo em um verbo, Heidegger imprime neste último a noção de movimento. O quieto se movimenta como possibilidade de movimento que o ser traz. A expressão “A quietude aquieta-se” traz à tona a tensão existente dentro do próprio ser: aquilo que se mostra e o que se oculta.

A consonância do quieto não diz respeito ao humano – é somente na sua essência que o homem é como linguagem. “O homem fala à medida que corresponde à linguagem. Corresponder é escutar. Ele escuta à medida que pertence ao chamado da quietude.” (HEIDEGGER, 2003, p. 25) Contudo, é necessário escutar autenticamente. E toda escuta, para se tornar autêntica, deve apoiar-se na saga de um dizer próprio. Escutar é entregar-se à escuta, é permitir que a escuta se aproprie da consonância do quieto.

Mesmo sem se dar conta, os mortais se voltam ao chamado da quietude da diferença. Antes de tudo, o falar dos mortais deve “escutar o chamado, pois é como chamado que o quieto da diferença evoca o rasgo da coisa e mundo. Cada palavra falada pelos mortais fala desde essa escuta, como essa escuta”. É do chamado da diferença que se escuta o que passa a soar em palavra. A custódia do ser da linguagem se dá originariamente na palavra do poeta e no pensamento dos pensadores, que articulam o “destino epocal do Ser”. Nesse sentido, a linguagem “é a casa do Ser” e “os poetas e pensadores são os seus vigias” Como a linguagem é a morada da Essência do homem, nela residindo, “o homem *ec-siste* na medida em que pertence à Verdade do Ser, protegendo-a, guardando-a”. (HEIDEGGER: 1995, p. 44 e 45) O homem estabelece morada na linguagem e é alicerçando-se na poesia que consegue habitar esta terra.

A palavra, como força originária que já foi, distanciou-se da morada dos deuses. Na sexta estrofe, de *Pão e vinho*, Hölderlin indaga a respeito da mudez dos teatros antigos e sacros. Os deuses se revelaram aos homens no vigor originário da palavra. Um deus se aproximava por

meio da saga de um dizer. O dizer permitia que aquilo que havia sido contemplado pelos que dizem aparecesse, uma vez que já havia sido contemplado.

A questão da perda do vigor originário da palavra também é evocada por Hölderlin nos dois últimos versos do poema “A palavra”: o poeta afirma que, de maneira tristonha, aprendeu a renúncia de qualquer coisa em que a palavra venha a faltar. Quando falta algo em uma determinada situação, isso significa que houve rompimento ou interrupção. Interromper alguma coisa significa deixá-la falhar. Quando a palavra falta, pode-se dizer que não existe coisa, pois o que faz com que a coisa seja coisa é o fato de a palavra se apresentar como disponível.

Para o poeta, não há nada mais provocante e até mesmo perigoso do que o relacionamento que ele mantém com a palavra. Onde falta a palavra, aí está a renúncia do poeta. A renúncia encontra-se muito mais próxima do dizer do que do enunciado. Em alemão, o verbo renunciar é o mesmo que anunciar (*zeihen* ou *zichten*), que no latim corresponde a *dicere*. Estamos novamente na esfera da saga do dizer – anunciar ou mostrar nos remetem a deixar algo ser visto ou trazer para um aparecer, que é exatamente o sentido de *sagan* (palavra do alemão antigo).

No ato da renúncia é que a saga do dizer prevalece. É mister ressaltar, aqui, o significado de *bezeihen*: apontar, dizer algo a alguém de maneira direta. Renunciar é, portanto, *bezeihen* ou *bezichten*. É recusar alguma coisa ou negar-se a reivindicar algo. A renúncia pode ser considerada uma forma de dizer. Na poesia, o poeta diz renunciando-se e renunciando, diz. A renúncia do poeta está associada, também, a uma aprendizagem. No latim, aprender é *qui vidit*, tornar-se quem sabe, aquele que aprendeu algo porque viu e não mais deixou escapar aquilo que viu. A aprendizagem só se dá quando se consegue tal visão; portanto, aprender é colocar-se numa travessia, é estar a caminho. Aprender é atravessar na experiência.

A travessia conduz o poeta à sua terra. Essa é uma experiência extraordinária, um momento único, diferente, por conseguinte, de toda experiência já realizada. É a terra do poeta que lhe garante o domínio de sua poesia e a sua poesia anseia por nomes. Os nomes são a garantia de contato do poeta com o mundo – é por eles que o poeta se apresenta e dá nome a tudo:

Nomes são palavras pelas quais o que já é, o que se considera como sendo se torna tão concreto e denso que passa a brilhar e a florescer por toda par-

te na terra, predominando como beleza. Os nomes são palavras que apresentam. Os nomes apresentam o que já é, entregando-o para a representação. Mediante essa sua força de apresentação, os nomes testemunham seu poder paradigmático sobre as coisas. (HEIDEGGER, 2003, p. 178)

É através de uma reivindicação de nomes que o poeta poetiza. No intuito de alcançar os nomes, o poeta, nas travessias que realiza, procura se dirigir ao local no qual a sua reivindicação é satisfeita. É exatamente à margem da sua terra que se dá essa experiência. A margem margeia: é ela que delimita a segurança da morada do poeta. Situa-se à margem da terra poética o poço de cujas águas a deusa do destino retira os nomes. Assim, de modo seguro, são oferecidas ao poeta as palavras que ele aguarda como apresentação do que ele considera como existente. O brilho e o crescimento da poesia resultam dessa segurança e é a partir daí que o poeta se vê diante de um dizer capaz de predominar.

A deusa do destino mantém os nomes adormecidos em sua fonte até que o poeta se aproxime e os acorde a fim de serem usados na nomeação das coisas. Os nomes e as palavras são semelhantes a uma consistência firme, os quais são coordenados com as coisas e, mais tarde, são lançados para as coisas com o objetivo de apresentá-las. A palavra predomina de uma maneira distinta e mais elevada. É a palavra que confere ser em algo que aparece como ente.

Renunciar não significa simplesmente calar-se. A renúncia do poeta não consiste em deixar de dizer o dizer. Tal renúncia procura preservar a relação com a palavra. Visto que a palavra encontrou um modo mais elevado de vigorar, a experiência com a palavra deve divergir das demais: o dizer poético exige outro tipo de articulação, uma tonalidade diferenciada. A renúncia só diz à medida que é cantada pelo poeta.

Na verdade, todo poema é uma canção. A saga do dizer se manifesta através do pensamento: ela é uma reverência de júbilo, um inclinar-se alegre e quieto, um louvor. Na língua latina, o substantivo usado para referir-se à canção é *laudes*, que significa louvar, cantar, dizer uma canção. Cantar é recolher um dizer na canção. Caso o sentido mais elevado do canto não seja recebido como a saga de um dizer, o canto passa a significar a mera conversão da escrita em sons.

O canto aflora com uma energia unificante: ao mesmo tempo, ele é canção, tragédia e epopeia em um só. O poema se diferencia de todos – nele o olhar é vasto; o pensamento, profundo; o dizer, simples. Estes brilham de modo indizível numa relação de intimidade. Assim, o poeta caminha na direção da renúncia aprendida por ele, sendo capaz de perceber

que só a palavra é que permite que a coisa seja, de fato, coisa. O poeta deve, então, corresponder a esse mistério, o que somente lhe é possível no momento em que, no tom de canção, ouve-se a ressonância da palavra poética. Nesse tom, o ritmo assume um papel de destaque. Ritmo não é, conforme muitos afirmam, fluência e fluir, mas sim a articulação de harmonia. O ritmo é o repouso que articula o movimento da dança e do canto, permitindo-lhe pousar e repousar em si mesmo. O ritmo confere repouso.

A renúncia que o poeta aprende não é, na verdade, a recusa de uma reivindicação, mas sim a transformação da saga do dizer na ressonância velada da canção de um dizer indizível. A renúncia é um dizer, é um recusar-se à reivindicação de algo – ela fala e, ao mesmo tempo, afirma: somente onde é possível garantir a palavra é que uma coisa existe. Como a renúncia é saga de um dizer, ela se relaciona também à palavra. A trajetória da relação com a palavra é movimentada pela renúncia, uma vez que esta considera todo dizer como dizer. De fato, o que o poeta rejeita é o poder de representação da palavra.

A palavra permite que a coisa seja coisa; ou melhor, ela condiciona a coisa como coisa. Tal poder da palavra é denominado de “condição”. A condição é o fundamento para alguma coisa que existe. Ela tem a função de fundar e fundamentar. Não é a palavra que concede fundamento às coisas: ela deixa que a coisa vigore como coisa e a condição se relaciona a esse deixar. O poeta não tem a preocupação de explicar o que significa essa condição; entretanto, é capaz de abrigar o mistério da palavra em seu dizer. O poeta deixa que o seu dizer futuro se coloque diante do mistério da palavra e da condição da coisa.

A saga do dizer é um caminho, é um passo no qual o poder da palavra faz vibrar evocação e alento. É o segredo da palavra que elimina da alma do poeta a melancolia que ameaçava lhe abater. Desse modo, a tristeza some por completo do relacionamento que o poeta mantinha com a palavra. Surgem, aqui, algumas indagações relevantes: é tristeza o oposto de alegria? Melancolia e tristeza são sinônimos? É na alegria mais pura que também se encontra a tristeza adormecida. É a partir da tristeza mais profunda que podemos perceber o chamado à alegria. Tristeza e alegria participam de um jogo recíproco – a dor é o jogo que aproxima a distância entre tristeza e alegria, fazendo com que a proximidade se distancie. Não só a intensa alegria, como também a dor pungente acha-se revestida de dor. A dor não pode ser vista nem como algo proveitoso, nem como repugnante. “A dor é o favorecimento do essencial em tudo o

que vigora. A simplicidade de sua essência revestida determina o devir, a partir do cedo mais cedo, sempre velado, sintonizando-o com a jovialidade da alma grande.” (HEIDEGGER, 2003, p. 53 e 54)

A jovialidade do cedo treme diante da quietude da dor que se vela. Em suas representações habituais, o homem normalmente reveste a essência da dor e a considera repugnante, uma vez que ela dilacera, enquanto rasga e repuxa; contudo, tal aparência oculta a dor na sua simplicidade essencial. A dor é inflamante e pode ser enfrentada mais facilmente à medida que se mantém na intimidade do olhar.

A dor é o traço essencial da alma grande: ela continua a ser o que, de maneira mais pura, corresponde ao sagrado, já que este se apresenta diante da alma sempre que ela se retrai na profundidade que lhe é essencial. É o vigor do sagrado que sustenta essa retração, permitindo a conversão do olhar para a articulação da harmonia.

Verdadeiramente, a dor só pode ser vista como dor se estiver imersa no entusiasmo e no espírito. É a dor a responsável por dar coragem ao ânimo dos homens, de maneira que é dela que eles recebem a sua gravidade. A gravidade dá sustento aos mortais em toda e qualquer oscilação no repouso de seu vigor. É a melancolia o *muot* (ânimo) que responde à dor.

Pode ocorrer que a melancolia abata o ânimo; entretanto, é possível que ela perca o peso, viabilizando, assim, a insinuação do alento secreto na alma, oferecendo-lhe o adorno que lhe dá sustento na relação profícua com a palavra, protegendo-lhe. A tristeza é intrínseca à renúncia, se considerarmos a renúncia em sua essência: o não recusar-se diante do mistério da palavra – a condição das coisas:

A palavra para a essência da linguagem é o tesouro o qual a terra do poeta nunca consegue ter acesso. O vigor e a morada da palavra, caso sejam contemplados em um determinado momento, podem abrir caminho para algumas palavras; todavia, não é garantida, dessa forma, a palavra para a essência da linguagem.

A palavra reina de maneira rigorosa: ela diz, ou melhor, traz a coisa como coisa para um aparecer. Como a renúncia tornou possível o mistério da palavra, o poeta guarda como joia tal renúncia na graça do pensamento. Para o poeta, a joia é o que é mais digno de ser pensado. Pensar significa permitir que se diga o que merece ser pensado, aquilo

que é digno. A poesia é o próprio pensamento. É necessário escutar o poema: é assim que se pensa desde a poesia.

O poder da palavra emerge como a condição da coisa como coisa. A palavra brilha como o recolhimento que permite que o que é vigente vigore. O vocábulo mais antigo que se refere ao vigor da palavra é *logos* – a saga do dizer. *Lógos* é tanto palavra para o dizer como para o ser, ou seja, para o fazer-se vigor do que é vigente. Palavra e coisa, dizer e ser se relacionam reciprocamente de uma forma velada e, quem sabe, impensável. Na verdade, poesia e pensamento são a saga do dizer, a partir do momento que se tornam responsáveis pelo mistério da palavra como o que pode ser pensado dignamente, articulando-se em sua afinidade.

O caminho para a linguagem deve trazer a linguagem como linguagem para a linguagem. É imprescindível, por conseguinte, direcionar-se para o que é mais próprio da linguagem. O vigor da linguagem se caracteriza por apresentar múltiplos elementos e referências, as quais foram contadas, porém não enumeradas por meio de séries. Ao contar tais referências no sentido originário (o que não significa contar através de números), o anúncio de um pertencer mútuo se faz notar. Contar significa contar contos, aquilo que antecipa o que constitui, no pertencer mútuo, o elemento que reúne, sem permitir que ele se mostre em um aparecer.

Tal ausência de capacidade de permitir que se experimente a unidade que reúne o vigor da linguagem, pertencente ao âmbito do pensamento, data de tempos remotos, o que fez com que muitos não tivessem conhecimento da sua existência. No intuito de visualizar, de modo mais nítido, o vigor da linguagem em sua plenitude, Heidegger passa a denominar “rasgadura” a unidade que se busca do vigor da linguagem. A palavra “rasgo”, *riss*, é a mesma que riscar ou arranhar, *ritze*. Usualmente, o termo “rasgo” é empregado para se referir a uma fenda na parede, ou mesmo à abertura de sulcos e riscos na terra. É através dos sulcos que a terra é capaz de dar abrigo à semente e ao crescimento.

A menos que se dê atenção ao verdadeiro sentido do falar e daquilo que é falado, a rasgadura do vigor da linguagem ficará encoberta na imprecisão do seu traçado. A fala, geralmente, é definida como a articulação de sons e, portanto, uma atividade humana. A questão é que tal concepção fonético-acústico-fisiológica da linguagem não permite acesso à experiência da consonância do quieto como algo que lhe é inerente. A fala é aquilo através do que algo vem à linguagem: alguma coisa chega a aparecer à medida que é dita. Convém lembrar que dizer e falar não

significam a mesma coisa. É possível que uma pessoa se entregue, de modo compulsivo, à fala, sem, contudo, estar dizendo nada. Em contrapartida, alguém pode estar em silêncio e, nesse calar-se, estar dizendo muito. O verbo dizer remete à *Sagan* (a saga do dizer), que tem como significado mostrar, deixar ver e ouvir.

A fala pertence à rasgadura do vigor da linguagem, rasgadura esta que é entrecortada pelos modos de dizer e do que é dito. Nela presença e ausência se mostram ou se ocultam. O dizer que apresenta configurações múltiplas é o recorrente na rasgadura do vigor da linguagem. *Sage* é a linguagem que vigora em seu todo, aceitando que o elemento que seria capaz de agregar tais referências ainda não foi encontrado.

Costumeiramente, a palavra “saga” tem sido compreendida como uma lenda, um rumor. O sentido essencial de saga, entretanto, tem a ver com a saga do dizer a partir do mostrar. Ao nomear a saga, Heidegger emprega “mostrante”, uma palavra antiga, carregada de significados sugestivos. Por exemplo, o alemão traduziu a expressão de origem latina *pronomem demonstrativum* como “palavrinha mostrante” e Jean Paul denominou os fenômenos da natureza de “dedo mostrante do espírito”. Heidegger, por sua vez, afirma que “o vigor da linguagem é a saga do dizer enquanto o mostrante. Esse mostrar não se acha alicerçado, conforme apregoa a linguística de base estruturalista, em um signo. Ao contrário: todos os signos surgem de um mostrar, que não deve ser considerado de maneira paradigmática, uma realização do homem.

Em geral, limita-se o conceito de “fala” à verbalização que articula o pensamento aos órgãos do aparelho fonador. Não podemos esquecer, contudo, que o ato de falar envolve também a escuta. Portanto, fala e escuta não são excludentes, mas se complementam. Falar já é escutar a linguagem que falamos. A escuta da linguagem é anterior a todo e qualquer tipo de escuta.

A linguagem fala não porque possui, como o homem, os órgãos do aparelho fonador. Ela fala porque segue o vigor da fala, que é a saga do dizer. A linguagem fala mostrando e dizendo. O dizer da linguagem brota da saga dita e, no entanto, não dita que perpassa a linguagem em seu vigor. A linguagem só fala à proporção que alcança, como mostrante, os diversos campos de vigência, fazendo com que apareça o que é viçante por si próprio.

Só é possível escutar a linguagem a partir do momento em que deixarmos que ela nos torne evidente a sua saga. Na verdade, sempre que

nos colocamos diante de qualquer tipo de escuta, estamos escutando o “deixar-se dizer”. A fim de que isso ocorra, é imprescindível que surja uma relação de pertença entre a saga do dizer e nós. É essa propiciação que nos garante a capacidade de falar. O vigor da linguagem repousa na saga do dizer.

O dizer dos mortais é uma resposta à linguagem. Toda palavra é um dizer que escuta, um contradizer, uma resposta. O caminho para a linguagem a que Heidegger se propõe é pertencente à saga do dizer e também um caminho apropriante.

Assim como Heidegger, Jorge de Lima se propõe a recuperar a saga do dizer da linguagem, saga esta desmontada não só pelas reduções metafísicas, mas também pelos diversos “ismos” que o próprio homem criou para colocar dentro de uma redoma o que é da ordem do inexplicável e do incomensurável: a arte. Na poética limiana, o ato de composição poética está ligado a um retorno aos primórdios da linguagem. Ele vê na poesia uma forma de manter a autonomia da linguagem. O poeta não está nem um pouco conformado com os recursos que uma linguagem estática pode oferecer-lhe. Trafega, de fato, pelos caminhos da paixão. O pensamento que alimenta sua experiência criativa é um pensamento assistemático, selvagem, o qual não pode ser canalizados por programas, nem muito menos por roteiros.

Paulatinamente, a filosofia foi se transformando numa disciplina que visava a dar uma explicação das últimas causas, passou a ser uma atividade acadêmica e, mais tarde, cultural. A linguagem passou a ser escrava da publicidade – daquela que é responsável por determinar o compreensível e o incompreensível. A ambivalência da linguagem que brota do vigor poético foi olvidada. O unívoco ocupou o lugar do pluridimensional; o raciocínio, do pensar originário.

A transformação descrita acima provocou aquilo que poderíamos chamar de “decadência da linguagem”, pois a Verdade do Ser não mais foi considerada digna de ser pensada e a Essência da linguagem começou a ser vista apenas dentro de uma filosofia da linguagem:

O esvaziamento da linguagem, que prolifera rápido por toda parte não corrói apenas a responsabilidade estética e moral, vigente em todo emprego da linguagem. Provém de uma ameaça à Essência do homem.

(...)

A decadência da linguagem não é a causa, mas já uma consequência do processo no qual a linguagem, sob o domínio da moderna metafísica da subje-

Círculo Fluminense de Estudos Filológicos e Linguísticos

tividade, decai quase inevitavelmente de seu elemento. A linguagem continua a recusar-nos a sua Essência, a saber, que é a casa da Verdade do Ser. Ao invés, ela se entrega, simplesmente como um instrumento para o domínio do ente, a nosso querer e as nossas atividades. (HEIDEGGER, 1995, p. 32 e 33)

O pensamento de Heidegger é, em sua essência, uma reflexão a respeito de como se dá o esquecimento do Ser. Heidegger afirma que esse deve ser o ponto central de toda investigação filosófica. Não é possível que o homem exista a não ser em comércio com o mundo dos entes. Podemos chamar de ente a tudo aquilo que, de alguma forma, é. Dentre eles, podem ser citados o homem, as coisas e até mesmo os acontecimentos.

O esquecimento do Ser é o próprio destino histórico da existência do Ocidente, caracterizada por algumas manifestações marcantes – todas elas frutos do predomínio da metafísica: “a tecnocracia desenfreada, o império da ciência, a estetificação da arte, a fuga dos deuses, a massificação do homem, a organização planetária, a disposição da natureza, os estados totalitários, a despotencialização do espírito”. (HEIDEGGER, 1995, p. 120)

Em plena era atômica, o homem “ator e vítima de uma *Época* sem memória para o Ser”, é praticamente intimado a resgatar essa memória. Somente revitalizando as energias do Ser, é que o homem poderá ver despontar outro momento histórico. No centro dessa nova *época*, encontra-se a revolução das relações tradicionais entre pensamento e linguagem, método que Heidegger visa a colocar em prática, a fim de superar o predomínio da metafísica.

Somente revitalizando as energias do Ser, é que o homem, “ator e vítima de uma *Época* sem memória para o Ser”, poderá ver despontar outro momento histórico. No centro dessa nova *época*, encontra-se a revolução das relações tradicionais entre pensamento e linguagem, método que Heidegger visa a colocar em prática, a fim de superar o predomínio da metafísica.

A despeito de os animais e os vegetais se encontrarem em uma tensão com o ambiente em que vivem, eles jamais se dispõem com liberdade na clareira do Ser, a única que pode ser mundo: é por essa razão que a linguagem lhes falta. Os animais e os vegetais não têm linguagem. Eles não têm, portanto, a possibilidade de lançar-se no vigor da *physis*. São seres pobres de mundo, pois a única possibilidade para a formação de mundo é a linguagem. A linguagem é o eixo de articulação do mundo. A palavra “mundo”, aqui, não deve ser tomada no seu sentido metafísi-

co. Não tem a ver com a representação secularizada do universo e nem muito menos com a representação teológica da criação.

A linguagem não é, em sua essência, a exteriorização de um organismo e nem muito menos a expressão de um ser vivo. A linguagem não é uma manifestação do homem, pois este só existe como homem na medida em que é linguagem. A partir daí, o homem se dá como mundo. A *mimesis* é a própria linguagem. A linguagem não representa nada. Não há o que representar. É no embate entre *physis* e *logos* que surge o homem e a *poiésis* se manifesta em toda a sua plenitude.

O homem não tem linguagem, mas é linguagem. A linguagem é aquilo que diz, que fala em nós. A linguagem não é atividade do homem, nem muito menos representação do real. Ela não é serviçal. A linguagem nos contém. O homem já nasce no empenho da linguagem; portanto, quem fala é a linguagem e não o homem. O que cabe ao homem é tentar compreender as diversas formas da linguagem se manifestar: isso é ouvir a linguagem.

3. Conclusão

A linguagem fala. A fim de pensar a linguagem, é imprescindível que nos desviemos da nossa fala e que erijamos morada na linguagem. Buscando chegar ao sentido originário de “fala”, Heidegger procura desviar a palavra da opinião corrente, que se acha alicerçada em três proposições. A primeira delas, a mais habitual, é a que vê a fala como expressão, pressupondo, assim, a ideia de um interior que se exterioriza. Outro conceito define a fala como uma atividade humana, uma atividade dos órgãos que servem para a emissão de sons e para a “escuta”. Uma última concepção a respeito da fala é que esta seria uma representação e apresentação do real e do irreal.

Heidegger leva a cabo a demolição de todas essas formulações, alegando que elas consideram apenas os modos paradigmáticos de a linguagem se manifestar e que acabam por afirmar o campo dos vários modos de observar a ciência como algo inabalável. Essas representações, entretanto, “remetem a uma antiga tradição, deixando inteiramente inobservado o cunho mais antigo da essência da linguagem”. Apesar de antigas e compreensíveis, elas nunca se dirigem à linguagem como linguagem.

Na linguagem originária não há um “para quem”; Ela não é um artifício, mas sim um lugar, a condição de possibilidade para habitação.

A fala da linguagem se consuma no dito, mas não se finda aí. A linguagem nunca se esgota: ela dá-se, apropriando a diferença. O termo “diferença” escapa aqui da sua acepção usual: não diz respeito a uma categoria genérica, empregada para diferenciar um elemento do outro. Ela não se refere à distinção entre dois objetos, sustentada por conceitos representacionais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo e Brasileiro, 1995.

_____. *A origem da obra de arte*. Trad. Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 1999.

_____. *Ensaio e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. *Ser e tempo* (volumes 1 e 2). Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *Identidade e diferença*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1978.

_____. *A caminho da linguagem*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. *Hinos de Hölderlin*. Trad. Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.