

COLEÇÃO PENSAMENTO HUMANO

- *Confissões* - Santo Agostinho
- *Ser e tempo (Parte I)* - Martin Heidegger
- *Ser e tempo (Parte II)* - Martin Heidegger
- *Sonetos a Orfeu e elegias de Duino* - R.M. Rilke
- *A cidade de Deus (Parte I; Livros I a X)* - Santo Agostinho
- *A cidade de Deus (Parte II; Livros XI a XXII)* - Santo Agostinho
- *O livro da divina consolação (e outros textos seletos)* - Mestre Eckhart
- *O conceito de ironia* - S.A. Kierkegaard
- *Os pensadores originários* - Anaximandro, Parmênides e Heráclito
- *A essência da liberdade humana* - F.W. Schelling
- *Fenomenologia do espírito* - G.W.F. Hegel
- *Hipérion ou o eremita na Grécia* - Friedrich Hölderlin
- *Da reviravolta dos valores* - Max Scheler
- *Investigações filosóficas* - Ludwig Wittgenstein
- *Verdade e método* - Hans-Georg Gadamer
- *Hermenêutica* - Friedrich D.E. Schleiermacher
- *Didascálico da arte de ler* - Hugo de São Vítor
- *Ensaio e conferências* - Martin Heidegger
- *Verdade e Método II* - Hans-Georg Gadamer
- *A caminho da linguagem* - Martin Heidegger

Coordenação:

Renato Kirchner e João Mannes

Conselho Editorial:

Emmanuel Carneiro Leão

Marcia Sá Cavalcante Schuback

Hermógenes Harada

Gilvan Fogel

Sérgio Wrublewski

Enio P. Giachini

Jaime Spengler

Arcângelo R. Buzzi



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Heidegger, Martin

A caminho da linguagem / Martin Heidegger ; tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. - Petrópolis, RJ : Vozes; Bragança Paulista, SP : Editora Universitária São Francisco, 2003.

Título original : Unterwegs zur Sprache.

Bibliografia.

ISBN 85.326.2920-2 (Editora Vozes)

ISBN 85.86965.65-0 (EDUSF)

1. Linguagem - Filosofia I. Título.

03-4856

CDD-401

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia da linguagem 401
2. Linguagem : Filosofia 401

Martin Heidegger

A CAMINHO DA LINGUAGEM

Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback

 EDITORA
VOZES


EDITORA UNIVERSITÁRIA
SÃO FRANCISCO

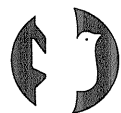
2003

Verlag Günther Neske
© J.G. Cotta'sche Buchhandlung
Nachfolger GmbH, gegr. 1659,
Stuttgart 1959

Título original alemão: Unterwegs zur Sprache



Editora Vozes Ltda.
Rua Frei Luís, 100
25689-900 Petrópolis, RJ
www.vozes.com.br



EDITORA UNIVERSITÁRIA
SÃO FRANCISCO

Universidade São Francisco
Av. São Francisco de Assis, 218
12916-900 Bragança Paulista, SP
www.saofrancisco.edu.br

As reedições e/ou co-edições dos títulos da coleção "Pensamento Humano" pertencem exclusiva e unicamente à Casa de Nossa Senhora da Paz - Ação Social Franciscana, mantenedora da Universidade São Francisco. A São Francisco possui câmpus universitários nas cidades de Bragança Paulista, São Paulo, Itatiba e Campinas.

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da Editora.

A edição desta obra contou com o apoio do Goethe-Institut Inter Naciones, Bonn, Alemanha.

ISBN 85.326.2920-2 (Editora Vozes)
ISBN 85.86965.65-0 (Editora Universitária São Francisco)
ISBN 3-7885-0008-5 (edição alemã)

Este livro foi composto e impresso pela Editora Vozes Ltda.

SUMÁRIO

- ① A linguagem, 7
 - ② A linguagem na poesia, 27
 - ③ De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador, 71
 - ④ A essência da linguagem, 121
 - ⑤ A palavra, 173
 - ⑥ O caminho para a linguagem, 191
- Indicações, 217

Observação final do responsável pelo arquivo das obras de Martin Heidegger, 221

Glossário da tradução, 223

- ① conferência 1950 (inédita)
- ② publicada 1953
- ③ curso 1953/54 (inédita)
- ④ conferências 1957/58
- ⑤ conferência 1958
- ⑥ publicado 1959

A LINGUAGEM

O homem fala. Falamos quando acordados e em sonho. Falamos continuamente. Falamos mesmo quando não deixamos soar nenhuma palavra. Falamos quando ouvimos e lemos. Falamos igualmente quando não ouvimos e não lemos e, ao invés, realizamos um trabalho ou ficamos à toa. Falamos sempre de um jeito ou de outro. Falamos porque falar nos é natural. Falar não provém de uma vontade especial. Costuma-se dizer que por natureza o homem possui linguagem. Guarda-se a concepção de que, à diferença da planta e do animal, o homem é o ser vivo dotado de linguagem. Essa definição não diz apenas que, dentre muitas outras faculdades, o homem também possui a de falar. Nela se diz que a linguagem é o que faculta o homem a ser o ser vivo que ele é enquanto homem. Enquanto aquele que fala, o homem é: homem. Essas palavras são de Wilhelm von Humboldt. Mas ainda resta pensar o que se chama assim: o homem.

A linguagem pertence, em todo caso, à vizinhança mais próxima do humano. A linguagem encontra-se por toda parte. Não é, portanto, de admirar que, tão logo o homem faça uma idéia do que se acha ao seu redor, ele encontre imediatamente também a linguagem, de maneira a determiná-la numa perspectiva condizente com o que a partir dela se mostra. O pensamento busca elaborar uma representação universal da linguagem. O universal, o que vale para toda e qualquer coisa, chama-se essência. Prevalece a opinião de que o traço fundamental do pensamento é representar de maneira universal o que possui validade universal. Lidar, de maneira pensante, com a linguagem significaria, nesse sentido: fornecer uma representação da essência da linguagem, distinguindo-a com pertinência de outras representações. A presente conferência parece pretender a mesma coisa. O título da conferência não é, porém, “sobre a essência da linguagem”. É simplesmente – “a linguagem”. Di-

zemos “simplesmente” e, com isso, acabamos apresentando um título ainda mais pretensioso do que dizer com simplicidade que se trata de discutir alguns aspectos da linguagem. Pois falar da linguagem talvez seja ainda pior do que escrever sobre o silêncio. Não queremos assaltar a linguagem para obrigá-la a cair nas presas de representações já prontas e acabadas. Não queremos alcançar um conceito da essência da linguagem capaz de propiciar uma concepção da linguagem a ser usada por toda parte e, assim, satisfazer todo esforço de representação.

Fazer uma colocação sobre a linguagem não significa tanto conduzir a linguagem mas conduzir a nós mesmos para o lugar de seu modo de ser, de sua essência¹: recolher-se no acontecimento apropriador.

Queremos pensar a linguagem ela mesma e somente desde a linguagem. A linguagem ela mesma: a linguagem e nada além dela. A linguagem ela mesma é linguagem. O entendimento escolado na lógica, habituado a empreender cálculos sobre tudo e isso quase sempre com arrogância e exaltação, considera essa frase uma tautologia vazia, uma frase que nada diz. Dizer o mesmo duas vezes: linguagem é linguagem, para onde isso haveria de nos levar? Não queremos, porém, ir a lugar nenhum. Queremos ao menos uma vez chegar no lugar em que já estamos.

Por isso perguntamos: o que há com a linguagem ela mesma? Por isso indagamos: como vigora a linguagem como linguagem?

1. A palavra alemã *Wesen* significa comumente essência. Ao longo de sua obra e muito claramente no presente volume, Heidegger “destrói” o sentido de essência, devolvendo-o para a experiência de realizar o modo de ser, de vigorar, expressa num antigo verbo alemão *wesen*, vigir, vigorar. Para acompanhar no texto a transformação do sentido eminentemente metafísico de essência para a experiência da simplicidade do vigor, percorrida de maneira muito particular no presente volume e explicitamente discutida por Heidegger no capítulo intitulado “A essência da linguagem”, a tradução usou uma espécie de glissando semântico entre essência, modo de ser e vigor. Considerando não apenas o sentido mas igualmente o fato de o verbo latino *uigeo*, vigorar, e seus derivados terem a mesma proveniência que *wesen*, a tradução insistiu em traduzir por *vigente* e *vigência* os derivados de *wesen*, tais que *anwesen* e *Anwesenheit*, habitualmente traduzidos por *presente* e *presença*. Para guardar essa mesma genealogia filosófica, traduzimos por *vigor* de já ser a palavra *Gewesenheit*, expressão muito decisiva na obra de Heidegger, que é uma substantivação de *gewesen*, passado do verbo *ser*, *sein*, e que guarda em sua morfologia a raiz *wesen*. (N. da T.)

Nossa resposta é: *a linguagem fala*. Deve-se levar a sério uma resposta assim? Talvez, isto é, se ficar claro o que significa falar.

Para pensar a linguagem é preciso penetrar na fala da linguagem a fim de conseguirmos morar na linguagem, isto é, na *sua* fala e não na nossa. Somente assim é possível alcançar o âmbito no qual pode ou não acontecer que, a partir desse âmbito, a linguagem nos confie o seu modo de ser, a sua essência. Entregamos a fala à linguagem. Não queremos fundamentar a linguagem com base em outra coisa do que ela mesma nem esclarecer outras coisas através da linguagem.

Aos 10 de agosto de 1784, Hamann escreveu para Herder o seguinte²:

“Se eu fosse tão eloqüente como Demóstenes, nada mais precisaria fazer a não ser repetir três vezes uma única palavra: razão é linguagem, *logos*. Não consigo deixar de roer e haverei de roer esse osso até morrer. A profundidade dessa palavra permanece, no entanto, para mim muito obscura. Aguardo sempre a vinda de um anjo apocalíptico trazendo a chave desse abismo”. *Abgrund*

Para Hamann, o abismo consiste em que razão é linguagem. Hamann se volta para a linguagem na tentativa de dizer o que é a razão. O olhar que contempla a razão cai nas profundezas de um abismo. Será que o abismo está em que a razão repousa sobre a linguagem ou será a linguagem ela mesma o abismo? Falamos de abismo quando o fundo desaparece, quando nos ressentimos de um chão, quando buscamos um fundamento, na suposição de que há um fundo a ser alcançado. Todavia, não estamos perguntando agora o que é a razão. Pensamos a linguagem desde a linguagem, tomando como o aceno orientador a estranha frase: linguagem é linguagem. A frase não remete para outra coisa sobre a qual a linguagem se fundamenta. Ela tampouco nos diz se a linguagem ela mesma é fundamento de outra coisa. Considerando o que diz, a frase “linguagem é linguagem” nos deixa pairando sobre um abismo. *Abgrund Grund*

2. Hamans Schriften, ed. Roth VII, p. 151s.

A linguagem é: linguagem. A linguagem fala. Caindo no abismo dessa frase, não nos precipitamos todavia num nada. Caímos para o alto. Essa altura entreabre uma profundidade. Altura e profundidade dimensionam um lugar onde gostaríamos de nos sentir em casa a fim de encontrar uma morada para a essência do homem.

Pensar desde a linguagem significa: alcançar de tal modo a fala da linguagem que essa fala aconteça como o que concede e garante uma morada para a essência, para o modo de ser dos mortais.

O que significa falar? Segundo a opinião corrente: a fala é uma atividade dos órgãos que servem para a emissão de sons e para a escuta. Fala é expressão e comunicação sonora de movimentos da alma humana. Esses movimentos são acompanhados por pensamentos. De acordo com essa caracterização da linguagem sustentam-se três posições:

1) Considera-se, primeiro e sobretudo, que fala é expressão. A representação da linguagem como expressão é a mais habitual. Pressupõe a idéia de um interior que se exterioriza. A representação mais exterior à linguagem a considera como expressão e isso precisamente quando se explica a expressão pelo recurso de uma interioridade.

2) Considera-se, em segundo lugar, que falar é uma atividade humana. Nesse sentido, devemos dizer que o homem fala, e que ele sempre fala uma língua. Então não podemos dizer: a linguagem fala. Pois isso significaria que é a linguagem que propicia e concede o homem. Assim pensado, o homem seria uma promessa da linguagem.

3) Considera-se, por fim, que a expressão do homem é uma representação e apresentação do real e do irreal.

Sabemos de há muito que as definições da linguagem acima mencionadas não são suficientes para delimitar a essência da linguagem. Sempre que se define a linguagem como expressão, confere-se à expressão um sentido mais abrangente, incorporando-a, enquanto uma dentre outras atividades, na economia total dos desempenhos pelos quais o homem se faz a si mesmo.

Contra a caracterização da fala como um dos muitos desempenhos humanos, alguns insistem em acentuar que a palavra da linguagem tem origem divina. De acordo com as palavras que abrem

o prólogo do Evangelho de São João, no princípio era a Palavra e a Palavra estava em Deus. Essa posição procurou não apenas libertar a questão da origem das cadeias de uma explicação lógico-racional como também recusar os limites impostos por uma descrição puramente lógica da linguagem. Opondo-se à determinação do significado das palavras exclusivamente como conceitos, essa posição coloca em primeiro plano o caráter figurativo e simbólico da linguagem. Desse modo, a biologia, a antropologia filosófica, a sociologia, a psicopatologia, a teologia e a poética buscaram descrever e esclarecer de maneira mais abrangente os fenômenos da linguagem.

Essas formulações assumem de antemão os modos paradigmáticos em que a linguagem se manifesta. Elas consolidam a perspectiva sob a qual se considera a totalidade essencial da linguagem. Isso explica por que há mais de dois milênios e meio a mesma representação da linguagem sustenta a lógica e gramática, a filosofia da linguagem e a lingüística, não obstante o conhecimento sobre a linguagem ter continuamente aumentado e se modificado. Esse fato poderia inclusive comprovar como as representações correntes da linguagem são indiscutivelmente justas e corretas. Ninguém ousaria considerar errônea ou mesmo inútil a caracterização da linguagem como expressão sonora de movimentos interiores da alma, como atividade humana, como uma representação figurada e conceitual. A maneira mencionada de se abordar a linguagem é correta e exata, pois corresponde ao que uma investigação dos fenômenos lingüísticos pode sempre constatar sobre a linguagem. No âmbito dessa exatidão, movimenta-se também todo *questionamento*, que acompanha a descrição e explicação dos fenômenos lingüísticos.

Poucas são no entanto as vezes que refletimos sobre o estranho papel desempenhado por essas representações corretas e exatas da linguagem. Por toda parte, elas afirmam como algo inabalável o campo dos vários modos de observação científica da linguagem. Elas remetem contudo 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.

A linguagem fala. O que acontece com essa sua fala? Onde encontramos a fala da linguagem? Sobremaneira no que se diz. No

(Gesprochenen)

dito, a fala se consuma, mas não ^{volledst} acaba. No dito, a fala se resguarda. No dito, a fala ^{verborst} recolhe e reúne tanto os modos em que ela perdura como o que pela fala perdura – seu perdurar, seu ^{verborst} vigorar, sua essência. Contudo, na maior parte das vezes e com frequência, o dito nos vem ao encontro como uma fala que passou.

Se devemos buscar a fala da linguagem no que se diz, faríamos bem em encontrar um dito que se diz genuinamente e não um dito qualquer, escolhido de qualquer modo. Dizer genuinamente é dizer de tal maneira que a plenitude do dizer, própria ao dito, é por sua vez inaugural. O que se diz genuinamente é o poema. Deixemos essa frase soar, por enquanto, como simples asserção. Precisamos agir assim, caso seja possível escutar num poema o que se diz genuinamente. Mas que poema é capaz de nos falar? Agora só temos uma escolha, assegurada contra qualquer arbitrariedade. O que confere essa segurança? O que já está sendo pensado como a essência da linguagem quando pensamos desde a *fala da linguagem*. Seguindo essa condição, escolheremos como o que se diz genuinamente um poema, que mais do que outros pode nos ajudar a dar os primeiros passos na experiência do condicionante dessa condição. Escutemos o que se diz. O poema traz o título:

Uma tarde de inverno

Na janela a neve cai,
Prolongado soa o sino da tarde.
Para muitos a mesa está posta
E a casa bem servida.

Alguns viandantes ^{verborst} da errância
Chegam até a porta por veredas escuras.
Da seiva ^{verborst} fria da terra
Surge dourada a árvore dos ^{verborst} dons.

O viandante ^{verborst} chega quieto;
A dor petrificou a soleira.
Aí brilha em pura claridade
Pão e vinho sobre a mesa.

Na primeira versão do poema, os dois últimos versos da segunda estrofe e a terceira estrofe soam assim³:

Sua ferida cheia de dons
Cuida da força suave do amor.

Oh! do homem, o sofrimento.
Embate mudo com anjos,
Longamente compelido por dor sagrada
Quieto busca pão e vinho de um deus.

Quem escreveu esse poema foi Georg Trakl. Que ele seja o autor desse poema não tem importância nem aqui e nem em relação a qualquer poema considerado uma grande obra. A grandeza de uma obra consiste, na verdade, em que o poema pode negar a pessoa e o nome do poeta.

O poema tem três estrofes. Seguindo os esquemas da métrica e da poética, pode-se determinar com precisão a métrica e a rima do poema. O conteúdo do poema é compreensível. Tomada em si mesma, nenhuma palavra é desconhecida ou obscura. Somente alguns versos, como o terceiro e o quarto da segunda estrofe, soam de maneira estranha:

Da seiva fria da terra
Surge dourada a árvore dos dons.

Também o segundo verso da terceira estrofe nos surpreende:

A dor petrificou a soleira.

Mas os versos aqui assinalados também mostram a beleza singular das imagens empregadas. Essa beleza aumenta o encanto do poema e reforça a plenitude estética de sua configuração artística.

O poema descreve uma tarde de inverno. A primeira estrofe retrata o que se passa lá fora: a neve cai e o sino da tarde soa. O que acontece lá fora toca o que acontece dentro da morada humana. Na

3. Carta a Karl Kraus de 13 de dezembro de 1913. Cf. Die Schweizer Neuausgabe der Dichtungen von G. Trakl, aos cuidados de Kurt Horwitz, 1946.

janela a neve cai. O soar do sino adentra cada casa. Dentro, tudo está bem servido e a mesa posta com fartura.

Na segunda estrofe surge uma oposição. Enquanto muitos estão em casa, sentados à mesa, envoltos pelo que é familiar, outros caminham errantes, por veredas escuras, envoltos pela estranheza. Mas esses caminhos talvez malfazejos podem conduzir até a porta da casa acolhedora. Isso não se diz expressamente. O poema fala ao invés da árvore dos dons.

A terceira estrofe convida o viandante para sair da escuridão lá fora e entrar na claridade cá dentro. As casas dos muitos e as mesas de sua refeição diária tornaram-se casa de deus e mesa do altar.

Poder-se-ia descrever ainda mais detalhadamente o conteúdo do poema e delimitar com maior precisão a sua forma. Fazendo isso permaneceríamos contudo presos a uma representação da linguagem há séculos predominante. Segundo essa representação, a linguagem é a expressão humana de movimentos interiores da alma e da visão de mundo que os acompanha. Será possível romper com essa representação? Mas por que romper? Em sua essência, a linguagem não é expressão e nem atividade do homem. A linguagem fala. O que buscamos no poema é o falar da linguagem. O que procuramos se encontra, portanto, na poética do que se diz.

“Uma tarde de inverno”. Esse é o título do poema. Esperamos que o poema descreva uma tarde de inverno tal como ela é na realidade. O poema não diz, porém, onde e quando aconteceu a tarde de inverno. Ele não retrata uma tarde de inverno que existiu. Mas é claro que não, alguém haveria de considerar. Todo mundo sabe que um poema é uma imaginação poética. O poema tece imagens poéticas mesmo quando parece descrever alguma coisa. Poetizando, o poeta imagina algo que poderia existir realmente. Ao poetizar, o poema representa numa imagem o que imaginou. É a imaginação poética que se exprime na fala do poema. O que se diz no poema é o que o poeta expressa a partir de si mesmo. O que assim se expressa fala ao exprimir o seu conteúdo. A linguagem do poema é uma múltipla enunciação. A linguagem prova indiscutivelmente que é expressão. O que se acaba de provar nega inteiramente a frase: a linguagem fala, uma vez que essa frase supõe que em sua essência a fala não é expressão.

Mesmo quando compreendemos o que se diz no poema a partir de uma poética, pesa sempre ainda o entendimento de que o dito é apenas o enunciado de uma enunciação. Linguagem é expressão. Por que não aceitar isso? Porque o que nessa representação de linguagem é correto e evidente não basta para fundamentar e sustentar uma discussão sobre a essência da linguagem. Será possível medir essa insuficiência? Não será preciso uma outra medida para se encontrar essa medida? Sem dúvida. Essa outra medida se anuncia na frase: a linguagem fala. Por enquanto, essa frase que vem nortear nossa reflexão deve tão-somente contestar a teimosia de se submeter a fala ao fenômeno da expressão, ao invés de pensar a fala desde ela mesma. O poema que lemos acima foi escolhido porque, sem que se precise de maiores explicações, mostra-se apropriado para conceder sinais frutíferos na direção em que tentamos discutir a linguagem.

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

Na janela a neve cai
Prolongado soa o sino da tarde

Essa fala nomeia a neve, que à tarde, no final do dia, enquanto soa o sino vespertino, atinge silenciosa a janela. No cair dos flocos de neve, tudo o que perdura perdura de maneira prolongada. Por isso, soa prolongado o sino da tarde, o sino que diariamente bate o rigor do tempo limitado. Essa fala nomeia o tempo de uma tarde de inverno. O que é esse nomear? Será apenas atribuir palavras de uma língua aos objetos e processos conhecidos e representáveis como neve, sino, janela, cair, tocar? Não. Nomear não é distribuir títulos, não é atribuir palavras. Nomear é evocar para a palavra. Nomear evoca. Nomear aproxima o que se evoca. Mas essa aproximação não cria o que se evoca no intuito de firmá-lo e submetê-lo ao âmbito imediato das coisas vigentes. A evocação convoca. Desse

modo, traz para uma proximidade a vigência do que antes não havia sido convocado. Convocando, a evocação já provocou o que se evoca. Provocou em que sentido? No sentido da distância onde o evocado se recolhe como ausência.

Provocar é evocar uma proximidade. Mas evocar é retirar o que se evoca da distância que o resguarda quando é evocado. Evocar é sempre provocar e invocar, provocar a vigência e invocar a ausência. O cair da neve, o soar do sino da tarde nos falam aqui e agora no poema. Eles existem numa evocação. Eles não vigoram, porém, como o que está aqui e agora nessa sala. Que vigência é mais elevada, essa do que está aqui e agora diante de nós ou aquela do que se evoca?

Para muitos a mesa está posta
E a casa bem servida.

Esses dois versos têm a forma de uma proposição e falam como se constatassem fatos. Assim soa a palavra decisiva “está”, no alemão “é”. Não obstante, esses versos falam evocando. Os versos conferem à mesa posta e à casa bem servida a vigência do que se sustenta numa ausência.

Que convocação é feita na primeira estrofe? A primeira estrofe convoca coisas, as chama para vir. Vir para onde? Não para vigorem como coisas simplesmente existentes. A mesa nomeada no poema não vem e passa a existir juntamente com os assentos ocupados por vocês. O lugar de chegada convocado na evocação é uma vigência que se abriga na ausência. Nessa chegada, a evocação nomeadora chama as coisas para que elas venham até nós. Chamar é convidar. A evocação convida as coisas de maneira que estas possam, como coisas, concernir aos homens. O cair da neve traz os homens para debaixo do céu que escurece na noite. O soar do sino da tarde traz os homens enquanto mortais para diante do divino. Casa e mesa ligam os mortais à terra. As coisas aqui nomeadas, ou seja, evocadas, recolhem junto a si céu e terra, os mortais e os divinos. Os quatro são a unidade originária de ser em relação ao outro. As coisas deixam a quadratura dos quatro nelas perdurar. Esse deixar perdurar em reunindo é o que faz das coisas coisa. Mundo é o nome que damos à quadratura de céu e terra, mortais e divinos, que perdura com unidade no fazer-se coisa das coisas. No nomear,

as coisas nomeadas são evocadas em seu fazer-se coisa. Fazendo-se coisa, as coisas des-dobram mundo, mundo em que as coisas perderam, sendo a cada vez a sua duração. Fazendo-se coisa, as coisas dão suporte a um mundo. No uso antigo de nossa língua, suportar, dar suporte também diz *bern, bären*, portar, porte, gesto. Daí surgem as palavras *gebären*, gestar e *Gebärde*, gesto, gestualidade. Fazendo-se coisa, as coisas são coisas. Fazendo-se coisa, as coisas são gesto de mundo.

A primeira estrofe chama as coisas para que se façam coisa, as chama para vir. O chamar que evoca as coisas as convida e provoca para as coisas, as aconselha e recomenda para o mundo de onde elas aparecem. Assim, a primeira estrofe não nomeia simplesmente coisas. Ela nomeia também mundo. Ela evoca os “muitos” que, enquanto mortais, pertencem à quadratura de mundo. As coisas condicionam⁴ os mortais. Isso significa aqui: as coisas visitam propriamente os mortais com um mundo. A primeira estrofe fala ao chamar as coisas a vir.

A segunda estrofe fala num modo diverso da primeira. Mas também as chama para vir. Sua evocação tem início evocando e nomeando os mortais:

Alguns viandantes da errância...

Não são todos os mortais e nem os muitos que são evocados mas apenas “alguns”; aqueles que viajam por veredas escuras. Esses mortais são capazes de assumir o morrer como uma travessia para a morte. Na morte, recolhe-se o encobrimento mais elevado do ser. A morte já ultrapassa todo morrer. Esses “viandantes da errância” devem atravessar a escuridão de suas veredas para chegar à casa e à mesa. Eles devem fazê-lo não apenas e em primeiro lugar para si mesmos mas para os muitos, porque os muitos acreditam que basta instalarem-se em casas e sentarem-se à mesa para já estarem condicionados pelas coisas e já terem alcançado morada.

4. Em alemão, *Die Dinge be-dingen die Sterblichen*. A palavra alemã para dizer condicionar é *bedingen*, um verbo formado pela composição do prefixo *be*, que indica transitividade, e *dingen* de *Ding* = coisa, significando literalmente coisificar. Condicionar significa dar estatuto de coisa às coisas. (N. da T.)

A segunda estrofe começa evocando esses alguns dentre os mortais. Não obstante os mortais pertencerem à quadratura de mundo juntamente com os divinos, a terra e o céu, os dois primeiros versos da segunda estrofe não evocam propriamente o mundo. Quase como na primeira estrofe, aqui também se dá nome às coisas, embora numa outra seqüência, a porta, as veredas escuras. Somente os dois últimos versos da segunda estrofe evocam propriamente o mundo. De repente, eles nomeiam algo inteiramente diverso:

Da seiva fria da terra
Surge dourada a árvore dos dons.

A árvore enraíza-se com solidez na terra. Cresce para surgir. Surge abrindo-se para a bênção do céu. Evocado aqui é o elevar-se da árvore. Esse elevar-se dimensiona tanto o êxtase do surgimento como 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. A solidez de seu surgimento abriga o fruto que cai desavisadamente e sem porquê: o sagrado que salva, fruto tão precioso para os mortais. No surgir dourado da árvore prevalecem terra e céu, os divinos e os mortais. Sua quadratura unificadora é o mundo. A palavra “mundo” perde aqui seu sentido metafísico. Não denomina mais a representação secularizada do universo da natureza e da história, nem a representação teológica da criação (*mundus*) e nem a mera totalidade de todo existente (κόσμος).

O terceiro e quarto verso da segunda estrofe evocam a árvore dos dons. Os dons chamam em sentido próprio o mundo para vir. Convocando desde a quadratura de mundo, eles provocam o mundo para as coisas.

Esses versos se ressaltam pela palavra “dourado”. A fim de escutar com maior nitidez essa palavra e o que ela evoca, um poema de Píndaro, a quinta Ode Ístmica, pode nos servir de auxílio. No começo dessa ode, o poeta denomina o ouro περιώσιον πάντων, o que sobremaneira transluz através de tudo, *panta*, envolvendo tudo o que é vigente. O brilho do ouro resguarda todo vigente no descobrimento de seu aparecer.

Assim a evocação que nomeia as coisas invoca e provoca também a saga do dizer que nomeia o mundo. O dizer confia o mundo

para as coisas, abrigando ao mesmo tempo as coisas no brilho do mundo. O mundo concede às coisas sua essência. As coisas são gesto de mundo. O mundo concede coisas.

A fala de ambas as estrofes fala à medida que chama as coisas para virem ao mundo e o mundo para vir às coisas. Os dois modos de chamar são diversos mas não separados. Também não estão acoplados um ao outro como coisas distintas. Mundo e coisa não subsistem um ao lado do outro como coisas justapostas. Eles se interpenetram. Assim os dois dimensionam um meio. Nesse meio, estão unidos. Assim unidos, são íntimos. O meio dos dois é a intimidade. “Entre” é o nome que nossa língua dá ao meio de dois. A língua latina diz *inter*. *Inter* corresponde ao alemão *unter*. A intimidade de mundo e coisa não é mistura. A intimidade prevalece somente onde o íntimo, mundo e coisa, puramente se distingue e permanece distinto. No meio de dois, entre mundo e coisa, em seu *inter*, nesse *unter*, prevalece o corte [*Schied*] que os separa e diferencia.

A intimidade de mundo e coisa vigora no corte do entre, vigora na diferença [*Unter-schied*]. A palavra diferença foge aqui de seu uso habitual e comum. O termo “a diferença” não diz uma categoria genérica para várias espécies de distinções. A diferença aqui nomeada é só uma. É única. Por si, a diferença mantém em separado o meio em que e pelo qual mundo e coisa são sua unidade na relação com o outro. A intimidade da diferença é o elemento unificador da Διαφορά, o suporte que reporta um ao outro. A diferença dá suporte ao fazer-se mundo do mundo, ao fazer-se coisa das coisas. Dando assim suporte, a diferença reporta um ao outro. A diferença não intermedeia posteriormente como se mundo e coisa se conectassem a um meio posteriormente acrescentado. Como meio, a diferença é mediadora para entregar mundo e coisa para os seus modos de ser, ou seja, para o seu ser em relação ao outro, em cuja unidade ela é o suporte.

A palavra “diferença” não significa, portanto, uma distinção entre dois objetos, estabelecida por nossos hábitos representacionais. A diferença tampouco é apenas uma relação entre mundo e coisa, capaz de ser constatada por uma representação adequada. A diferença não se define posteriormente a mundo e coisa como o

seu relacionamento. A diferença de mundo e coisa *apropriada* as coisas no gesto de um mundo, *apropriado* mundo concedendo coisas.

A diferença não é distinção nem relação. A diferença é no máximo dimensão para mundo e coisa. Sendo assim, "dimensão" também não mais significa um âmbito simplesmente dado em si mesmo, onde isso e aquilo se estabelecem. Medindo o que lhes é próprio, a diferença é a dimensão. É essa medida que entreabre mundo e coisa em seu ser em relação ao outro na separação de um e de outro. Entreabrir é assim o modo em que a diferença mede um e outro. Como meio para mundo e coisa, a diferença mede a medida de sua essência. A diferença é propriamente o que, num chamado, se chama quando coisa e mundo são evocados.

A primeira estrofe do poema chama as coisas para vir, as coisas que, fazendo-se coisa, gestam e gestualizam um mundo. A segunda estrofe chama o mundo para vir, o mundo que, fazendo-se mundo, concede as coisas. A terceira estrofe chama para vir o meio de mundo e coisa: o suporte da intimidade. A terceira estrofe começa, portanto, com uma evocação enfática:

O viandante chega quieto.

Chega onde? O verso não diz. O verso evoca, no entanto, o entrar quieto do viandante. A quietude toma conta da porta. Súbita e estranhamente, evoca-se que:

A dor petrificou a soleira.

Esse verso fala sozinho no dito de todo o poema. Esse verso dá nome à dor. Que dor? O verso diz apenas: "dor..." O que convoca e provoca a dor?

A dor petrificou a soleira.

"...Petrificou..." Essa é a única palavra no poema conjugada no passado. Ao mesmo tempo, ela não denomina algo passado, algo que não mais vige. Denomina o vigor de já ser. É no vigor de já ter-se petrificado que a soleira vigora.

Soleira é a viga que sustenta a porta como um todo. Ela segura o meio em que o fora e o dentro se interpenetram. A soleira sustenta

o entre. Em sua segurança, articula-se o sair e entrar nesse entre. Em parte alguma se deve abrir mão da segurança do meio. O suporte do entre precisa do que é duradouro e nesse sentido firme. Enquanto suporte do entre, a soleira é firme, porque a dor a tornou pedra. Mas a dor apropriada como pedra não se firmou na soleira para nela entorpecer. A dor vigora na soleira durando como dor.

Mas o que é a dor? A dor dilacera. A dor é o rasgo do dilaceramento. A dor não dilacera, porém, espalhando pedaços por todos os lados. A dor dilacera, corta e diferencia, só que ao fazer isso arrasta tudo para si, reunindo tudo em si. Enquanto corte que reúne, o dilacerar da dor é também um arrancar para si que, como riscas ou rasgaduras, traça e articula o que no corte se separa. A dor é a junta articuladora no dilaceramento que corta e reúne. Dor é a articulação do rasgo do dilaceramento. Dor é soleira. Ela dá suporte ao entre, ao meio dos dois que nela se separam. A dor articula e traça o rasgo da diferença. A dor é a própria diferença.

A dor petrificou a soleira.

O verso evoca a diferença, embora não pense o seu próprio nem nomeie com esse nome a sua essência. O verso evoca o entre, o meio reunidor, em cuja intimidade os gestos das coisas e a doação do mundo se dimensionam entre si.

Seria então a dor a intimidade da diferença de mundo e coisa? Certamente. Mas não devemos de modo algum conceber a dor, antropologicamente, como um sentimento que nos aflige e faz sofrer. Tampouco devemos conceber a dor, psicologicamente, como o ninho de toda sentimentalidade.

A dor petrificou a soleira.

A dor já articulou a soleira no seu suporte. A diferença já vigora como o vigor do já ser, o vigor a partir do qual se apropria o suporte de mundo e coisa. Mas como?

Ai brilha em pura claridade
Pão e vinho sobre a mesa.

Onde brilha a claridade pura? Na soleira, no suporte e sustento da dor. O rasgo da diferença deixa brilhar a claridade pura. A articulação iluminada de-cide num corte o entusiasmo do mundo no seu próprio. O rasgo da diferença des-apropria o mundo no seu fazer-se mundo, esse que concede as coisas. É pelo entusiasmo que o mundo experimenta em seu brilho dourado que pão e vinho vêm para o seu brilho. As coisas nomeadas em sua grandeza luzem na simplicidade de se fazerem coisa. Pão e vinho são frutos do céu e da terra, são presentes dos divinos para os mortais. Pão e vinho recolhem em si esses quatro na simplicidade de ser quatro. As coisas chamadas pão e vinho são simples porque seus gestos de mundo estão imediatamente preenchidos pelo favorecimento do mundo. Tais coisas são suficientes porque deixam a quadratura de mundo demorar-se junto a si. A claridade pura do mundo e o brilho simples das coisas dimensionam o seu entre, a diferença.

A terceira estrofe evoca mundo e coisa para o meio de sua intimidade. A dor é a articulação de ser em relação a outro.

A terceira estrofe recolhe o chamado das coisas e o chamado do mundo. É que a terceira estrofe evoca originariamente a partir da simplicidade de um chamado íntimo, esse que evoca a diferença sem dizê-la. Evocar no sentido originário de deixar vir a intimidade de mundo e coisa é propriamente chamar. Esse chamado é a essência do falar. No dito do poema, vigora o falar. É o falar da linguagem. A linguagem fala. A linguagem fala deixando vir o chamado, coisa-mundo e mundo-coisa, no entre da diferença. O que é assim chamado chega sob a recomendação da diferença. Usamos o verbo *befehlen*, comumente entendido na acepção de comando, no sentido antigo de recomendar e entregar, ainda presente na expressão "*Befiehl dem Herrn deine Wege*" (Recomende (entregue) ao Senhor os teus caminhos). O chamado da linguagem recomenda e entrega o que nela é chamado para o chamado da diferença. A diferença deixa o fazer-se coisa das coisas repousar no fazer-se mundo do mundo. A diferença des-apropria a coisa para entregá-la ao repouso da quadratura. Essa desapropriação não retira nada das coisas. É ela que libera as coisas para o seu próprio: resguardar o mundo. Guardar no repouso é aquietar. A diferença aquietar no mundo a coisa como coisa.

Esse aquietar apenas acontece com propriedade quando ao mesmo tempo a quadratura do mundo plenifica de tal maneira os gestos das coisas que a quietude concede suficiência às coisas para resguardar um mundo. A diferença aquietar duplamente. Aquietar deixando as coisas repousarem no favorecimento de um mundo. Aquietar, deixando que o mundo se baste nas coisas. No duplo aquietar da diferença acontece propriamente: a quietude.

O que significa quietude? Quietude não é de maneira alguma o que não soa. Não soar é somente não estar na movimentação de entoar e soar. Mas a falta de movimentação não se limita à emissão de sons e à sua suspensão e nem deve ser assumida como repouso em sentido próprio. A falta de movimentação é somente o outro lado do repouso. A falta de movimentação está pousada sobre o repouso. O modo de ser do repouso é aquietar. Pensado rigorosamente como o aquietar do quieto, o repouso movimenta-se muito mais do que um movimento e tem muito mais movimentação do que qualquer moção.

A diferença aquietar ao mesmo tempo de dois modos: deixa quietas as coisas no seu fazer-se coisa, deixa quieto o mundo no seu fazer-se mundo. Assim quietos, coisa e mundo nunca recusam a diferença. Ao contrário. Eles a salvam na quietude e, assim fazendo, a diferença é ela mesma quietude.

Quando coisa e mundo estão quietos no seu próprio, a diferença convoca mundo e coisa para o meio de sua intimidade. A diferença chama. Convocando os dois para o seu rasgo, a diferença os recolhe desde si mesma. Convocar recolhendo é soar. No soar, acontece algo inteiramente diverso do que produzir e expandir um ruído.

Ao recolher mundo e coisa na dor simples da intimidade, a diferença chama os dois para vir a ser a sua essência. A diferença é o chamado a partir do qual se convoca todo chamar para pertencer ao seu chamado. O chamado da diferença já sempre recolheu em si todo chamar. A convocação que recolhe junto de si, recolhendo para si, é sonância no sentido de consonância.

A evocação e convocação da diferença é quietude no seu duplo sentido. O chamar recolhedor, ou seja, o chamado, tal como a diferença evoca mundo e coisa, é a consonância do quieto. A lin-

guagem fala quando o chamado da diferença evoca e convoca mundo e coisa para a simplicidade de sua intimidade.

A linguagem fala como consonância do quieto. A quietude aquietar-se dando suporte ao modo de ser de mundo e coisa. Dar suporte a mundo e coisa no modo da quietude é o acontecimento apropriador da diferença. A linguagem, a consonância do quieto, dá-se apropriando a diferença. A linguagem vigora como a diferença que se apropria em mundo e coisa.

A consonância do quieto não é nada humano. Ao contrário. Em sua essência, o homem é como linguagem. A expressão “como linguagem” diz aqui: o que se apropria pelo falar da linguagem. O que assim se apropria, a essência do homem, é trazido pela linguagem ao seu próprio de maneira a permanecer uma propriedade da essência da linguagem, ou seja, da consonância do quieto. Essa apropriação se apropria à medida que a *essência* da linguagem, a consonância do quieto, *faz uso* da fala dos mortais, no intuito de torná-la sonora como consonância do quieto para a escuta dos mortais. Somente porque os homens pertencem à consonância do quieto, os mortais têm a capacidade de a *seu* modo falar emitindo sons.

Para os mortais, falar é evocar pelo nome, é chamar, a partir da simplicidade da diferença, coisa e mundo para vir. Na fala dos mortais, o dito do poema é puro chamado. Poesia nunca é propriamente apenas um modo (*melos*) mais elevado da linguagem cotidiana. Ao contrário. É a fala cotidiana que consiste num poema esquecido e desgastado, que quase não mais ressoa.

O que se opõe ao puramente dito, ao poema, não é a prosa. Prosa em sentido puro nunca é “prosaica”. A prosa é tão poética e, por isso, tão rara como a poesia.

Quando a atenção se volta exclusivamente para a fala humana, quando se toma a fala humana como mera emissão sonora da interioridade humana, quando se considera essa representação da fala como a própria linguagem, a essência da linguagem só consegue manifestar-se como expressão e atividade do homem. Como fala dos mortais, a fala humana nunca repousa, porém, em si mesma. O falar dos mortais repousa na relação com o falar da linguagem.

Com o tempo, torna-se inevitável pensar e refletir sobre como a fala dos mortais e o seu emitir sons acontecem propriamente no falar da linguagem entendido como a consonância do quieto da diferença. Todo emitir sons, tanto na língua falada como na escrita, rompe a quietude. Como se rompe a consonância do quieto? Como a quietude consegue, ao se romper, soar em palavra? Como a quietude rompida configura o discurso dos mortais, no discurso que soa em versos e frases?

Admitindo-se que um dia o pensamento consiga responder a essas perguntas, ele deve de todo modo cuidar para não assumir a emissão sonora e a expressão como os elementos paradigmáticos da fala humana.

A articulação da fala humana pode apenas ser o modo (*melos*) em que o falar da linguagem, a consonância do quieto da diferença, apropria os mortais pelo chamado da diferença.

Os mortais falam a partir da diferença, no sentido da diferença, como um corresponder. O falar dos mortais deve antes de tudo escutar o chamado, pois é como chamado que o quieto da diferença evoca o rasgo de coisa e mundo. Cada palavra falada pelos mortais fala desde essa escuta, como essa escuta.

Os mortais falam à medida que escutam. Os mortais atentam mesmo sem saber à evocação e ao chamado da quietude da diferença. A escuta extrai do chamado da diferença o que é levado a soar em palavra. A fala que escuta e extrai é uma co-respondência.

Ao extrair o seu dito do chamado da diferença, a fala dos mortais já segue a seu modo a sua convocação. Extraindo mediante uma escuta, a correspondência é ao mesmo tempo uma resposta e um reconhecimento. Correspondendo duplamente à linguagem, ou seja, extraindo e respondendo, é que os mortais falam. A palavra dos mortais fala à medida que co-responde, no múltiplo sentido do termo.

Toda escuta autêntica sustenta-se na saga de um dizer próprio. Pois escutar é reservar-se num pertencimento pelo qual a escuta se apropria pela consonância do quieto. Toda correspondência está afinada com a reserva que se sustenta em si mesma. Por isso, uma tal reserva deve estar sempre pronta para, numa escuta, atender ao

chamado da diferença. A reserva deve, no entanto, também atentar para não escutar a consonância do quieto como ressonância e sim como uma sonância antecipada e, assim, antecipar também o seu chamado.

Antecipar reservando é o modo como os mortais correspondem à diferença. Desse modo, os mortais moram na fala da linguagem.

A linguagem fala. Sua fala chama a diferença, a diferença que des-apropria mundo e coisa para a simplicidade de sua intimidade.

A linguagem fala.

O homem fala à medida que corresponde à linguagem. Corresponder é escutar. Ele escuta à medida que pertence ao chamado da quietude.

Não temos aqui nenhuma pretensão de apresentar uma nova concepção da linguagem. Em jogo está aprender a morar na fala da linguagem. Nesse sentido, urge comprovar sempre e de novo se e em que medida somos capazes do que, na correspondência, é o mais próprio: antecipar reservando. Pois:

O homem fala à medida que corresponde à linguagem.

A linguagem fala.

Sua fala nos fala no que assim se diz:

Uma tarde de inverno

Na janela a neve cai,
Prolongado soa o sino da tarde,
Para muitos a mesa está posta
E a casa bem servida.

Alguns viandantes da errância
Chegam até a porta por veredas escuras.
Da seiva fria da terra
Surge dourada a árvore dos dons.

O viandante chega quieto;
A dor petrificou a soleira.
Aí brilha em pura claridade
Pão e vinho sobre a mesa

— A LINGUAGEM NA POESIA —

Uma colocação a partir da poesia de Georg Trakl

Colocar tem aqui o sentido de mostrar o lugar. Significa ainda atender o lugar. Mostrar e atender o lugar são passos preparatórios para uma colocação. Contentarmo-nos daqui por diante com passos preparatórios já é uma grande ousadia. Como corresponde a um caminho de pensamento, a colocação deve terminar numa questão. A questão é a localidade do lugar.

A colocação só se refere a Georg Trakl para pensar o lugar de sua poesia. Numa época que apenas desenvolve um interesse historiográfico, biográfico, psicanalítico, sociológico pela expressão nua e crua, um tal procedimento não passa de visão unilateral ou de um grande equívoco. A colocação pensa o lugar.

A palavra “lugar” significa originariamente ponta de lança. Na ponta de lança, tudo converge. No modo mais digno e extremo, o lugar é o que reúne e recolhe para si. O recolhimento percorre tudo e em tudo prevalece. Reunindo e recolhendo, o lugar desenvolve e preserva o que envolve, não como uma cápsula isolada mas atravessando com seu brilho e sua luz tudo o que recolhe de maneira a somente assim entregá-lo à sua essência.

Cabe agora fazer uma colocação a partir do lugar que recolhe o dizer poético de Georg Trakl na sua poesia, ou seja, cabe uma colocação a partir do lugar de sua poesia.

Todo grande poeta só é poeta de uma única poesia. A grandeza de um poeta se mede pela intensidade com que está entregue a essa única poesia a ponto de nela sustentar inteiramente o seu dizer poético.

A poesia de um poeta está sempre impronunciada. Nenhum poema isolado e nem mesmo o conjunto de seus poemas diz tudo. Cada poema fala, no entanto, a partir da totalidade dessa única poesia, dizendo-a sempre a cada vez. Do lugar da poesia emerge a onda que a cada vez movimenta o dizer como uma saga poética. Longe de abandonar o lugar da poesia, a onda que emerge permite que toda a movimentação do dizer seja reconduzida para a origem sempre mais velada. Como fonte da onda em movimento, o lugar da poesia abriga a essência velada do que a representação estética e metafísica apreende de imediato como ritmo.

Como essa única poesia está sempre impronunciada, só podemos fazer uma colocação acerca de seu lugar, quando tentamos mostrar o lugar a partir do que se diz em cada poema isolado. Cada poema necessita assim de um esclarecimento. O esclarecimento deixa brilhar como numa primeira vez o clarim da claridade que transluz no que se diz poeticamente.

Pode-se ver sem dificuldades que um bom esclarecimento já pressupõe uma colocação. Os poemas isolados só podem brilhar e soar desde o lugar da poesia. Uma colocação a partir da poesia precisa, por sua vez, de um trajeto precursor através de um primeiro esclarecimento dos poemas isolados.

Todo diálogo pensante com a poesia de um poeta insiste nessa relação de reciprocidade entre a colocação e o esclarecimento.

O diálogo propriamente dito com a poesia de um poeta só pode ser um diálogo poético: a conversa poética entre poetas. Todavia, um diálogo do *pensamento* com a poesia é também possível e de tempos em tempos até necessário porque ambos encontram-se numa relação privilegiada, não obstante distinta, com a linguagem.

A conversa do pensamento com a poesia busca evocar a *essência* da linguagem para que os mortais aprendam novamente a morar na linguagem.

O diálogo do pensamento com a poesia é demorado. Trata-se de um diálogo que mal acabou de começar. Com relação à poesia de Georg Trakl, esse diálogo pede uma reserva especial. O diálogo pensante com a poesia só pode servir à poesia de maneira indireta,

por estar sempre no perigo de perturbar o dizer da poesia ao invés de permitir que ela cante desde sua calma e repouso mais próprios.

A colocação que se faz a partir da poesia é um diálogo pensante com a poesia. Não se trata de apresentar a visão de mundo característica de um poeta e nem de revistar a sua oficina. Fazer uma colocação a partir da poesia não pode substituir e muito menos orientar a escuta dos poemas. A colocação de pensamento pode, no máximo, elevar a escuta à dignidade de uma questão e, no melhor dos casos, a algo para se pensar ainda mais o sentido.

Considerando essas restrições, tentaremos em primeiro lugar mostrar o lugar da poesia impronunciada. Para isso, devemos partir do que se pronuncia nos poemas. A questão é, no entanto, de quais poemas? Cada poema de Trakl indica, com igual rigor mas sem uniformidade, o lugar único da poesia. Isso testemunha a harmonia única de seus poemas desde o tom fundamental de sua poesia.

A referência aqui ensaiada a esse seu lugar deve apoiar-se na escolha de algumas poucas estrofes, versos e frases. É inevitável a impressão de que procedemos arbitrariamente. A escolha orienta-se, no entanto, pelo intuito de voltar nossa atenção, como que num salto de olhar, para o lugar da poesia.

I

Um dos poemas diz:

Algo de estranho, a alma na terra¹.

Essa frase nos traz imediatamente para uma representação bem corriqueira. Ela nos apresenta a terra como o terrestre e terreno, ou seja, como o transitório. A alma vale por sua vez como o não transitório, o supraterrâneo, o que está acima da terra. Desde a doutrina de Platão, a alma pertence ao reino do supra-sensível. No âmbito do sensível, a alma só pode aparecer como uma espécie de abatimento. Aqui “na terra”, a alma não está na batida certa. A alma

1. *Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden.*

não pertence à terra. A alma aqui é “algo de estranho”. O corpo é a prisão da alma, se não for algo ainda pior. Parece então que para a alma não resta outra alternativa a não ser abandonar o mais rápido possível o âmbito do sensível, que, sob a ótica platônica, não passa de degeneração, sendo o que não é em sentido verdadeiro.

Mas como é curioso! A frase

Algo de estranho, a alma na terra

fala a partir de um poema, intitulado *Primavera da alma*². Neste poema não encontramos nenhuma palavra sobre um lar supratereño da alma imortal. Isso dá o que pensar. Por isso é importante atender e atentar para a linguagem do poeta. A alma: “algo de estranho”. Trakl usa construções semelhantes em outros poemas, tais que: “algo de mortal” (55), “algo de obscuro” (78, 170, 177, 195), “algo de solitário” (78), “algo de finado” (101), “algo de doente” (113, 171), “algo de humano” (114), “algo de pálido” (138), “algo de morto” (171), “algo de silencioso” (196). Não obstante as diferenças específicas de conteúdo, essa construção não tem sempre o mesmo sentido. “Algo de solitário”, “algo de estranho” poderiam indicar algo individual, que de caso em caso é solitário, e algo que é “estranho” acidentalmente, numa perspectiva particular e limitada. Nesse sentido, algo “estranho” desta espécie poderia ser subordinado e enquadrado na categoria geral estranho. Assim representada, a alma seria simplesmente um caso dentre outros de ser estranho.

Mas o que diz “estranho”? Estranho significa comumente o que não é familiar, o que não nos diz respeito, mas sobretudo o que nos pesa e inquieta. No alto alemão, *fremd* vem de *fram* e tem pro-

priamente o significado de: adiantar-se rumo a um outro lugar, estar a caminho de..., o que se movimenta em direção ao que foi resguardado, reservado. O estranho está em travessia. Sua errância não é porém de qualquer jeito, sem determinação, para lá e para cá. O estranho caminha em busca do lugar em que pode permanecer em travessia. “O estranho” segue, sem quase dar-se conta, um apelo, o apelo de se encaminhar e pôr-se a caminho do que lhe é próprio.

O poeta denomina a alma “algo de estranho na terra”. O lugar que ela ainda não alcançou é precisamente a terra. A alma não foge da terra. A alma *busca* a terra. A alma realiza o seu modo de ser quando, numa travessia, busca a terra para nela construir e habitar poeticamente e assim poder salvar a terra *como* terra. A alma não é de modo algum primeiro a alma e depois, por alguma razão, o que não pertence à terra.

A frase

Algo de estranho, a alma na terra

diz bem mais a essência vigorosa do que se chama “alma”. A frase não contém nenhum enunciado sobre a natureza já conhecida da alma, como se quisesse apenas complementar essa afirmação e constatar que a alma teria se deparado com o inapropriado e a estranheza de não encontrar na terra nem refúgio e nem consolo. Nada disso. Como alma, ou seja, no traço distintivo de sua essência, a alma é “algo de estranho na terra”. Neste sentido, ela está sempre a caminho, seguindo em travessia a marca de sua essência, isto é, de seu vigor. Justamente aqui uma questão nos espreita o peito: para onde se sentem convocados os passos deste “algo de estranho”? Uma estrofe da terceira parte do poema *Sebastião em sonho* nos responde:

Oh, como acalma descer o rio azul
Lembrando o esquecido, quando nos galhos verdes
O sabiá chama algo de estranho para o declínio³.

3. *O wie Stille ein Gang den blauen Fluss hinab/Vergessenes sinnend, da im grünen Geäst/Die Drossel ein Fremdes in den Untergang rief.*

2. Esses números de página, mostrados daqui por diante, referem-se ao primeiro volume da edição das obras de Trakl pela editora Otto Müller em Salzburg, que contém os “Poemas”, na sexta edição de 1948. Uma primeira edição da obra completa dos poemas foi organizada pelo amigo Karl Röck e publicada em 1917 pela editora Kurt Wolff. Uma nova edição (com um anexo contendo testemunhos e depoimentos) apareceu em 1946 pela Arche Verlag de Zurique, à cura de K. Horwitz (N. do autor). Quanto às traduções de Trakl para a língua portuguesa, deve-se mencionar a portuguesa de Paulo Quintela, *Poemas*, pela editora O oiro do dia, Porto, 1981, e a tradução brasileira de Claudia Cavalcanti, publicada pela ed. Iluminuras, São Paulo, em 1994, sob o título *De profundis*. Em razão da necessidade de adequar a tradução dos poemas de Trakl ao comentário de Heidegger, não foi possível manter nenhuma das traduções já publicadas em português. (N. da T.)

A alma foi convidada a descer. Mas então! A alma deve concluir sua travessia terrestre e abandonar a terra. Mas os versos citados não falam disso. Falam de “declínio”. O declínio aqui mencionado não é catástrofe nem o mero desaparecimento na decadência. O declínio, o que desce o rio azul,

Desce para o repouso e para o silêncio.⁴

Para que repouso? Para o repouso da morte. Mas de que morte? E em que silêncio?

Algo de estranho, a alma na terra.

O verso a que pertence essa frase prossegue dizendo:

...com entusiasmo o azul
Adentra o lusco-fusco por sobre a floresta abatida...⁵

Antes nomeara-se o sol. O passo do estranho adentra o lusco-fusco. “Adentrar o lusco-fusco” significa inicialmente escurecer. “O azul adentra o lusco-fusco”. O azul do dia ensolarado escurece? Desaparece no final da tarde em favor da noite? O “lusco-fusco” não é um simples declínio do dia, no sentido de que a sua claridade decai e cai na escuridão. O lusco-fusco não se refere necessariamente ao crepúsculo. Também a manhã conhece o lusco-fusco. Com ele amanhece o dia. O lusco-fusco é também o lusco-fusco da aurora. O azul adentra o lusco-fusco por sobre a floresta “abatida”, espessa em seus troncos, absorta em seu fundo. O azul da noite amanhece no final da tarde.

“Com entusiasmo”⁶, o azul adentra o lusco-fusco. O “com entusiasmo” caracteriza o lusco-fusco. É preciso pensar o significado desse “com entusiasmo”, de tantos modos mencionado. O lusco-fusco

4. No poema *verklärter Herbst*, Outono transfigurado.

5. ...*Geistlich dämmert/Bläue über den verhauenden Wald...*

6. O termo usado por Heidegger é *geistlich*, cujo sentido literal é *espiritualmente*, o que se dá no modo do espírito, *Geist*. Considerando a interpretação feita por Heidegger e a distinção criteriosa entre *geistlich* e *geistig* que orienta a sua leitura de Trakl, a tradução reservou ‘entusiasmo’ para *geistlich* e ‘espiritual’ para *geistig*. O próprio texto de Heidegger justifica mais adiante essa escolha.

é o declínio do percurso do sol. Isso implica que: o lusco-fusco é tanto o declinar do dia como também do ano. A última estrofe de um poema intitulado *Declinar de verão (Sommersneige)* canta assim:

O verde verão ficou
Tão sossegado que ressoam os passos
Do estrangeiro pela prata da noite,
Se um animal azul selvagem lembrasse a sua vereda,

O som intenso de seus anos entusiasmados!⁷

Esse “tão sossegado” está sempre retornando nos poemas de Trakl. Costumamos considerar que “sossegado” significa apenas o que quase não faz barulho, o que não fere os ouvidos. Nesse sentido, sossegado diz respeito somente à nossa representação. Mas “sossegado” diz: lento; *gelisian* significa deslizar, escapar. Sossegado é o que escapa e desliza. O verão desliza para o outono, para a tarde do ano.

...e ressoam os passos
Do estrangeiro pela prata da noite.

Quem é esse estrangeiro? Que vereda é essa que um “animal azul selvagem” gostaria que o pensamento recordasse? Recordar num pensamento diz: “lembrar o esquecido”

...quando nos galhos verdes
O sabiá chama algo estranho para o declínio⁸.

Como pode “um animal azul selvagem”⁹ pensar seguindo o que declina? Será que o animal selvagem recebe o seu azul daquele “azul” que “com entusiasmo adentra o lusco-fusco”, amanhecendo como noite? A noite é de fato escura. Mas escuridão não é

7. *Der grüne Sommer ist so leise/Geworden und es läutet der Schritt/Des Fremdlings durch die silberne Nacht,/Gedächte ein blaues Wild seines Pfads/Des Wohllauts seiner geistlichen Jahre!*

8. Cf. 107, 34.

9. Cf. 99, 146.

o mesmo que trevas. Um outro poema evoca a noite com as seguintes palavras:

Ó, suave feixe de loio da noite.¹⁰

A noite é um feixe de loio brotando, um feixe suave. Por isso, o animal azul selvagem é também chamado de “animal retraído” (194), de “bicho suave” (97). Em virtude de seu laço, o feixe reúne desde o azul a profundidade do que é sagrado. O que é sagrado tanto recebe a sua luz do azul como nele encobre sua própria escuridão. Retraindo-se, o sagrado instaura relações. O sagrado sabe chegar, preservando-se na retração relacionadora. O azul é o claro que se abriga no escuro. Claro é o clarim, é originariamente o som que convoca desde o abrigo da quietude e assim se ilumina. O azul ressoa como clarim na sua claridade. No clarim de sua claridade, a escuridão do azul ilumina.

Os passos do estrangeiro ecoam através do brilho ressoante da prata da noite. Um outro poema canta assim:

Em no azul sagrado ressoam passos iluminadores¹¹.

Em outro lugar, chama-se o azul:

...o sagrado das flores azuis... toca quem admira¹².

Um outro poema diz:

...uma fisionomia de animal
Estarrece-se diante do azul, do seu sagrado¹³.

O azul não é nenhuma imagem para indicar o sentido do sagrado. O azul é ele mesmo o sagrado, quando a profundidade, que só vem a aparecer no velamento, reúne o azul. Com o mirar do azul e ao mesmo tempo pela ressonância do azul capaz de sustentar-se, a fisionomia do animal se estarrece, transformando-se na face do que é selvagem.

10. Cf. 139. *O, das sanfte Zyanenbündel der Nacht.*

11. Cf. 104.

12. Cf. 110. *...das Heilige blauer Blumen... rührt den Schauenden.*

13. Cf. 85. *...Ein Tiergesicht/Erstarrt vor Bläue, ihrer Heiligkeit.*

O estarecimento da fisionomia do animal não é o mesmo do estarecimento do morto. No estarecimento, a fisionomia do animal se concentra. Sua aparência se compõe para, sustentada em si mesma, mirar face a face o sagrado no “Espelho da verdade”¹⁴. Mirar significa adentrar o silêncio.

Poderoso é o silêncio na pedra¹⁵.

soa o verso que segue imediatamente. A pedra é o abrigo montanhoso da dor. A pedra recolhe e abriga no petrificar a suavidade, e é como suavidade que a dor se aquieta no essencial. “Diante do azul”, a dor silencia. Na visão do azul, a face do animal da selva retrai-se para a suavidade. A palavra suave significa reunir pacificamente. A suavidade transforma a discórdia ao reverter em dor acalmada o ferino e o espetar ardente do que é selvagem.

Quem é o animal azul selvagem evocado pelo poeta ao tentar pensar o estrangeiro? Um animal? Sem dúvida. Mas só um animal? De modo algum. Pois ele deve pensar. Seu rosto deve admirar e mirar o estrangeiro. O animal azul selvagem é um animal cuja animalidade provavelmente não repousa no animalesco, mas num pensar mirante, evocado pelo poeta. Essa animalidade encontra-se muito distante e só se deixa avistar bem de longe. A animalidade do animal aqui indicada paira no indeterminado. Ela ainda não foi trazida para a sua essência. Esse animal, esse que pensa, o *animal rationale*, o homem, ainda não está confirmado, segundo uma expressão de Nietzsche.

Isso não quer dizer que o homem ainda não tenha sido “constatado” como um fato. Ele é um fato mais do que decidido. Essas palavras indicam que a animalidade desse animal ainda não foi trazida para o seu firmamento, ou seja, para a sua “casa”, para a familiaridade de sua essência velada. Desde Platão, a metafísica ocidental européia vive se debatendo por essa confirmação. Talvez todo esse esforço seja em vão. Talvez o caminho para chegar a estar a caminho ainda esteja fechado. O animal ainda não confirmado em sua essência é o homem de hoje.

14. Cf. 85.

15. *Gewaltig ist das Schweigen im Stein.*

Com a expressão poética “animal azul selvagem”, Trakl nomeia a essência do homem, cuja face, ou seja, cujo olhar sempre contraposto é visionado pelo azul da noite no pensamento que segue os passos do estrangeiro e que assim se ilumina de sagrado. A expressão “animal azul selvagem” designa os mortais, que pensam o estrangeiro e, com ele, buscam atravessar a familiaridade da essência do homem.

Quem são aqueles que iniciam uma tal travessia? É de se presumir que só alguns poucos e desconhecidos, pois só muito rara e subitamente o essencial se deixa apropriar na quietude. O poeta nomeia esses viandantes no poema intitulado *Uma tarde de inverno*¹⁶. A segunda estrofe desse poema começa assim:

Alguns viandantes da errância
Chegam até a porta por veredas escuras.

Onde e quando vigora, o animal azul selvagem abandona a fisionomia do homem, até hoje considerada essencial. Ao perder o seu vigor, o homem tal como considerado até hoje decai, isto é, se des-vigora.

Trakl chamou um de seus poemas de *Sete cantos da morte*. Sete é número sagrado. O canto canta o sagrado da morte. A morte não está sendo aqui representada de maneira indeterminada e de modo geral como fim da vida terrestre. Poeticamente, “a morte” significa aquele “declínio”, para onde “um estranho” é chamado. Por isso, o estranho é também denominado “um morto”. Sua morte não é desvigoramento, mas o abandono da figura desvigorada do homem. Como diz a penúltima estrofe do poema *Sete cantos da morte*,

Oh, a figura desvigorada do homem: liga de frios metais
Noite e pavor de florestas absortas
E o ferino selvagem do animal;
Vento quieto da alma.¹⁷

16. *Ein Winterabend*.

17. *O des Menschen verweste Gestalt: gefügt aus kalten Metallen, / Nacht und Schrecken versunkener Wälder / Und der sengenden Wildnis des Tiers; / Windesstille der Seele*.

A figura desvigorada do homem é interpretada como o arder do ferino e o espetar do espinho. O seu caráter selvagem não é percorrido pelo brilho do azul. A alma dessa figura humana não se encontra no vento do que é sagrado. Ela está por isso sem curso. O vento ele mesmo, o vento de deus, permanece assim solitário. Um outro poema que também nomeia o animal azul selvagem, esse que quase não consegue sair do “matagal de espinhos”, termina com os versos

Sempre soa
Nos muros negros o vento solitário de deus.¹⁸

“Sempre” significa: enquanto o ano e o percurso do seu sol insistem sob a tristeza do inverno e ninguém pensa na vereda que o estrangeiro “de passos ressoantes” atravessa durante a noite. Essa noite é ela mesma apenas o velamento que abriga o curso do sol. “Percorrer”, “andar”, ἰέναι, significa, no indogermânico *ier*, o ano.

Se um animal azul selvagem lembrasse a sua vereda,

O som intenso de seus anos entusiasmados!

O espírito dos anos determina-se pelo lusco-fusco do azul entusiasmado da noite:

...Oh, como é honesta a face jacinto do lusco-fusco¹⁹.

O lusco-fusco possui uma essência tão vigorosa que o poeta intitula com propriedade um dos seus poemas de *Lusco-fusco entusiasmado*²⁰. Também neste poema encontramos o animal selvagem, só que um animal selvagem cheio de escuridão. Seu caráter selvagem traz como marca tanto a tendência para a obscuridade como a inclinação para o azul quieto. Enquanto isso, o próprio poeta atravessa, sob “nuvens negras”, “o viveiro noturno, o céu estrelado”. O poema soa assim:

18. *Immer tönt / An schwarzen Mauern Gottes einsamer Wind*.

19. *Unterwegs* (102). *O, wie ernst ist das hyazinthe Antlitz der Dämmerung*.

20. Cf. 137. *Geistliche Dämmerung*.

Lusco-fusco entusiasmado

Quieto encontra-se à margem da floresta
Um animal selvagem cheio de escuridão;
Na colina expira ameno o vento da tarde,

O lamento do sabiá se cala,
E as flautas doces do outono
Silenciam no junco.

Sob nuvens negras, tu
Atravessas embebido de papoula
O viveiro noturno,

O céu estrelado.
Soa sempre a voz lunar da irmã
Através da noite entusiasmada.²¹

O céu estrelado apresenta-se na imagem poética do viveiro noturno. Assim entendemos de acordo com nossas representações habituais. Na verdade de seu modo de ser, o céu noturno é porém esse viveiro. Por contraste, o que costumamos chamar de noite é que não passa de uma imagem, de imitação pálida e esvaziada de sua essência, de seu vigor. O viveiro e espelho no viveiro aparecem com frequência na poesia do poeta. A água, ora negra, ora azul, mostra para o homem sua fisionomia, seu olhar sempre contraposto. No viveiro noturno do céu estrelado aparece, no entanto, o lusco-fusco do azul da noite entusiasmada. Seu brilho é frio.

A luz fria surge do brilho da lua²² (σελάνα). Na cercania de seu brilho, as estrelas empalidecem e até mesmo esfriam, como dizem antigos versos gregos. Tudo se “enlua”. O estranho que per-

21. *Geistliche Dämmerung/Stille begegnet am Saum des Waldes/Ein dunkles Wild;/Am hügel endet leise der Abendwind./Verstummt die Klage der Amsel,/Und die sanften Flöten des Herbstes/Schweigen im Rohr./Auf schwarzer Wolke/Befährst du trunken von Mohn/den nächtigen Weiher./Den Sternhimmel./Immer tönt der Schwester mondene Stimme./Durch die geistliche Nacht.*

22. Heidegger usa aqui a palavra inusual *die Möndin*, onde lua, que em alemão é masculino [*der Mond*], é dita aqui no feminino. Heidegger tenta colocar em alemão a experiência do feminino inscrita no uso que Safo faz da palavra grega *selana*. Cf. a poesia de Safo, numerada como fragmento 74 in Alcée, Sapho. Ed. Les Belles Lettres, Paris, 1966, p. 247. (N. da T.)

corre com seus passos a noite é o “lunático” (134). O irmão escuta “a voz lunar da irmã, que sempre soa através da noite cheia de espírito, quando na sua canoa, que ainda é “negra” e quase não recebe o brilho dourado do estranho, busca seguir pelo viveiro o seu curso noturno.

Quando os mortais seguem a vereda do “estranho” chamado ao declínio, ou seja, agora do estrangeiro, eles adquirem a sua estranheza, tornam-se estrangeiros e solitários (64, 87 entre outros).

Seguindo o curso do viveiro noturno das estrelas, ou seja, o céu sobre a terra, a alma faz a experiência da terra como terra em sua “seiva fria” (126). A alma escapa para o azul no lusco-fusco que entardece o ano entusiasmado. Torna-se “outono da alma” e como tal “alma azul”.

Essas estrofes e versos remetem para o lusco-fusco entusiasmado, conduzem para a vereda do estrangeiro, mostram o modo e o curso dos que, nesse pensamento, o seguem no declínio. No tempo do “declinar do verão”, o estranho fica, em sua travessia, cheio de outono e de escuridão.

“Alma do outono” é o nome dado por Trakl a um poema cuja penúltima estrofe canta assim:

Logo desliza peixe e animal selvagem.
Alma azul, travessia escura
Desprende-nos logo do amar, dos outros.
A tarde muda sentido e imagem.²³

Os viandantes, que seguem o estrangeiro, vêem-se logo desprendidos “do amar”, que para eles são os “outros”. Os outros – a batida da figura desvigorada do homem.

Nossa língua chama de “geração” a essência de homem cunhada numa mesma batida e abatida por esse batimento. Essa palavra significa tanto o gênero humano no sentido da humanidade como também as espécies no sentido das tribos, dos clãs, das famílias, onde todos se definem pela duplicidade dos sexos e gêneros. O

23. *Bald entgleitet Fisch und Wild./Blaue Seele, dunkles Wandern./Schied uns bald von Lieben. Andern./Abend wechselt Sinn und Bild.*

poeta chama de geração “desvigorada” o gênero da “figura desvigorada” do homem (186). Essa é a espécie deposta de sua essência, constituindo assim a geração “exposta” (162).

Como essa geração foi abatida, isto é, se perdeu? Perdição é em grego πλῆγῃ, nossa palavra “batida”. A perdição da geração desvigorada consiste em que esta linhagem arcaica se abate na discórdia dos gêneros, das tribos, dos clãs. Cada uma das espécies ambiciona sair da discórdia, entregando-se ao tumulto solto da selvageria sempre isolada do selvagem. A perdição não é a duplicidade como tal, mas a discórdia. Pelo tumulto da selvageria cega, a discórdia arrasta a geração para a dualidade, abatendo-a assim no isolamento solto. Assim dividida e abatida, a “geração decaída” não consegue mais encontrar por si mesma a batida certa. Ela só consegue a batida certa com aquela espécie cuja dualidade atravessa da discórdia para o ânimo suave de uma duplicidade simples, ou seja, com a espécie que é um “estranho”, e que desse modo segue o estrangeiro.

Com relação a esse estrangeiro, todos que nascem da geração desvigorada permanecem como os outros. Não obstante, neles se encontra amor e honra. A travessia escura em busca do estrangeiro conduz, no entanto, para o azul da sua noite. A alma viandante torna-se uma “alma azul”.

Ao mesmo tempo, a alma desprende-se e separa. Para onde? Para o lugar de destino do estrangeiro, desse que às vezes é chamado poeticamente de “aquele”. “Aquele” soa, no alemão antigo, *ener*, que significa “o outro”. *Ener dem Bach*, em alemão, significa o outro lado do riacho. “Aquele”, o estrangeiro é o outro dos outros, ou seja, o outro da geração desvigorada. Aquele está sendo chamado para longe e à parte dos outros. O estrangeiro é o que se desprende e separa.

Para onde está sendo remetido esse que assume para si a essência do estranho, ou seja, do que leva adiante a travessia? Para onde está sendo chamado um estranho? Para o declínio. Ele é o perder-se no lusco-fusco entusiasmado do azul. Ele acontece ao inclinar-se, ao declinar para o ano entusiasmado. Mesmo que o declinar deva tender para a aproximação do inverno destruidor, ou seja,

do mês de novembro, esse perder-se não significa cair no insustentável e aniquilar-se. A palavra perder-se diz muito mais: saltar-se e deslizar lentamente. Quem se perde desaparece na destruição do mês de novembro sem que de modo algum se transfira para essa destruição. Atravessando a destruição, ele desliza e escapa para o lusco-fusco do azul, para a “véspera”, para o entardecer.

Em véspera o estrangeiro se perde na destruição
negra do novembro
Sob galhos apodrecidos, por muros cheios de decomposição,
Onde passou outrora o irmão sagrado,
Mergulhado na lira suave de seu delírio²⁴.

O ano entusiasmado inclina-se para o entardecer. O entardecer cumpre uma mudança. Inclinando-se para o entusiasmo, o entardecer dá algo outro a se mirar, a se pensar o sentido.

A tarde muda sentido e imagem. (184)

O brilho do aparecer, dito em suas visões (imagens) pelos poetas, transparece de outro modo nesse entardecer. O que está sendo no vigor de ser, seguido na sua invisibilidade pelo pensamento dos pensadores, chega com outras palavras nesse entardecer. A partir de uma outra imagem e outro sentido, a tarde transforma o dizer da poesia, do pensamento e a saga de seu diálogo. A tarde só o consegue porque ela mesma sofre uma mudança. No entardecer, o dia se põe num poente que não é nenhum fim, mas somente a inclinação para preparar aquele declínio pelo qual o estrangeiro adentra o *começo* de sua travessia. O entardecer da tarde muda sua própria imagem e seu próprio sentido. Nessa mudança esconde-se uma despedida da ordem até agora predominante dos tempos próprios aos dias e anos.

Mas para onde o entardecer acompanha a travessia escura da alma azul? Para o lugar em que tudo convergiu para um outro modo, para o lugar em que se resguarda e abriga uma outra nascente.

24. Cf. Helian, 87. *Zur Vesper verliert sich der Fremdling in schwarzer Novemberzerstörung, / Unter morschem Geäst, an Mauern voll Aussatz hin, / Wo vordem der heilige Bruder gegangen, / Versunken in das sanfte Saitenspiel seines Wahnsinns.*

As estrofes e versos aqui mencionados nos remetem para um recolhimento, ou seja, para um lugar. Que tipo de lugar é esse? Como devemos denominá-lo? Sem dúvida, seguindo a linguagem do poeta. O dizer dos poemas de Georg Trakl mantém-se recolhido em torno do estrangeiro viandante. Ele é e se chama *O desprendido*²⁵ (177). Por ele e em torno dele, a saga poética está afinada num único canto. Por que as poesias desse poeta estão concentradas no canto de quem se desprendeu e separou, chamamos o lugar de sua poesia de *desprendimento*²⁶.

A discussão deve agora buscar num segundo passo prestar maior atenção a esse lugar até agora apenas indicado.

II

Será que, sob a ótica do pensamento, o desprendimento se deixa tematizar propriamente e na verdade como o lugar da poesia? Se isso for possível, é preciso então seguir com olhar límpido a vereda do estrangeiro e perguntar: quem é esse que se desprende, separa, despede? Qual a paisagem dessa sua vereda?

Ele percorre o azul da noite. A luz pela qual seus passos iluminam é fria. A palavra conclusiva de um poema que trata propriamente do “desprendido” fala da “vereda lunar dos desprendidos” (178). Para nós, os desprendidos, separados são também os mortos. Mas de que morte morre o estrangeiro? No poema *Salmo*, Trakl diz:

O delirante morreu²⁷.

25. *Der Abgeschiedene*.

26. A palavra alemã usada por Heidegger é *Abgeschiedenheit*, expressão muito usada pelo místico medieval Mestre Eckhart. Heidegger usa esse termo explorando as suas várias dimensões de significado. *Abgeschiedenheit* compõe-se a partir do verbo *scheiden*, cortar, separar, guardando a experiência da despedida, *Abschied*. O prefixo *ab*, que corresponde ao latino *des*, indica a separação como um desprendimento e não como uma perda.

27. *Der Wahnsinnige ist gestorben*.

A estrofe seguinte diz:

Enterra-se o estranho²⁸.

Em *Sete cantos da morte*, ele é chamado de “estrangeiro branco”. A última estrofe de *Salmo* canta:

No seu túmulo, o mágico branco brinca com suas cobras.²⁹

O morto *vive* no seu túmulo. Vive tão quieto e apaziguado em sua câmara que brinca com suas cobras. Elas nada podem contra ele. Elas não foram esganadas. O seu mal é que se transformou. Por outro lado, no poema *Os amaldiçoados*:

Um ninho de cobras escarlate vira árvore
Sustentando-se no seio revolvido.³⁰

O morto é o delirante. Um louco? Não. Delírio não é inventar sentido na insensatez. *Wahn*, delírio, origina-se do alto alemão *wana* e significa: sem. O delirante pensa e pensa mais do que qualquer um. Mas nisso ele fica sem o sentido dos outros. Ele é um outro sentido. “*Sinnan*”, sentir, sentir-pensar, significa originariamente: viajar, almejar... pôr-se numa direção. A raiz indogermânica *sent* e *set* significa caminho. O desprendido é delirante porque está a caminho de outro lugar. Do ponto de vista desse outro lugar, seu delírio deve ser chamado de “suave”; pois sente o mais quieto. Um poema que fala do estrangeiro simplesmente como “aquele”, como o outro, diz assim:

Aquele desceu porém os degraus de pedra da
montanha do monge
Um sorriso azul na face, uma estranha mutação
Em sua infância mais quieta e morreu;³¹

28. *Man begräbt den Fremden*.

29. Cf. 65. *In seinem Grab spielt der weisse Magier mit seinen Schlangen*.

30. Cf. 120. *Ein Nest von scharlachfarbnen Schlangen bäumt/Sich trägt in ihrem aufgewühlten Schoss*. Cf. 161, 164.

31. *Jener aber ging die steinernen Stufen des Mönchsbergs hinab/Ein blaues Lächeln im Antlitz und seltsam verpuppt/In seine stillere Kindheit und starb*;

O poema se intitula *Para aquele que morreu cedo demais* (135). O desprendido morreu cedo demais. É assim “o cadáver delicado” (105, 146 entre outros), envolto numa infância que preserva com maior quietude o ferino e o espetar ardente do selvagem. Assim o que morreu cedo demais aparece como “a figura obscura do frio”. Ela é cantada no poema *Na montanha do monge* (113):

Sempre segue o viandante a figura obscura do frio

Sobre degraus de ossos, a voz jacinto do rapaz
Narrando sossegado a lenda esquecida da floresta,...³²

“A figura escura do frio” não persegue o viandante. Ela o precede à medida que a voz azul do rapaz retoma e *prediz* algo esquecido.

Quem é esse rapaz que morreu cedo demais? Quem é o rapaz cuja

...face sangra sossegada
Lendas arcaicas
Pressagiando vôo de pássaros?³³

Quem é esse que passou por degraus de ossos? O poeta o nomeia com as palavras

Ó, Élis, há quanto tempo estás morto.

Élis é o estrangeiro chamado para o declínio. Élis não é de modo algum uma figura usada por Trakl para referir-se a si mesmo. Élis é tão essencialmente distinto do poeta como a figura de Zarathustra distingue-se de Nietzsche. Ambas as figuras coincidem pelo fato de seu ser e sua travessia começarem com um declínio, com uma descida. O declínio de Élis alcança o cedo arcaico, esse que é mais antigo do que a geração desvigorada e envelhecida, mais antigo porque pensa mais o sentido, e pensa mais o sentido por ser mais quieto, e é mais quieto por aquietar mais.

32. *Immer folgt dem Wanderer die dunkle Gestalt der Kühle/Über knöchernen Steg, die hyazinthe Stimme der Knaben,/Leise sagend die vergessene Legende des Walds,...*

33. Cf. 97. *...Stirne leise blutet/Uralte Legenden/Und dunkle Deutung des Vogelflugs?*

Na figura do rapaz Élis, ser rapaz não é uma oposição a ser moça. Ser rapaz é deixar aparecer a infância mais serena. Essa abriga e guarda dentro de si a duplicidade suave dos sexos, tanto o jovem como a “fisionomia áurea da jovem”³⁴.

Élis não é um morto que se desvigorava no tardio de uma vida esgotada. Élis é o morto que revigora o cedo. Esse estrangeiro desdobra o modo humano de ser para o começo do que ainda está para nascer, do prematuro (no alto alemão, *giberan*). O poeta chama de não nascido esse elemento prematuro que constitui o que há de mais repousante e quieto na essência do homem.

O estrangeiro morto cedo demais é o não nascido. Os termos “algo de não nascido” e “algo de estranho” dizem o mesmo. No poema *Primavera jovial*, há um verso:

E o não nascido cuida do próprio repouso.³⁵

Ele abriga e resguarda a infância mais quieta para o despertar porvindouro da geração humana. Assim em repouso *vive* o que morreu cedo demais. O desprendido não está morto no sentido de ter parado de viver. Ao contrário. O desprendido prevê o azul da noite sagrada. As pálpebras brancas que protegem o seu olhar brilham na jóia nupcial que promete a duplicidade suave da geração humana.

Quieta floresce a mirta sobre as pálpebras brancas do morto.³⁶

Esse verso encontra-se no mesmo poema que diz:

Algo de estranho, a alma na terra.

Um verso segue imediatamente o outro. O “morto” é o desprendido, o estranho, o não nascido.

Mas

...a vereda do não nascido
Passa por aldeias obscuras, por verões solitários.

34. Cf. 179.

35. Cf. 26. *Und Ungebornes pflegt der eignen Ruh.*

36. Cf. 150. *Stille blüht die Myrthe über den weissen Lidern des Toten.*

Seu caminho conduz para o que não mais o acolhe como hóspede; um caminho ao largo e não mais através. A viagem do desprendido também se faz a partir da solidão, mas daquela solidão “do viveiro noturno, do céu estrelado”. O delirante não atravessa esse viveiro sob “nuvens negras”, mas numa canoa dourada. E o dourado? O poema *Aceno na floresta* nos diz que:

O delírio suave mostra também muitas vezes o dourado, verdadeiro.³⁷

A vereda do estrangeiro conduz por “anos entusiasmados” cujos dias estão por toda parte voltados para um verdadeiro começo, daí regendo, isto é, sendo no seu direito. O ano de sua alma reúne-se no seu direito.

Ó, Élis, como todos os teus dias estão no seu direito.³⁸

Assim canta o poema *Élis*. Essa evocação faz ressoar um outro verso, já ouvido:

Ó, Élis, há quanto tempo estás morto.³⁹

O morrer cedo do estrangeiro abriga o direito essencial do não nascido. Esse cedo é um tipo especial de tempo, o tempo dos “anos entusiasmados”. Um dos poemas de Trakl traz o título *Ano*. Começa assim: “Quietude escura da infância”⁴⁰. Diante dessa, o cedo é a outra infância, a infância mais clara, porque ainda mais quieta, a infância em que decaiu o desprendido. O verso final do mesmo poema chama de começo a infância mais quieta:

Olho dourado do começo, paciência escura do fim.⁴¹

O fim não é conseqüência nem decrescendo do começo. O fim e, na verdade, o fim da geração desvigorada, antecede o começo da

geração não nascida. Enquanto o cedo mais cedo, o começo já envolveu e desenvolveu o fim.

Esse cedo resguarda a essência originária, sempre velada, do tempo. Enquanto permanecer válida a representação aristotélica do tempo, por toda parte paradigmática, a essência vigorosa do tempo continuará velada para o pensamento dominante. Segundo essa representação, seja ela mecânica, dinâmica ou atômica, o tempo é tão-somente a dimensão do cálculo quantitativo ou qualitativo da duração transcorrida numa sucessão.

O tempo verdadeiro é, no entanto, a chegada do já ser. Já ser não é o mesmo que passado, mas o recolhimento do vigor do que precede uma chegada. E isso à medida que o recolhimento como tal abriga a cada vez o mais cedo e primevo. A “paciência escura” corresponde ao fim e à sua consumação. A paciência suporta o que se vela no sentido de sua verdade. O seu suporte tudo aporta para o declínio no azul da noite entusiasmada. Ao começo corresponde, porém, um olhar e um sentido, que transluz dourado porque iluminado pelo “dourado, pelo verdadeiro”. Esse se reflete no viveiro da noite, para a qual Élis abre o coração na sua viagem:

Uma canoa dourada
Balança, Élis, teu coração no céu solitário.⁴²

A canoa do estrangeiro joga brincando e não “ansiosamente” (200) como a canoa daqueles descendentes do cedo, que simplesmente seguem o estrangeiro. Sua canoa ainda não alcançou o nível do espelho do viveiro. Ela afunda. Mas em que direção? Na decadência? Não. E para onde? Para o nada vazio? De modo algum. Um dos últimos poemas chamado *Lamento* termina assim:

Irmã da melancolia tempestiva
Vê uma canoa ansiosa afundar
Sob as estrelas
Na face silenciosa da noite.⁴³

37. Auch zeigt sich sanftem Wahnsinn oft das Goldne, Wahre.

38. O! wie gerecht sind, Elis, alle deine Tage.

39. Cf. 98. O, wie lange bist, Elis, du verstorben.

40. Cf. 170. Dunkle Stille der Kindheit.

41. Goldenes Auge des Anbeginns, dunkle Geduld des Endes.

42. Cf. 98. Ein goldener Kahn/Schaukelt, Elis, dein Herz am einsamen Himmel.

43. Cf. 200. Schwester stürmischer Schwermut/Sieh ein ängstlicher Kahn versinkt/Unter Sternen,/Dem schweigenden Antlitz der Nacht.

O que encerra o olhar frontal desse silêncio da noite, surgido do brilho das estrelas? A que pertencem esse silêncio e essa noite? Eles se pertencem mutuamente no desprendimento. O desprendimento não se esgota num simples estado, no estar morto, em que vive Élis, o rapaz.

Ao desprendimento pertence o cedo da infância mais quieta, pertence a noite azul, pertencem as veredas noturnas do estrangeiro, pertence a batida noturna das asas da alma, já pertence o lusco-fusco como a porta do declínio.

O desprendimento reúne e recolhe esse mútuo pertencer não posteriormente, mas desdobrando o recolhimento já dominante.

O poeta chama de “entusiasmado” o lusco-fusco, a noite, o ano do estrangeiro, suas veredas. O desprendimento é “entusiasmado”. O que significa essa palavra? Seu significado e seu uso são antigos. “Entusiasmado”, em alemão *geistlich*, diz o que é na dimensão do espírito, *Geist*, que surge do espírito e segue ao espírito⁴⁴. O uso atual da palavra “espírito” a remete para os “espíritas” e “espirituais”, restringindo seu sentido para aqueles que vivem em busca de espiritualizar-se como os padres e a sua igreja, tendo uma aceção de fanatismo. Escutando-se Trakl com ouvidos apressados, tem-se a impressão de que ele também usa essa palavra nesse sentido, quando diz no poema *Fonte clara*:

...Com espírito tão entusiasmado verdejam
Os carvalhos pelas veredas esquecidas dos mortos,⁴⁵

Antes desses versos, nomearam-se “as sombras dos príncipes da igreja, das mulheres nobres”, “as sombras de antigos mortos”, que parecem pairar sobre o viveiro da primavera. Mas ao cantar aqui mais uma vez “o lamento azul da tarde”, o poeta não está pensando em “espiritualidade”, quando para ele os carvalhos “verdejam com espírito tão entusiasmado”. Pensa em como morreram cedo demais os que de há muito estão mortos, os que prometem a

44. A palavra entusiasmo vem do grego e significa literalmente estar no espírito de um deus, *theos*.

45. Cf. 191 ...*So geistlich ergrünen/Die Eichen über den vergessenen Pfaden der Toten*.

“primavera da alma”. Esse mesmo canto aparece no poema juvenil *Canção de entusiasmo*, embora num tom mais velado e tateante. O espírito dessa “canção de entusiasmo”, entoada numa estranha ambigüidade, torna-se mais nítido na última estrofe:

Mendigo lá na antiga pedra
Parece morto na prece
Suave anda no monte um pastor
E um anjo canta no bosque
Perto no bosque
As crianças começam a dormir.⁴⁶

Já que não tem em mente o fanatismo de uma “espiritualidade”, o poeta poderia ter chamado o que está relacionado ao espírito não de “espírito cheio de entusiasmo” mas de espiritual, em alemão *geistig*, e dizer ao invés lusco-fusco espiritual, noite espiritual. Por que ele evita o termo “espiritual”? Porque “espiritual” significa o que se opõe ao material. Esse termo expõe a dicotomia entre duas esferas, denominando em termos platônicos e ocidentais o abismo entre o supra-sensível (*νοητόν*) e o sensível (*αἰσθητόν*).

Assim entendido, o “espiritual”, que nesse meio tempo passou a significar racional, intelectual, ideológico, pertence, juntamente com os seus opostos, à visão de mundo própria à geração desvigorada. A “travessia obscura” da “alma azul” separa-se, *desprende-se*, no entanto, dessa geração. Nem o lusco-fusco do anoitecer, que é o potente do estranho, e nem a vereda do estrangeiro podem ser descritos como o que é “espiritual”. O desprendimento é entusiasmo, determina-se pelo espírito, mas não é “espiritual” em sentido metafísico.

Mas o que é espírito? Em seu último poema, *Grodek*, Trakl fala da “flama ardente do espírito” (201). O espírito é o que inflama e somente assim talvez um sopro de dor. Trakl não entende o espírito primeiramente como *pneuma*, não o entende espiritualmente. Para ele, espírito é flama que arde, que inflama, que nos caça, que extasia e deixa fora de si, é a chama do entusiasmo. Inflamar é iluminar pondo em brasa. Inflamar é o fora de si do entusiasmo, que

46. Cf. 20. *Bettler dort am alten Stein/Scheint verstorben im Gebet,/Sanft ein Hirt vom Hügel geht/Und ein Engel singt im Hain,/Nah im Hain/Kinder in den Schlaf hinein*.

deixa iluminar e brilhar, mas que também pode tudo devorar e pôr tudo a perder no branco das cinzas.

“Flama é o irmão mais pálido”, como podemos ouvir no poema *Transformação do mal* (129). Trakl vê o “espírito” a partir do sentido originário dessa palavra: pois *gheis* significa tomado, extasiado, fora de si, entusiasmado.

Nessa acepção, o espírito vigora na possibilidade da suavidade e da destrutividade. A suavidade não abate de jeito nenhum esse fora de si do entusiasmo que caracteriza o inflamar. A suavidade o recolhe no repouso da amizade. O destrutivo provém do licencioso, do que deforma no próprio tumulto e assim realiza o mal. O mal é sempre o mal de um espírito. Em sua maldade, o mal não é o sensível, o material. O mal também não é uma natureza “espiritual”. O mal é entusiasmado, o mal entendido como o tumulto chamejante na cegueira do êxtase, o mal que desloca para a dispersão do insalutar e ameaça lesar o surgimento recolhido da suavidade.

Onde repousa porém o recolhimento da suavidade? Quais os seus freios? Que espírito o sustenta? Como a essência vigorosa do homem é e se torna entusiasmo do espírito?

Tendo sua essência assentada no inflamar, o espírito abre alas, as ilumina e põe a caminho. Como flama, o espírito é tormenta que “atormenta o céu” e “caça um deus” (187). O espírito caça a alma, impelindo-a para pôr-se a caminho, para pôr-se em travessia. O espírito desloca para o estranho. “Algo de estranho, a alma na terra”. O espírito é o que presenteia com a alma, *anima*. O espírito dá ânimo. Mas a alma também resguarda o espírito e isso de modo tão essencial que o espírito provavelmente nunca poderia ser espírito sem alma. A alma “alimenta” o espírito. De que modo? De que outro modo senão emprestando a flama de sua própria essência para o espírito? Essa chama é a brasa da melancolia, “ânimo suave da alma solitária” (55).

O solitário não se isola na dispersão a que todo abandono está confinado. O solitário sustenta a alma na unicidade, recolhendo-a no uno e conduzindo assim sua essência para a travessia. Solitária, a alma é alma em travessia. O ardor de seu coração anima-se a sus-

tentar numa travessia o peso melancólico do destino – e, assim, a alma em direção ao espírito.

Empresta tua flama para o espírito, melancolia ardente;⁴⁷

assim começa o poema *Para Lúcifer*, ou seja, para o portador da luz que lança as sombras do mal⁴⁸.

A melancolia da alma só arde onde a alma se entrega à sua travessia pela vastidão mais vasta de sua essência viandante. Isso acontece ao visualizar de frente a face do azul e olhar o que dela brilha. Nesse olhar, a alma é a “alma grande”.

Ó dor, olhar inflamado
Da alma grande!⁴⁹

A grandeza da alma mede-se pela maneira como o olhar consegue inflamar-se e pela qual a dor se torna familiar. A dor se deixa apropriar por uma essência invertida.

“Inflamando”, a dor dilacera. Seu dilaceramento inscreve a alma viandante na conjunção de tormenta e caça, que atormentando o céu quer caçar um deus. Tem-se assim a impressão de que o seu dilaceramento contínuo haveria de sobrepor-se à direção do dilacerar ao invés de deixar prevalecer sua luz encobridora.

Só o “olhar” consegue isso. O olhar não apaga a flama dilacerante. O olhar a recolhe na conjunção própria da aceitação do olhar. O olhar é a reinscrição na dor, pelo qual a dor alcança doçura e assim domina no seu modo próprio de desencobrir e conduzir.

Espírito é flama, é ardor. Ardendo, o espírito ilumina. O iluminar acontece no brilho do olhar. Para esse olhar, apropria-se a chegada de tudo o que brilha, onde tudo o que é recebe seu vigor. Esse olhar que inflama é a dor. A essência da dor permanece velada para toda representação que busca hauri-la da sensibilidade. O olhar que inflama determina a grandeza da alma.

47. *Dem Geist leih deine Flamme, glühende Schwermut;*

48. *Nachlassband der Salzburger Ausgabe*, p. 14.

49. *Das Gewitter*, 183.

Enquanto dor, o espírito que concede uma “alma grande” dá ânimo. A alma que possui essa vocação é a alma que dá vida. Por isso, tudo que vive de acordo com esse sentido está atravessado pela dor enquanto traço fundamental da essência da alma. Tudo que vive é doloroso.

Somente o que vive cheio de alma é capaz de preencher essa sua determinação essencial. Por força dessa capacidade, o que assim vive é útil para a consonância do que se sustenta reciprocamente, consonância pela qual tudo o que vive se copertence. Seguindo essa referência à utilidade, tudo o que vive é útil, ou seja, bom. Mas o bem é dolorosamente bom.

De acordo com o traço fundamental da alma grande, todo o animado, ou seja, tudo que tem alma é não apenas dolorosamente bom, mas unicamente desse modo também verdadeiro; pois em virtude da reversibilidade da dor, o vivo pode desencobrir no encobrimento tudo o que de seu modo específico vigora junto com ele, permitindo a sua verdade.

Tão dolorosamente bom e verdadeiro é o que vive;⁵⁰

Pode-se considerar que o verso só toca de leve o sentido de doloroso. No entanto, é esse verso que introduz o dizer de toda a estrofe, afinada pelo silenciar da dor. Para escutar esse silenciar é preciso não negligenciar e nem alterar a pontuação meticulosa dos versos. A estrofe continua assim:

E sossegada uma antiga pedra te toca:⁵¹

Mais uma vez soa o “sossegado” sempre nos remetendo para relações essenciais. Também reaparece “a pedra” que, se nos for permitido contar, comparece mais de trinta vezes na poesia de Trakl. Na pedra, esconde-se a dor que, petrificando-se, se preserva na impenetrabilidade do ser pedra. Nesse aparecer ilumina-se a sua proveniência arcaica do ardor quieto do cedo mais cedo, desse que

50. Cf. 26. *So schmerzlich gut und wahrhaft ist, was lebt.*

51. *Und leise rührt dich an ein alter Stein.*

chega em todo devir e andança como um começo precursor, trazendo-lhe o advento inalienável de sua essência, de seu vigor.

Olhando os mortais sob o prisma da terra, a pedra antiga é a própria dor. O sinal de dois pontos após a palavra “pedra” no final do verso mostra que aqui *a pedra* fala. A dor ela mesma tem a palavra. Silenciando durante muito tempo, ela diz para os viandantes que seguem o estrangeiro qual o seu poder e doação:

Verdadeiramente! Junto a vós sempre estarei.⁵²

Os viandantes que, nas folhas dos ramos, auscultam os que morreram cedo demais respondem a esse chamado da dor com as palavras do verso final:

Ó boca! que treme através do pasto de prata.⁵³

Toda a estrofe desse poema corresponde ao final da segunda estrofe de um outro poema dedicado *Ao que morreu cedo demais*:

E a prata da face amiga ficou para trás no jardim,
Auscultando na folhagem ou na pedra antiga.⁵⁴

A estrofe que começa no verso:

Tão dolorosamente bom e verdadeiro é o que vive;

resolve ao mesmo tempo a dissonância no começo da terceira parte do poema a que pertence:

Como todo devir parece tão doente!⁵⁵

O destruído, reprimido, insalubre, sem salvação, tudo que numa decadência é penoso constitui, na verdade, somente o brilho especial onde se abriga o “verdadeiro”: a dor que tudo atravessa e garante. A dor não é repugnante nem proveitosa. A dor é o favorecimento do essencial em tudo o que vigora. A simplicidade de sua essência rever-

52. *Wahrlich! Ich werde immer bei euch sein.*

53. *O Mund! der durch die Silberweide bebt.*

54. Cf. 135. *Und im Garten blieb das silberne Antlitz des Freundes zurück,/Lauschend im Laub oder im alten Gestein.*

55. *Wie scheint doch alles Werdende so krank!*

tida determina o devir, a partir do cedo mais cedo, sempre velado, sintonizando-o com a jovialidade da alma grande.

Tão dolorosamente bom e verdadeiro é tudo o que vive;
E sossegada uma antiga pedra te toca:
Verdadeiramente! Junto a vós sempre estarei.
Ó boca! que treme através do pasto de prata.

A estrofe é puro canto da dor, cantado para concluir o poema em três partes, de nome *Primavera jovial*. A jovialidade do cedo mais cedo de tudo que começa treme sob a quietude da dor velada. Para nossas representações habituais, a essência revertida da dor aparece facilmente como algo repugnante porque a dor dilacera rasgando e repuxando. Mas no brilho dessa aparência a simplicidade essencial da dor se encobre. Inflamante, a dor é mais amplamente suportada quanto mais intimamente no olhar se atém a si mesma.

Enquanto traço fundamental da alma grande, a dor permanece sendo o que com maior pureza corresponde ao sagrado do azul. Pois esse se ilumina na face da alma quando a alma se retrai para sua profundidade mais própria. Quando vigora, o sagrado apenas propicia e concede, mantendo-se nessa retração e direcionando o olhar para a harmonia articuladora.

A essência vigorosa da dor, sua referência encoberta ao azul, vem à palavra na estrofe final de um poema intitulado *Transfiguração*.

Flor azul,
Que sossegada entoa na pedra amarelada.⁵⁶

A “flor azul” é o “suave feixe de loio” da noite entusiasmada. As palavras cantam a fonte de onde surge a poesia de Trakl. Elas concluem e ao mesmo tempo sustentam a “transfiguração”. O canto é canção, tragédia e epopéia em um. O poema é único dentre todos porque nele a vastidão do olhar, a profundidade do pensamento, a simplicidade do dizer *brilham* de maneira indizível, em toda intimidade e inteireza.

56. Cf. 144. *Blaue Blume, / Die leise tönt in vergilbtem Gestein.*

A dor só é verdadeiramente dor quando serve à flama, ao entusiasmo do espírito. O último poema de Trakl tem por título *Grodek*. Esse poema foi incensado como poema de guerra. Mas é infinitamente mais do que isso, por ser outra coisa. Seus últimos versos soam:

A chama quente do espírito alimenta hoje uma dor poderosa;

Os netos não nascidos.⁵⁷

Os “netos” aqui mencionados não são de modo algum os filhos não gerados de filhos decaídos, nascidos da geração desvigorada. Se a questão fosse somente interromper o procriar das gerações, esse poeta poderia então regozijar-se com um final assim. O poeta sofre no entanto a tristeza do luto. De certo um “luto mais orgulhoso” que, inflamando, olha o repouso do não nascido.

Os não nascidos são netos porque não puderam ser filhos, ou seja, um rebento imediato da geração decaída. Entre eles e essa geração vive uma outra geração. Ela é outra, porque de outro tipo, porque sua essência tem outra proveniência do que o cedo do não nascido. A “dor poderosa” é o olhar que tudo inflama, que vê antecipadamente o cedo ainda retraído daquele morto para quem morreram os “espíritos” dos que sucumbiram mais cedo.

Quem protege, porém, essa dor violenta a ponto de alimentar a chama branca do espírito? Aquele que segue o batimento desse espírito é quem encaminha. Aquele que segue o batimento desse espírito é chamado de “entusiasmado”. O lusco-fusco deixa nascer o azul da noite, o inflama. Enquanto espelho iluminador do viveiro de estrelas, a noite inflama. Ao colocar seus nascentes e poentes no caminho do curso do sol, o ano inflama.

Que espírito é esse para o qual desperta e segue esse “entusiasmado”? É o espírito que no poema *Para o que morreu cedo demais* (136) é chamado de “espírito do que morreu cedo demais”. É o espírito que entrega aquele “mendigo” da “canção de entusiasmo” para o desprendimento, permanecendo, como se diz no poema *Na aldeia* (81), “o pobre”, “o que no espírito morreu sozinho”.

57. Cf. 201. *Die heisse Flamme des Geistes nährt heute ein gewaltiger Schmerz, / Die ungeborenen Enkel.*

O desprendimento vigora como espírito jovial. Em sua profundidade, o desprendimento é o brilho repousante, quieto do azul, que inflama uma infância mais quieta para o começo dourado. A face dourada da figura de Élis olha de frente esse cedo. Em seu olhar frontal, ela preserva a flama noturna do espírito do desprendimento.

O desprendimento não é, portanto, nem o estado do que morreu cedo demais e nem o espaço indeterminado de sua morada. No seu modo de inflamar, o desprendimento é ele mesmo o espírito e como tal o que reúne e recolhe. O que reúne e recolhe revolve a essência dos mortais em sua infância mais quieta, abrigando-a como a batida que ainda não se sustenta, aquela que dá ritmo à geração futura. A força reunidora do desprendimento protege o não nascido do que se desgastou para o surgimento futuro de um batimento humano, ritmada pelo cedo. Enquanto espírito da suavidade, essa força reunidora acalma ao mesmo tempo o espírito do mal. A revolta desse espírito se eleva até a mais extrema maldade quando rompe até mesmo com a discórdia entre os gêneros e gerações, irrompendo no âmbito fraterno dos irmãos e irmãs.

Ao mesmo tempo, a duplicidade do gênero humano, ali fraternalmente reunida, esconde-se na simplicidade mais quieta da infância. No desprendimento, o espírito do mal não se aniquila ou nega e nem tampouco se desencadeia ou afirma. O mal se transforma. Para suportar tal “transformação”, a alma deve voltar-se para a grandeza de seu modo de ser. O grande dessa grandeza determina-se pelo espírito do desprendimento. O desprendimento é a reunião na qual a essência do homem se recolhe na infância mais quieta e essa no cedo de um outro começo. Enquanto reunião, o desprendimento tem o modo de vigorar do lugar.

Em que medida porém o desprendimento é o lugar de uma poesia e na verdade daquela poesia que traz à linguagem os poemas de Georg Trakl? Será que o desprendimento nele mesmo guarda alguma referência à poesia? E mesmo que uma tal referência possa prevalecer, como o desprendimento pode assumir um dizer poético como seu lugar e a partir dele determinar?

Não será o desprendimento um silenciar único da quietude? Como o desprendimento pode encaminhar um dizer e um canto?

Desprendimento não é, todavia, desolação de morte. No desprendimento, o estrangeiro mede o desprender-se da geração atual. Essa geração está a caminho de uma vereda. Que tipo de vereda é essa? O poeta o diz com suficiente clareza no último verso do poema *Declinar de verão*, um verso que possui um acento particular por estar destacado dos demais:

Se um animal azul selvagem lembrasse a sua vereda

O som intenso de seus anos entusiasmados!

A vereda do estrangeiro é “o som intenso de seus anos entusiasmados”. Os passos de Élis ressoam. Os passos ressoantes transluzem na noite. Ecoa seu som intenso no vazio? Será ele um desprendido no sentido do que se separou e apartou numa morte prematura ou terá esse desprendimento o sentido do eleito, ou seja, daquele que se recolhe no recolhimento que reúne com suavidade e convoca com quietude?

A segunda e última estrofe do poema *Ao que morreu cedo demais* nos dá um aceno: (135)

Aquele desceu porém os degraus de pedra da
montanha do monge
Um sorriso azul na face, uma estranha mutação
Em sua infância mais quieta e morreu;
E a prata da face amiga ficou para trás no jardim,
Auscultando na folhagem ou na pedra antiga.

Alma cantando a morte, desvigoramento verde da carne
E era o murmúrio da floresta
O lamento apaixonado do animal selvagem
Sempre soaram do lusco-fusco os sinos azuis do
entardecer.

Um amigo ausculta o estrangeiro. Auscultando, o amigo segue o desprendido, tornando-se ele mesmo um viandante, um estrangeiro. A alma do amigo ausculta o morto. A face do amigo está “amortecida” (143). Ela ausculta cantando a morte. Por isso, essa voz cantante é “voz de pássaro do que parece morte” (*O viandante*, 143). Ela corresponde à morte do estrangeiro, ao seu declínio no

azul da noite. Com a morte do desprendido, porém, ele canta ao mesmo tempo “o desvigoramento verde” daquela geração da qual a travessia obscura o “separa”.

Cantar significa louvar e abrigar no canto o que se louva. O amigo em escuta é um dos “pastores em louvação” (143). A alma do amigo, que “gosta de auscultar os contos do mágico branco” só pode contudo deixar ecoar o desprendido quando o desprendimento ressoa para aquele que o segue, quando soa a harmonia do desprendimento, “quando”, segundo um verso da *Canção do entardecer* (83), “a harmonia obscura invade a alma”.

Quando isso acontece, o espírito daquele que morreu cedo demais aparece no brilho do cedo. Os seus anos sagrados são o tempo verdadeiro do estrangeiro e de seu amigo. Em seu brilho, a nuvem que antes era negra torna-se dourada. Ela iguala agora a “cana dourada” que balança o coração de Élis no céu solitário.

A última estrofe do poema *Ao que morreu cedo demais* canta:

O dourado da nuvem e do tempo. No quarto solitário
Convidaste sempre o morto como hóspede,
Em conversa querida sob os ulmos, transformaste o rio
verde.⁵⁸

Convidar o amigo para uma conversa corresponde à harmonia invasora dos passos do estrangeiro. A saga do seu dizer é a caminhada cantante rio abaixo, seguindo até o declínio no azul da noite que anima o espírito daquele que morreu cedo demais. Nessa conversa, o amigo cantante olha o desprendido. Por esse olhar, o amigo se torna, na imagem do estrangeiro, o irmão. Na travessia com o estrangeiro, o irmão alcança no cedo a morada mais quieta. No *canto do desprendido*, ele pode evocar:

Oh, morar no azul animado da noite.⁵⁹

Quando em escuta o amigo canta o *Canto do desprendido*, tornando-se desse modo o seu irmão, como irmão do estrangeiro, ele

se torna também irmão da irmã do estrangeiro, daquela irmã cuja “voz lunar entoia através da noite entusiasmada”, como dizem os versos finais do poema *Entardecer entusiasmado*.

O desprendimento é o lugar da poesia porque a harmonia dos passos ressoantes e iluminadores do estrangeiro inflama a travessia obscura dos que o seguem num canto em escuta. A travessia é obscura porque é somente seguindo que suas almas iluminam-se no azul. A essência da alma cantante é assim apenas uma visão antecipada do azul da noite, esse que resguarda o cedo mais quieto.

Um instante azul é somente mais alma.⁶⁰

como se diz no poema *Infância*.

Assim cumpre-se a essência do desprendimento. Esta só constitui o lugar consumado da poesia quando, reunindo a infância mais quieta e como túmulo do estrangeiro, recolhe também aqueles que seguem até o declínio aquele que morreu cedo demais, à medida que numa escuta traz a harmonia ecoante de sua vereda para os sons da língua falada, tornando-se assim os desprendidos. Seu canto é poesia. Como? O que é poesia?

Poetizar significa: dizer seguindo a proclamada harmonia do espírito do desprendimento. Antes de tornar-se um dizer, ou seja, um pronunciamento, poesia é na maior parte de seu tempo escuta. O desprendimento acolhe antes de mais nada a escuta em sua harmonia para que essa harmonia repercuta no dizer em que ela está a ressoar. O frescor lunar do azul sagrado que atravessa a noite do entusiasmo repercute e transluz em todo olhar e dizer. Sua linguagem torna-se assim um dizer seguindo, torna-se: poema. O que nele se pronuncia abriga a poesia enquanto permanece essencialmente impronunciado. O dizer seguindo, convocado na escuta, torna-se desse modo “mais piedoso”, ou seja, mais articulado e conjugado com o apelo da vereda em que o estrangeiro avança na travessia, que parte da obscuridade da infância rumo ao cedo mais quieto e mais claro. Por isso, seguindo numa escuta, o poeta pode cantar:

58. Cf. 136. *Goldene Wolke und Zeit. In einsamer Kammer/Lädst du öfter den Toten zu Gast,/Wandelst in trautem Gespräch unter Ulmen den grünen Fluss hinab.*

59. Cf. 177. *O das Wohnen in der beseelten Bläue der Nacht.*

60. Cf. 104. *Ein blauer Augenblick ist nur mehr Seele.*

Mais piedoso, tu sabes o sentido dos anos escuros,
Frescor e outono em quartos solitários;
E no azul sagrado ressoam passos iluminadores.⁶¹

A alma, que canta o outono e o declinar do ano, não afunda na decadência. A flama do espírito inflama sua piedade, sendo por isso uma piedade ígnea:

Oh, a alma que canta sossegada a canção do junco
amarelado; piedade ígnea⁶²

diz o poema *Sonho e loucura noturna*. Nem o delírio e nem a loucura aqui evocados são estados de alucinação e obnubilação do espírito. A noite que enlouquece o irmão cantante do estrangeiro é sempre ainda a “noite entusiasmada” daquela morte que levou o desprendido para o “tremor dourado” do cedo. Olhando esse morto, o amigo em escuta olha o frescor da infância mais quieta. Esse olhar separa, desprende da geração de há muito nascida, essa geração que esqueceu a infância mais quieta enquanto o começo ainda preservado, e que nunca conseguiu sustentar o não-nascido. O poema *Anif*, que traz o nome de um castelo na proximidade de Salzburgo, diz:

Grande é a culpa do nascido. Ai, seu tremor dourado
De morte
Quando a alma sonha com rebentos mais frios.⁶³

O “ai” da dor não chora apenas o desprender-se da geração mais velha. Essa separação já está, por um destino velado, na decisão de uma despedida, aclamada pelo desprendimento. Em sua noite, a travessia é “tormento infinito”. Tormento infinito não significa sofrimento sem fim. Infinito é o que está livre para toda limitação e concernência finitas. O “tormento infinito” é a dor que chegou até o seu fim, é dor consumada, plenificada na sua essência. Pela travessia na noite entusiasmada, travessia que está sempre se despe-

61. Cf. 104. *Frömmer kennst du den Sinn der dunklen Jahre,/Kühle und Herbst in einsamen Zimmern;/Und in heiliger Bläue läuten leuchtende Schritte fort.*

62. Cf. 157. *O die seele, die leise das Lied des vergilbten Rohrs sang; feurige Frömmigkeit.*

63. Cf. 134. *Gross ist die Schuld des Geborenen. Weh, ihr goldenen Schauer/Des Todes,/Da die Seele kühlere Blüten träumt.*

dindo do não-entusiasmo, entra em jogo a simplicidade da reversão que rege a dor. A suavidade do espírito é chamada para caçar um deus e a sua timidez para atormentar o céu.

O poema *A noite* canta:

Tormento infinito
Que venhas caçar um deus
Espírito suave
Suspirando em queda d'água
Na ondulação de pinhos silvestres.⁶⁴

O repuxar inflamante dessa tormenta e dessa caça não arrebenta a “fortaleza íngreme”, não abate a caça, mas a deixa solta sob o olhar da mirada do céu, em cujo frescor puro o deus se esconde. O pensamento cantante de uma travessia assim pertence ao rosto de uma cabeça marcada pela dor consumada. Por isso, o poema *A noite* termina com os versos:

Uma cabeça petrificada
Atormenta o céu.⁶⁵

Esse final corresponde ao final do poema *O coração*:

A fortaleza íngreme,
Ó coração
Cintilando no frescor da neve.⁶⁶

Como o acorde dos três poemas tardios *O coração*, *A tempestade*, *A noite* encontra-se tão sutilmente afinado com o uno e o mesmo do canto do desprendimento, a colocação aqui ensaiada sobre a poesia sente-se respaldada para deixar esses três poemas entoarem seu canto, sem forçar um esclarecimento mais detalhado.

A travessia no desprendimento, o olhar da mirada do invisível e a dor consumada se pertencem. Aquele que tem paciência se conjugua com o rasgo da dor. Somente ele é capaz de seguir como a ge-

64. *Unendliche Qual/Dass du Gott erjagtest/Sanfter Geist, Aufseufzend im Wasserturz,/Im wogenden Föhren.*

65. *Stürmt den Himmel/Ein versteinertes Haupt.*

66. Cf. 180. *Die steile Festung,/O Herz/Hinüberschimmernd in schneeige Kühle.*

ração retorna para o cedo mais cedo, a geração cujo destino se resguarda num velho álbum que o poeta inscreve numa estrofe do poema *Um velho álbum*:

Humildemente curva-se à dor quem paciente
Entoando harmonia e terna loucura.
Vê! Já é lusco-fusco.⁶⁷

Nessa harmonia do dizer, o poeta faz aparecer o olhar iluminador em que o deus se esconde para a caça delirante.

Assim, é somente *No suspiro da tarde*, cantado pelo poeta no poema de mesmo nome, que:

O rosto de deus sonha cores,
Farejando as asas suaves do delírio.⁶⁸

O poeta só se torna poeta quando segue aquele “delirante” que, tendo morrido cedo demais, chama no desprendimento o irmão que o segue pela harmonia de seus passos. É assim que a face do amigo olha, no piscar de um instante, a face do estranho. O brilho desse “instante” toca o dizer de quem escuta. No brilho tocante, que irradia desde o lugar da poesia, agita-se aquela onda que movimenta a saga poética do dizer em sua linguagem.

Que espécie de linguagem é essa da poesia de Trakl? Ela fala à medida que corresponde àquele estar a caminho avançado pelo estrangeiro. A vereda que deu batimento ao seu caminho o leva para longe da geração desvigorada. Essa vereda o conduz para o declínio no cedo sempre alerta da geração não nascida. A linguagem da poesia, que tem seu lugar no desprendimento, corresponde ao retorno do gênero humano não nascido para o começo calmo de sua essência mais quieta.

A linguagem dessa poesia fala a partir da transição. Sua vereda atravessa o declínio da decadência rumo ao declínio no lusco-fusco sagrado do azul. A linguagem da poesia fala a partir da

67. Cf. 55. *Demutsvoll beugt sich dem Schmerz der Geduldige/Tönend von Wohllaut und weichem Wahnsinn./Siehe! Es dämmert schon.*

68. Cf. 54. *Stirne Gottes Farben träumt,/Spürt des Wahnsinns sanfte Flügel.*

passagem por sobre e através do viveiro noturno da noite entusiasmada. Essa linguagem canta o canto do retorno desprendido, que devolve do tardio do desvigoramento para o cedo do começo mais quieto, do começo ainda não vigente. Nessa linguagem, fala o estar a caminho, em cujo brilho a harmonia dos anos entusiasmados do estrangeiro que se desprende aparece ressoante e iluminadora. Como nas palavras do poema *Revelação e declínio* (194), o “Canto do desprendido” canta a “beleza de uma geração que retorna ao lar”.

Falando a partir do estar a caminho, próprio ao desprendimento, a linguagem dessa poesia sempre fala a partir do que, na despedida, se abandona e para o que a despedida se abandona. A linguagem da poesia é essencialmente polissêmica e isso de um jeito muito próprio. Não conseguiremos escutar nada sobre a saga do dizer poético enquanto formos ao seu encontro guiados pela busca surda de um sentido unívoco.

Lusco-fusco e noite, declínio e morte, loucura e selvagem, viveiro e pedra, vôo de pássaro e canoa, estrangeiro e irmão, espírito e deus, bem como os nomes das cores: azul e verde, branco e preto, vermelho e prata, ouro e escuro, dizem a cada vez múltiplas coisas.

“Verde” é desvigorar e florescer, “branco” é pálido e puro, “preto” é um encobrir soturno e um abrigar obscuro, “vermelho” é púrpura encarnada e suavidade rósea. “Prata” é a palidez da morte e o cintilar de estrelas. “Ouro” é o brilho do verdadeiro e “o riso medonho do ouro” (133). A polissemia agora mencionada é de início apenas ambigüidade. Tomada porém como um todo, essa ambigüidade torna-se somente um lado que se sustenta frente a um outro lado determinado pelo lugar mais íntegro da poesia.

O poema fala a partir de uma ambigüidade ambígua. Essa polissemia da saga do dizer poético não se dispersa todavia numa confusão indeterminada de sentidos. O tom polissêmico da poesia de Trakl provém do recolhimento, ou seja, de uma consonância que, tomada em si, permanece indizível. A polissemia da saga desse dizer poético não é imprecisão negligente, mas o rigor do abandono, que se entrega e conjuga com o cuidado “da visão que está no seu direito”.

Porque o dizer próprio à poesia de Trakl sustenta uma polissemia segura, é muitas vezes difícil distinguir esse dizer da lingua-

gem de outros poetas, cuja pluralidade de sentidos surge de uma poética hesitante, insegura e indeterminada, onde a poesia se resente de um lugar e sentido próprios. O rigor peculiar da linguagem fundamentalmente polissêmica de Trakl é num sentido mais elevado tão unívoca que se mostra bem superior a toda exatidão técnica da mera univocidade científica do conceito.

Nessa mesma polissemia da linguagem, que se determina a partir do lugar da poesia de Trakl, falam as inúmeras palavras pertencentes ao mundo das representações bíblicas e eclesiásticas. A transição de uma geração mais velha para uma não nascida se faz por esse âmbito e sua linguagem. Se a poesia de Trakl é cristã, em que amplitude e em que sentido ela fala como poesia cristã, de que modo o poeta era “cristão”, o que se entende aqui por “cristão”, “cristandade”, “cristianismo”, “cristianidade”, todas essas perguntas são questões essenciais. Mas enquanto o lugar da poesia não se tornar questão para o pensamento, uma colocação sobre essas questões será sempre vazia. Uma tal colocação exige um pensamento atento que não consegue se contentar com conceitos da metafísica nem com aqueles da teologia da Igreja.

Para se julgar a cristandade da poesia de Trakl é preciso sobretudo pensar o sentido de seus últimos poemas *Lamento* e *Grodek*. É preciso perguntar por que, na indigência extrema de seu último dizer, o poeta, que se costuma tomar tão decididamente por poeta cristão, não chama por Deus ou pelo Cristo. Por que ele chama ao invés “a sombra oscilante da irmã” e a chama de “saudação”? Por que a canção não termina com a visão da renúncia que caracteriza a redenção cristã e sim nomeando os “netos não nascidos”? Por que a irmã aparece também em outro poema tardio *Lamento* (200)? Por que “a eternidade” é aqui chamada de “onda gelada”? Será um pensamento cristão? Nem chega a ser o desespero cristão!

Mas o que canta esse “lamento”? Nos versos “Irmã... Vê...” não ressoa a simplicidade íntima daqueles que se mantêm na travessia em direção à “face dourada do homem”, não obstante toda a ameaça provocada pelo retrair-se da salvação?

O uníssono rigoroso da linguagem polifônica de onde fala e também silencia a poesia de Trakl corresponde ao desprendimento

enquanto lugar da poesia. Atender direito a esse lugar já dá muito a pensar. Quase não ousamos por fim perguntar sobre a localidade desse lugar.

III

Ao dar o primeiro passo na colocação acerca do lugar da poesia de Trakl, a penúltima estrofe do poema *Outono da alma* (124) nos indicou esse lugar como o desprendimento. Esse poema nomeia aqueles viandantes que seguem pela noite sagrada a vereda do estrangeiro, a fim de “morar na alma de seu azul”.

Logo desliza peixe e animal selvagem.
Alma azul, travessia escura
Desprende-nos logo do amar, dos outros.

Nossa língua chama de “país” o âmbito livre, que promete e garante uma habitação. O passo para o país do estrangeiro é dado sob o lusco-fusco entusiasmado, em direção ao entardecer. Por isso, o último verso da estrofe diz:

A tarde muda sentido e imagem.

A terra onde se põe o que morreu cedo demais é a terra desse entardecer, desse poente. A localidade do lugar, recolhida pela poesia de Trakl, é o vigor encoberto do desprendimento. Seu nome é “ocidente”, em alemão *Abendland*, literalmente terra do ocaso, do entardecer. Esse ocidente é bem mais antigo, ou seja, mais primevo e cedo, sendo por isso mais promessa do que a sua representação platônico-cristã e mesmo européia. Pois desprendimento é “começo” de uma era crescente de mundo e não abismo da decadência.

O ocidente encoberto no desprendimento não se põe. Permanece à medida que, sendo terra do poente, espera na noite entusiasmada pelos seus habitantes. A terra do ocaso e declínio é a transição para o começo do cedo aí encoberto.

Tendo isso em mente, pode-se considerar acaso o fato de dois poemas de Trakl trazerem no título a palavra ocidente? Um chama-se *Ocidente* (171s), o outro *Canção do Ocidente* (139s). Esse

canta o mesmo que o *Canto do desprendido*. A canção interrompe-se com o chamado todo voltado para a admiração:

Oh, a batida noturna das asas da alma:

O verso termina com um sinal de dois pontos, incluindo assim tudo o que segue até a transição para o declínio no começo. Nessa passagem do poema, antes dos dois versos finais, encontra-se um outro sinal de dois pontos. A ele segue a palavra simples: “*uma* geração”. O “*uma*” está grifado. Ao que me consta, trata-se da única palavra grifada nos poemas de Trakl. Esse acento em “*uma* geração” abriga o tom fundamental a partir do qual silencia o mistério da poesia desse poeta. A unidade de *uma* geração surge do batimento que reúne com simplicidade a discórdia entre as gerações na duplicidade mais suave a partir do desprendimento, a partir da quietude mais quieta que nele prevalece, a partir do seu “dizer de floresta”, de sua “medida e lei” através das “veredas lunares dos desprendidos”.

O “*uma*” na expressão “*uma* geração” não significa “um” e sim “dois”. O “um” também não significa a unidade de uma igualdade pálida. A palavra “*uma* geração” não diz aqui de modo algum um fato biológico e nem tampouco o “unissexo” ou “equissexo”. No acento de “*uma* geração”, abriga-se a força reunidora que unifica a partir da concentração do azul da noite entusiasmada. A palavra fala a partir da canção que canta a terra do entardecer. Com isso, a palavra “geração” mantém aqui a polissemia já mencionada de seu significado. Diz por um lado a geração histórica do homem, a humanidade, por oposição aos outros seres vivos (a planta, o animal). Por outro lado, a palavra “geração” diz também os gêneros, tribos, clãs, famílias desse gênero humano. A palavra “geração” diz ainda a duplicidade dos sexos.

A batida que dá ritmo à geração na simplicidade de “*uma* geração”, devolvendo assim as tribos do gênero humano e ele mesmo para a suavidade da infância mais quieta, bate à medida que deixa a alma ser rebatida para o caminho da “primavera azul”. A alma canta essa primavera ao silenciá-la. O poema *No escuro* começa com o verso:

Silencia a alma a primavera azul.⁶⁹

O verbo “silenciar” está sendo usado aqui em sentido transitivo. O poema de Trakl canta a canção do entardecer. Ele é um chamado único pelo acontecimento apropriador da batida certa em que fala com suavidade a flama do espírito. Na *Canção de Kaspar Hause* (115) se diz:

Deus falou uma flama suave para o seu coração:
Ó homem!⁷⁰

Como o verbo silenciar, também o “falou” foi usado aqui de forma transitiva. Da mesma maneira, encontramos o verbo “sancionar” no poema *Ao rapaz Élis* (97) e “extasia” no último verso do poema intitulado *Montanha de monge* (113).

A fala de deus é o toque que mostra ao homem um modo de ser mais quieto e que mediante esse toque o chama em direção à correspondência para a qual ele ressurgue para o cedo a partir do próprio. O “Ocidente” abriga o nascer cedo de “*uma* geração”.

Que visão curta é considerar o poeta da *Canção do Ocidente* um poeta da decadência. Como se ouve mal, como se está surdo ao se escolher citar somente a última e terceira parte do outro poema de Trakl, *Ocidente* (171s), passando por cima da parte central desse tríptico, já preparado na primeira parte. A figura de Élis reaparece no poema *Ocidente*. Já *Helian* e *Sebastião em sonho* não são mais nomeados nos poemas tardios. Os passos do estranho ressoam. São passos afinados pelo “espírito quieto” da lenda arcaica da floresta. A parte final do poema, quando “as grandes cidades” são chamadas de “construções de pedra sobre pedra”, já havia sido absorvida na parte central do poema. As cidades e construções de pedra já têm o seu destino. Trata-se de um outro destino relativamente àquele que se diz “na colina verdejante”, onde “ressoa tempestade primaveril”, em que se estatui uma “medida correta” (134), também chamada de “colina da tarde” (150). Já se discutiu a “mais profunda falta de historicidade” de Trakl. Como se entende a “história” nesse julgamento? Se por história entende-se apenas “historiografia”, representação do passado, então Trakl é mesmo a-histórico.

69. Cf. 151. *Es schweigt die Seele den blauen Frühling*.

70. Cf. 115. *Gott sprach eine sanfte Flamme zu seinem Herzen:/O Mensch!*

Sua poesia não precisa de “objetos” históricos. Por que não? Porque sua poesia é histórica no sentido mais elevado dessa palavra. Sua poesia canta o destino e envio do batimento que embate, ou seja, salva a geração humana para a essência, para o seu vigor ainda retraído.

A poesia de Trakl canta o canto da alma, esse “algo estranho na terra”, que atravessa a terra como o lar mais quieto da geração que retorna.

Trata-se de romantismo onírico, alienado do mundo técnico-econômico das sociedades modernas de massa? Ou será que estamos diante do saber cristalino do “delirante”, daquele que vê outro e não apenas reporta o que é notícia, desgastando-se com a história do atual, uma história cujo futuro já está de antemão calculado, sendo um futuro que apenas prolonga a atualidade, um futuro isento da chegada de um envio, um envio que só sabe tocar o homem no início de sua essência, de seu vigor?

O poeta vê a alma, esse “algo de estranho”, como o envio de trilhar a vereda que conduz ao declínio e não à decadência. O declínio curva e se conjuga com a morte violenta, que se apodera do que morreu cedo demais. O irmão o segue na morte cantando. Seguindo o estrangeiro, o amigo que morre atravessa a noite entusiasmada dos anos de desprendimento. Seu canto é o *Canto de um sabiá prisioneiro*, título de um poema dedicado a L.V. Ficker. O sabiá é o pássaro que chamou Élis para o declínio. O sabiá prisioneiro é a voz de pássaro dos que se parecem com a morte. Ele foi aprisionado na solidão dos passos dourados, que correspondem ao percurso da canoa dourada, com a qual o coração de Élis atravessou o viveiro de estrelas da noite azul, mostrando assim à alma a pista de sua essência.

Algo de estranho, a alma na terra.

A alma atravessa a terra do ocaso, a terra do entardecer, em direção à terra impregnada pelo espírito do desprendimento e que, de acordo com esse espírito, é “entusiasmo”.

Toda formulação é perigosa. Ela constrange o dizer, reduzindo-o à exterioridade de uma opinião apressada e minando com facilidade a lentidão do pensamento. Mas uma formulação pode também ser um auxílio, ao menos uma provocação e uma parada no vagaroso pensamento do sentido. Com essa reserva, podemos dizer à guisa de formulação que:

Uma colocação acerca da poesia de Georg Trakl nos mostra que ele é o poeta da terra ainda encoberta do entardecer, um poeta do Ocidente encoberto.

Algo de estranho, a alma na terra.

Esse verso encontra-se na última estrofe do poema *Primavera da alma*. O verso que abre essa última estrofe diz assim:

Morte poderosa e flama cantante no coração.⁷¹

Depois cresce o canto até a ressonância pura da harmonia dos anos entusiasmados, que o estrangeiro atravessa, a quem o irmão segue, aquele que começa a habitar a terra do entardecer:

Águas mais obscuras cercam os lindos jogos dos
peixes.

Horas de luto, mirar silente do sol;
Algo de estranho, a alma na terra. Cheio de entusiasmo adentra o lusco-fusco
O azul por sobre a floresta abatida e ressoa
Por muito tempo um sino escuro na aldeia; escolta
de paz.

Quieta floresce a mirta sobre as pálpebras brancas
do morto.

Sossegadas soam as águas na tarde cadente
E mais escuro verdeja na margem o animal selvagem,
alegria no vento róseo;
O canto suave do irmão na colina da tarde.

71. Cf. 149. *Gewaltiges Sterben und die singende Flamme im Herzen*.

DE UMA CONVERSA SOBRE A LINGUAGEM ENTRE UM JAPONÊS E UM PENSADOR

J - O senhor conhece o conde Shuzo Kuki. Ele estudou com o senhor durante vários anos.

P - Lembro-me sempre do conde Kuki. *gehört mein bleibendes Andenken*

J - Morreu cedo. Seu mestre Nishida escreveu-lhe o epitáfio. Trabalhou mais de um ano nessa grande homenagem ao seu discípulo.

P - Para grande alegria minha, possuo algumas fotografias do túmulo de Kuki e do campo que o cerca.

J - Conheço o jardim do templo de Kioto. Muitas vezes, amigos me acompanham em visita ao túmulo. No fim do século XII, o sacerdote Honen plantou o jardim numa colina a leste de Kioto, então cidade imperial. Destinava-se à meditação e ao recolhimento.

P - Então o campo do templo é o lugar adequado para quem morre cedo.

J - É verdade. Toda a meditação de Kuki se recolhe no *iki*, como dizem os japoneses. *Besinnung*

P - Só muito de longe pude intuir o que diz essa palavra.

J - Ao voltar da Europa, o conde Kuki proferiu em Kioto várias conferências sobre a estética da arte e da poesia japonesas, publicadas posteriormente. Procurou considerar a essência da arte japonesa valendo-se da estética européia.

P - Mas será que para tal propósito devemos lançar mão da estética?

J - Por que não?

P - A palavra estética e o que ela evoca provém do pensamento europeu, da filosofia. A consideração estética deve ser, assim, estranha para o pensamento oriental. *neant*
im Grund

J - O senhor tem toda razão. Mas nós japoneses precisamos recorrer ao préstimo da estética.

P - Para quê?

J - A estética nos empresta os conceitos necessários para apreender o que nos chega na arte e na poesia.

P - Vocês precisam de conceitos?

J - Provavelmente sim. O encontro com o pensamento europeu revelou uma incapacidade de nossa língua.

P - Como assim?

J - Falta a força das definições para representar objetos num encaideamento preciso de uns com os outros, dentro de um sistema recíproco de subordinação.

P - O senhor considera mesmo essa incapacidade uma deficiência de sua língua?

J - No encontro inevitável do mundo oriental com o mundo europeu, essa pergunta exige, certamente, uma reflexão profunda.

P - O senhor toca numa questão controvertida que discuti, muitas vezes, com o conde Kuki: será mesmo necessário e legítimo que os orientais procurem os sistemas de conceitos dos europeus?

J - Diante da tecnicização e industrialização modernas de todos os recantos da terra, parece que não há outra saída.

P - O senhor fala com cautela e diz - "parece que..."

J - De fato. Pois sempre resta a possibilidade de que, olhando do lugar e do modo de ser oriental, o mundo técnico que nos arrasta se restrinja à superfície e... que...

P - nessas condições, não se dê propriamente um encontro com o lugar e modo de ser europeu, apesar de todas as tentativas de mistura e equiparação.

J - Talvez até nem possa acontecer.

P - Será que devemos afirmar isso assim tão incondicionalmente?

J - Eu seria o último a fazê-lo, pois do contrário não teria vindo para a Alemanha. Mas sempre sinto o perigo que, evidentemente, o conde Kuki também não pôde controlar.

P - A que perigo o senhor se refere?

J - Ao perigo da riqueza dos conceitos proporcionada pelo espírito das línguas européias. Trata-se do perigo de se reduzir o que ocupa nosso lugar e modo de ser a algo indeterminado e escorregadio. *unser Dasein in den Ansprüchen nicht*

P - Só que existe um perigo muito maior nos ameaçando. É um perigo que nos atinge a ambos e que se torna tanto mais perigoso quanto menos puder ser percebido.

J - Como assim?

P - O perigo que nos ameaça provém de uma região em que não se pode presumir onde haverá de se fazer a experiência do perigo.

J - O senhor já deve ter percebido, do contrário não poderia indicá-lo.

P - Estou longe de tê-lo percebido em toda sua envergadura. Mas já o pressenti e na verdade nas conversas com o conde Kuki.

J - O senhor lhe falou a esse respeito?

P - Não. O perigo surgia das próprias conversas por serem conversas.

J - Não entendo o que o senhor quer dizer.

P - As conversas não eram discussões eruditas adredeamente preparadas. Toda vez que algo assim parecia ocorrer, como por exemplo nos seminários, o conde Kuki se calava. As conversas se realizavam como um jogo livre em minha casa. Às vezes, o conde Kuki trazia a esposa num costume de festa japoneses. Então o mundo oriental brilhava com mais clareza e o perigo das conversas aparecia com maior nitidez.

J - Ainda não entendo o que o senhor quer dizer. *in der Sprache selbst*

P - O perigo das conversas se escondia na própria língua, não naquilo que conversávamos, mas no modo em que tentávamos fazê-lo. *Wie wir*

J – Mas o conde Kuki dominava bem o alemão, o francês e o inglês, e isso de maneira extraordinária.

P – Sem dúvida. *Ele* sabia dizer em línguas européias o que se discutia. Mas discutíamos o *iki*. Na discussão, mantinha-se fechado *para mim* o espírito da língua japonesa, e ainda hoje continua.

J – As línguas da conversa depositavam tudo no *européu*.

P – E a conversa tentava *dizer* o essencial da arte e poesia *oriental*.

J – Agora entendo melhor onde o senhor fareja o perigo. A língua da conversa destruía continuamente a possibilidade de se dizer o que se discutia.

P – Há algum tempo, com muita *timidez*, chamei a linguagem de casa do ser. Se, pela linguagem, o homem mora na *reivindicação* do ser, então nós europeus, pelo visto, moramos numa casa totalmente diferente da oriental.

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

P – Assim a conversa de uma casa para outra torna-se quase impossível.

J – O senhor diz, com razão “quase”. Pois sempre foi uma conversa e, como presumo, estimulante. Nos seminários da Universidade de Kioto, o conde Kuki sempre retornava às conversas que teve com o senhor. Isso acontecia sobretudo quando insistíamos em compreender a razão que o levou a estudar na Alemanha com o senhor. Seu livro *Ser e Tempo* ainda não tinha sido publicado. Muitos professores japoneses, porém, entre eles nosso honrado mestre Tanabe, muito estimado, foram para Friburgo na Brisgóvia, depois da Primeira Guerra Mundial, a fim de estudar com Husserl a fenomenologia. Por isso meus conterrâneos conheciam o senhor pessoalmente.

P – É verdade. Naquele tempo, eu era assistente de Husserl e dava *l.a.* cursos semanais para os senhores do Japão sobre a primeira grande obra de Husserl, as *Investigações Lógicas*. O próprio mestre já não considerava tão importante esta obra publicada na virada do século. Tinha, no entanto, minhas razões para dar pre-

ferência às *Investigações Lógicas* como introdução à fenomenologia. E o mestre respeitava generosamente minha escolha.

J – Naquele tempo, creio que no ano de 1921, nossos professores assistiram a um curso do senhor. Trouxeram uma *apostila* para o Japão. Se não me engano o título era *Expressão e Manifestação*¹. *Nachschrift*

P – Em todo caso, este era o tema do curso. Mas o professor Kuki deve ter tido razões especiais para ir encontrar-se comigo em Marburgo.

J – De fato, creio que as razões remontam ao curso cuja *apostila* foi muito discutida no Japão e em outros lugares.

P – *Apostilas* são, sem dúvida, fontes turvas. Ademais, o curso foi muito deficiente. Ele foi uma tentativa de seguir um caminho sem saber para onde ele me levava. Só me eram conhecidas as primeiras perspectivas porque continuamente me atraíam, apesar de o horizonte, muitas vezes, se deslocar e esconder.

J – Meus conterrâneos devem ter percebido alguma coisa. Pois sempre se ouvia dizer que suas questões giravam em torno do problema da linguagem e do ser.

P – Não era muito difícil percebê-lo. Já no título de minha tese de habilitação de 1915 – *A doutrina das categorias e da significação de Duns Escoto*² – apareciam ambas as perspectivas: “a doutrina das categorias” é o termo corrente para se discutir o ser dos entes; e “doutrina da significação” se refere à gramática especulativa, uma meditação metafísica sobre a linguagem em sua referência ao ser. Mas, para mim, todas essas ligações ainda eram imperceptíveis.

J – Por isso o senhor se calou por doze anos.

P – Dediquei *Ser e Tempo*, publicado em 1927, a Husserl porque a fenomenologia presenteou possibilidades de um caminho.

1. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, GA 59.

2. Heidegger, M. Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, in *Frühe Schriften*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1972.

J – No entanto, parece que a temática “Linguagem e Ser” ficou em segundo plano.

P – Ela também estava em segundo plano na conferência que o senhor mencionou. Da mesma forma, estavam em segundo plano as questões sobre arte e poesia. Naquele tempo do expressionismo, ambas as questões estavam sempre presentes. Contudo, mais presentes ainda, e desde o tempo de estudante, antes da Primeira Guerra Mundial, estavam as poesias de Hölderlin e de Trakl. E mais cedo ainda, nos últimos anos do ginásio, no verão de 1907, a questão do ser veio ao meu encontro na forma da dissertação de 1862 de Franz Brentano, professor de Husserl. Tinha o título *Das múltiplas significações do Ser em Aristóteles*³. Foi presente de um conterrâneo meu, amigo de meu pai, que depois se tornou arcebispo de Friburgo, doutor Conrad Gröber, naquela época vigário da igreja da Santíssima Trindade em Constança.

J – O senhor ainda possui o livro?

P – Está aqui. O senhor pode ler o registro das seguintes palavras: “Meu primeiro guia pela filosofia grega no tempo do ginásio”. Não estou dizendo tudo isso para dar a impressão de que sempre já sabia tudo que ainda hoje continuo buscando. Na qualidade de professor de literatura alemã, o senhor conhece e gosta da obra de Hölderlin e, por isso, talvez tudo isso sirva apenas para confirmar uma palavra do poeta, que inicia a quarta estrofe do Hino do Reno: “...pois/como principiaste, hás de permanecer”.

J – A questão da linguagem e do ser talvez seja dom do raio de luz que o atingiu.

P – Mas quem teria o direito de arrogar-se tão grande dom? Sei apenas o seguinte: porque a meditação da linguagem e do ser vem desde cedo determinando o caminho de meu pensamento, a discussão temática destas relações fica o mais possível em segundo plano. Talvez a grande deficiência de *Ser e Tempo* seja ter-me apressado demais.

3. Brentano, F. *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Georg Olms, Hildesheim, Zúrique-NY, 1984.

J – A mesma coisa não se pode dizer de seu pensamento da linguagem.

P – Sem dúvida, menos. Pois somente vinte anos depois da tese de habilitação é que pude discutir, num curso, a questão da linguagem. Foi na época em que fiz as primeiras interpretações dos hinos de Hölderlin. No verão de 1934, dei um curso sobre “Lógica”. Tratava-se, no entanto, de uma meditação acerca do *logos*, em que procurava a essência da linguagem. Precisei de quase dez anos para dizer o que pensava e ainda hoje falta-me a palavra adequada. Continua encoberta, em toda sua envergadura, a perspectiva do pensamento que se esforça por corresponder à essência da linguagem. Por isso, não vejo se o que eu tento pensar como essência da linguagem satisfaça *também* à essência da linguagem oriental. Igualmente ainda não vejo se, por fim, o que na verdade seria o começo possa chegar à experiência pensante de um vigor de linguagem capaz de garantir, tanto ao dizer ocidental-europeu quanto ao dizer asiático-oriental, a possibilidade de uma conversa, que pudesse jorrar de uma única fonte.

J – Mas que se mantivesse oculta a ambos os mundos. *linguísticos*

P – É o que penso. Daí me ser especialmente bem-vinda a sua visita. O senhor já traduziu para o japonês dramas de Kleist e algumas conferências minhas sobre Hölderlin. Além disso, a reflexão de seu pensamento se consagra de maneira toda especial à poesia. Por tudo isso, o senhor tem uma escuta mais apurada para as perguntas que venho fazendo há quase trinta e cinco anos a seus conterrâneos.

J – O senhor não deve superestimar minha capacidade, sobretudo porque, partindo da poesia japonesa, ainda tenho muita dificuldade de perceber a essência da poesia européia.

P – Embora continue presente o perigo que percorre nossa conversa em alemão, creio que neste meio tempo tenha aprendido alguma coisa e hoje saiba perguntar melhor do que há vários anos atrás.

J – As conversas de meus conterrâneos com o senhor, relacionadas aos seus cursos, tomaram outras direções.

- P – Por isso gostaria de lhe perguntar agora que razões levaram os professores japoneses e sobretudo o conde Kuki a dar especial atenção à apostila daquele curso?
- J – Só posso falar das explicações de Kuki. Elas nunca foram totalmente claras. Para caracterizar seu pensamento, Kuki retornava com muita frequência às palavras “hermenêutica” e “hermenêutico”.
- P – Se não me falha a memória, usei esse termo pela primeira vez numa preleção posterior, no verão de 1923. Naquele tempo, havia começado as primeiras anotações de *Ser e Tempo*.
- J – Em nossa opinião, o conde Kuki não conseguiu explicar satisfatoriamente esses termos nem quanto ao significado da palavra e nem quanto ao sentido, como o senhor falava, de uma fenomenologia hermenêutica. Kuki acentuava apenas que a expressão designava uma nova corrente da fenomenologia.
- P – Sem dúvida, deve ter parecido assim. No entanto, não me interessava nem uma corrente dentro da fenomenologia e nem uma novidade. Pelo contrário, procurava pensar a essência da fenomenologia mais originariamente a fim de recolocá-la dentro de sua pertinência à filosofia ocidental.
- J – Mas por que o senhor escolheu a palavra “hermenêutica”?
- P – A resposta a essa pergunta se encontra na introdução de *Ser e Tempo*, § 7 C. Mas é com prazer que acrescento mais alguma coisa, de maneira a retirar a impressão de arbitrariedade, que envolve o uso deste termo.
- J – Ainda me recordo do escândalo que provocou.
- P – Conheci a palavra “hermenêutica” no âmbito de meus estudos de teologia. Naquele tempo, sentia-me particularmente atraído pela questão das relações entre a palavra da Sagrada Escritura e a especulação teológica. Era a mesma questão entre linguagem e ser, só que para mim ainda inacessível e encoberta. Isso explica por que procurava em vão um fio condutor em muitas vias e desvios.

- J – Meus conhecimentos de teologia cristã são poucos para que possa perceber o que o senhor diz. É claro que, vindo do estudo da teologia, o senhor possui um conhecimento muito diferente de quem estando de fora leu alguma coisa a esse respeito.
- P – Sem a proveniência da teologia, jamais teria chegado ao caminho do pensamento. Ora, proveniência é sempre por-vir.
- J – Se proveniência e por-vir se invocam mutuamente e se o esforço de pensar se planta nesta invocação... *Rufen*
- P – e, dessa maneira, se torna atualidade verdadeira! – posteriormente, voltei a encontrar a palavra “hermenêutica” em W. Dilthey, na teoria das ciências históricas do espírito. Dilthey se familiarizara com a hermenêutica na mesma forma, a partir de seus estudos de teologia, e especialmente por ter-se ocupado com Schleiermacher.
- J – Pelo que conheço de filologia, a hermenêutica é uma ciência que trata dos objetivos, dos métodos e das regras de interpretação das obras literárias.
- P – De início e de maneira decisiva, a hermenêutica se formou em contato com a interpretação do livro dos livros, a Bíblia. Do espólio de manuscritos de Schleiermacher, editou-se um curso de 1838, que trazia o título *Hermenêutica e Crítica*⁴, com referência especial ao Novo Testamento. Tenho aqui na mão a edição. As duas primeiras frases da “Introdução Geral” dizem:

Hermenêutica e crítica, ambas disciplinas filológicas, ambas artes, são inseparáveis. O exercício de uma pressupõe a outra. De maneira geral, a primeira é a arte de se compreender corretamente o discurso do outro, de preferência o discurso escrito. A segunda é a arte de julgar corretamente e verificar com dados e testemunhos suficientes a autenticidade dos escritos e de suas passagens.

4. Schleiermacher, F. *Hermeneutik und Kritik*. Ed. Manfred Franck, Suhrkamp, Frankfurt am Main. Cf. a tradução brasileira de partes dessa obra sob o título *Hermenêutica. Arte e técnica de interpretação*, feita por Celso Reni Braide, ed. Vozes, Petrópolis, 1999.

J - Isso significa que, em sentido amplo, hermenêutica pode designar a teoria e a metodologia de toda interpretação, inclusive das artes plásticas, por exemplo.

P - Perfeitamente.

J - O senhor usa hermenêutica nesse sentido amplo?

P - Para manter-me no estilo da pergunta, devo responder: em *Ser e Tempo*, usa-se o termo hermenêutica numa acepção *ainda* mais ampla. "Mais amplo, porém, não diz a simples expansão de um significado para um âmbito ainda maior de validade. "Mais amplo" diz aqui proveniente de uma amplidão que brota do vigor originário. Em *Ser e Tempo*, hermenêutica não se refere nem às regras da arte de interpretação nem à própria interpretação. Refere-se à tentativa de se determinar a essência da interpretação a partir do hermenêutico.

J - O que significa, nesse caso, hermenêutico? Não ousa afirmar, embora seja grande a tentação, que o senhor esteja fazendo um uso arbitrário da palavra "hermenêutico". De todo modo, estou interessado em ouvir uma explicação, se assim puder dizer, autêntica de sua terminologia. Do contrário, a origem da meditação do conde Kuki também ficará envolta em obscuridade.

P - Com prazer satisfaço seu pedido. Mas por favor não espere demais. A coisa é misteriosa e talvez nem se trate de uma coisa. *enigmática*

J - Mas de um processo.

P - Ou de uma con-juntura. Na verdade, logo estas expressões mostrar-se-ão insuficientes. *Sach-Verhalt-
relação*

J - Mas isso só acontecerá se, de algum modo, já tivermos em vista até onde nosso dizer consegue alcançar.

P - O senhor deve ter observado que, em minhas publicações posteriores, não emprego mais as palavras "hermenêutica" e "hermenêutico".

J - Diz-se que o senhor mudou de posição.

P - Deixei uma posição anterior, não por trocá-la por outra, mas porque a posição de antes era apenas um passo numa caminha-

da. No pensamento, o que permanece é o caminho. E os caminhos do pensamento guardam consigo o mistério de podermos caminhá-los para frente e para trás, trazem até o mistério de o caminho para trás nos levar para frente. *Vorwärts*

J - Evidentemente o senhor não entende o "para frente" no sentido de um progresso mas... mas... tenho dificuldade de encontrar a palavra certa.

P - "para" - na direção da vizinhança que, apressados, sempre passamos por cima, mas que, cada vez que a vemos, sempre nos traz estranheza. *vor*

J - E por isso mesmo logo a perdemos de vista para nos ater ao corrente, útil e proveitoso.

P - Em contrapartida, a vizinhança, sempre desviada pela pressa, nos quer levar de volta.

J - De volta, mas para onde?

P - Para o originário. *ursprünglich* cf. 91

J - Para mim, isso é de difícil compreensão, sobretudo quando procuro pensar com base no que o senhor tem escrito até agora.

P - O senhor já se referiu ao originário quando evocou a presença que brota da convocação recíproca de proveniência e porvir. *runder*

J - Vejo logo com mais clareza o que o senhor talvez esteja querendo dizer, pensando a partir de nossa experiência japonesa. Só não sei se o senhor tem em mente a mesma coisa.

P - É o que poderá ser confirmado em nossa conversa.

J - A nós japoneses não estranha que uma conversa deixe indeterminado justamente aquilo a que se visa e até mesmo o deixe recolhido no indeterminável.

P - É o que possibilita o êxito de toda conversa entre pensadores. A conversa chega então a perceber, por si mesma, que o indeterminável não somente não foge, mas desenvolve sua força de recolhimento de modo cada vez mais irradiante, ao longo da caminhada.

J - Nossas conversas com o conde Kuki careciam, sem dúvida, deste estímulo. Nós, mais jovens, exigíamos demasiado diretamente que ele satisfizesse nossa vontade de saber com receitas manipuláveis.

P - A vontade de saber e a curiosidade de explicações jamais nos conduzem a uma questão de pensamento. A vontade de saber já é sempre a pretensão disfarçada de uma autoconsciência que remete para uma razão confiante em si mesma e à sua racionalidade. O querer saber não quer esperar pelo que é digno de se pensar.

J - De fato queríamos apenas saber em que medida a estética européia seria capaz de esclarecer com maior superioridade a fonte em que brota a essência de nossa arte e poesia.

P - E esta fonte seria?

J - Para evocá-la, temos o já mencionado termo *iki*.

P - Quantas vezes ouvi essa palavra da boca de Kuki, sem conseguir fazer a experiência do que nela se dizia.

J - Com o entendimento que o senhor teve do hermenêutico, o *iki* deve ter aparecido para Kuki sob uma luz mais brilhante.

P - Também senti algo parecido, mas de certo sem poder concretizar as intuições.

J - O que impediu isso o senhor já mencionou; a língua da conversa era européia e se tratava de pensar e experienciar a essência oriental da arte japonesa.

P - O que discutíamos, já havia sido forçado a transplantar-se, previamente, para o âmbito da representação européia.

J - Onde o senhor notou isso?

P - No modo com que Kuki explicava a palavra *iki*. Falava de um brilho sensível em cujo enlevo e encanto transparece o supra-sensível.

J - Com esta explicação, segundo penso, Kuki atingiu realmente o que experienciamos na arte japonesa.

P - Devo entender que a experiência dos senhores se move na distinção entre o mundo sensível e o supra-sensível? Nesta mesma distinção, repousa o que de há muito se chama de metafísica.

J - Com esta observação relativa à distinção metafísica, o senhor toca na fonte do perigo a que nos referimos. Nosso pensamento, caso possa falar assim, conhece sem dúvida algo semelhante à distinção metafísica. E, no entanto, a distinção como tal e o que nela se distingue não pode ser apreendida pelos conceitos metafísicos do Ocidente. Assim, nós dizemos *iro*, a cor, e dizemos *ku*, o vazio, o aberto, o céu. E nós dizemos que sem *iro* não há *ku*, sem cor não há vazio.

P - Ora, isso parece corresponder precisamente ao que diz a doutrina européia, isto é, a metafísica da arte, ao representá-la esteticamente. O αἰσθητόν, o sensível da percepção, faz brilhar o νοητόν, o não sensível.

J - O senhor compreende agora como era grande a tentação de Kuki de determinar o *iki* com ajuda da estética européia, isto é, de determiná-la metafisicamente, de acordo com suas palavras.

P - Ainda maior era e permanece o receio de que, seguindo este caminho, se encubra a essência própria da arte oriental e se transplante esta mesma essência para um âmbito que não lhe convém.

J - Partilho inteiramente deste receio. Pois *iro* diz, de fato, a cor, mas, na verdade, designa muito mais do que o perceptível pelos vários tipos de sentido. De fato, *ku* diz o vazio e o aberto mas na verdade designa outra coisa do que o mero supra-sensível.

P - Só de longe posso acompanhar essas explicações. Todavia, elas aumentam minha inquietação. Maior do que o receio mencionado é a esperança de que nossa conversa nascida de uma recordação do conde Kuki venha a ter êxito.

J - O senhor quer dizer que ela nos poderia levar para mais perto do não-dito.

P - Com isso ser-nos-ia concedido todo um acervo de coisas dignas de serem pensadas.

J – Por que o senhor diz “ser-nos-ia”?

P – Porque agora vejo ainda mais nitidamente o perigo de que a língua de nossa conversa destrua continuamente a possibilidade de dizer o que estamos discutindo.

J – É porque a própria língua repousa sobre a distinção metafísica entre sensível e não-sensível, uma vez que os elementos fundamentais, fonema e grafema, de um lado, e significado e sentido, do outro, sustentam toda estrutura da língua.

P – Ao menos no âmbito da representação européia. Será que é assim também no Japão?

J – Na verdade, dificilmente pode ser assim. Grande, no entanto, é a tentação de recorrer aos préstimos da representação européia e de seus conceitos, como mencionei acima.

P – É uma tentação fortalecida pelo processo que chamaria de total europeização da terra e dos homens.

J – Muitos vêm neste processo o triunfo da razão. No final do século XVIII, durante a Revolução Francesa, a razão foi aclamada como deusa.

P – Sem dúvida. E se vai tão longe no endeusamento dessa divindade que não se sabe fazer outra coisa do que acusar de irracional todo pensamento que recuse a originariedade das pretensões racionais.

J – Os êxitos da racionalidade, que o progresso da técnica nos coloca a cada instante diante dos nossos olhos, parecem confirmar o domínio inviolável da razão européia.

P – A cegueira cresce a ponto de já não se poder ver como a europeização do homem e da terra faz secar a própria fonte do que é essencial. Como se isso fosse possível.

J – Um bom exemplo do que o senhor acaba de dizer é o filme *Rashomon*, conhecido internacionalmente. Talvez o senhor tenha visto.

P – Felizmente, sim, mas infelizmente apenas uma vez. Pensei ter percebido nesse filme o encanto do mundo japonês, que nos

leva às regiões do mistério. Por isso não compreendo como o senhor pode apresentar justamente este filme como exemplo da europeização que tudo resseca.

J – Nós japoneses achamos a representação do filme demasiado realista em muitas passagens, por exemplo, nas cenas de duelo.

P – Mas não aparecem também gestos sóbrios?

J – Coisas assim discretas e inaparentes fluem com abundância nesse filme, mas elas são quase imperceptíveis para um olho europeu. Refiro-me ao repouso de uma mão em que se recolhe o toque infinitamente distante de qualquer pegar, que já nem se pode chamar de gesto, ao menos no sentido em que julgo entender o uso que o senhor faz dessa palavra. É que esta mão vem sustentada por uma evocação que, oriunda do silêncio, convoca de longe e provoca para longe.

P – Mas considerando tais gestos, tão diferentes dos nossos, não compreendo, de forma alguma, como o senhor pode citar este filme como exemplo de europeização.

J – Não pode entender porque ainda não me expliquei de maneira suficiente. É que para fazê-lo necessito de sua língua.

P – E o senhor não vê o perigo?

J – Talvez se possa afastá-lo por instantes.

P – Enquanto o senhor continuar falando de “realista”, o senhor fala a língua da metafísica, movendo-se na distinção entre o real, como sensível, e o ideal, como não sensível.

J – O senhor tem razão. Mas, dizendo “realista”, não me referia tanto à representação em várias passagens tão sobrecarregada, uma sobrecarga aliás inevitável para o espectador *não japonês*. Ao dizer que o filme é realista, referia-me a outra coisa, completamente diferente. Referia-me ao fato de o mundo japonês ter sido aprisionado pela objetividade e colocado à disposição da fotografia.

P – Se ouvi corretamente, o senhor quer dizer que o mundo oriental e o produto técnico-estético da indústria cinematográfica são incompatíveis.

J - É o que penso. Qualquer que seja a qualidade estética de um filme japonês, já o simples fato de nosso mundo ser apresentado num filme obriga-o a entrar no âmbito do que o senhor chama de objetividade. A objetivação do filme é uma conseqüência da europeização crescente.

P - Com muita dificuldade, um europeu poderá compreender o que o senhor está dizendo.

J - Certamente e, sobretudo, porque a superfície do mundo japonês é inteiramente européia ou, se preferir, americana. O mundo japonês, o seu mundo de fundo, ou melhor, o que ele é em si mesmo, o senhor pode experimentar no teatro Nô.

P - Conheço apenas um texto sobre o teatro Nô.

J - Qual, se me permite perguntar?

P - O tratado de Benl⁵.

J - Para a crítica japonesa, trata-se de uma obra fundamental e, sem dúvida, a melhor coisa que o senhor poderia ler sobre o Teatro Nô.

P - Mas só a leitura não é suficiente.

J - O senhor precisa assistir às encenações. E mesmo assim é difícil, enquanto o senhor não conseguir morar no lugar e no modo de ser japoneses. Para que o senhor possa ver, mesmo que à distância, algo do que determina o Teatro Nô, gostaria de observar que o palco japonês é vazio.

P - Este vazio requer e exige uma concentração extraordinária.

J - Graças a ela, basta um pequeno gesto para fazer surgir de uma estranha tranqüilidade algo vigoroso.

P - O que o senhor quer dizer?

J - Para fazer aparecer uma paisagem de montanha, o ator eleva vagarosamente a mão aberta e a mantém parada acima dos olhos na altura das sobancelhas. Posso mostrar?

P - Por favor.

(O japonês levanta e mantém a mão na maneira indicada)

É uma gesticulação difícil para o europeu.

J - O gesto não está tanto no movimento visível da mão e nem na postura do corpo. É difícil dizer o que na sua língua se entende propriamente com a palavra "gesto".

P - Mas talvez essa palavra possa nos ajudar a fazer a experiência do que se quer dizer.

J - No fundo, o que tenho em mente coincide com essa palavra.

P - O gesto é o recolhimento de um trazer. *Tragen*

J - É de propósito que o senhor não diz do nosso trazer, de nossa postura, *Beitragen*

P - porque o que traz, traz a si mesmo até nós, *Tragende zu sich*

J - e nós apenas lhe trazemos ao encontro nossa parte. *entgegenbringen*

P - E o que se traz até nós, já trouxe, inscrito em seu trazer, o trazer de nossa parte.

J - O senhor chama, portanto, de gesto a força que reúne originariamente em si a unidade entre o trazer até nós e o nosso trazer.

P - O perigo de uma formulação como essa reside no fato de se representar a reunião como uma composição posterior...

J - em lugar de se fazer a experiência de que todo trazer, tanto o trazer até nós como o trazer de nossa parte, brota da reunião.

P - Se conseguíssemos pensar o gesto desse modo, onde estaria então o próprio do gesto que o senhor acabou de me mostrar?

J - Numa visão invisível que se traz de maneira tão recolhida para o vazio, que nele e por ele a montanha aparece em toda a sua presença.

P - O vazio é então a mesma coisa que o nada, isto é, o vigor que procuramos pensar como o outro de toda vigência e de toda ausência. *Am Abwesen*

J - De certo. É por isso que no Japão logo entendemos a conferência *O que é metafísica?* que nos chegou em 1930, numa tradu-

5. Oscar Benl. *Seami Motokiyo und der Geist des Noschauspiels*: Geheime Kunstkritische Schriften aus dem 15. Jahrhundert. Mainz 1953, Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Klasse der Literatur, Jahrg. 1952, n. 5, 1953.

ção feita por um estudante japonês, seu ouvinte. Ainda hoje estranhamos que os europeus pudessem ter caído na armadilha de interpretar niilisticamente o nada discutido na conferência. Para nós, o vazio é o nome mais elevado para se designar o que o senhor quer dizer com a palavra ser...

P – num esforço de pensamento, cujos primeiros passos ainda hoje são inevitáveis. Sem dúvida, foi um esforço que gerou muita confusão, confusão que se funda na própria coisa e se relaciona com o emprego da palavra “ser”. Pois o termo pertence, propriamente, ao acervo da linguagem metafísica embora eu o tenha utilizado como título, no esforço por deixar aparecer a essência da metafísica dentro de seus limites.

J – É este o sentido de superação da metafísica?

P – Somente este, nem destruição, nem mesmo negação da metafísica. Pretendê-lo seria pueril e uma degradação da história.

J – À distância, estranhamos sempre que se tenha atribuído ao senhor uma recusa e rejeição da história do pensamento até hoje vigente. Para nós, o senhor visa somente a uma apropriação originária da história

P – cujo êxito se pode e se deve discutir.

J – O fato dessa discussão ainda não ter encontrado uma trilha adequada resulta, além de outros motivos, sobretudo, da confusão instaurada pelo sempre ambíguo uso da palavra “ser”.

P – O senhor tem razão. Estranho é que se tenha atribuído posteriormente essa confusão ao meu próprio esforço de pensar. Em sua caminhada, esse esforço faz claramente uma distinção entre “ser” como “ser dos entes”, e “ser” como “ser em seu próprio sentido”, isto é, em sua verdade (clareira).

J – Por que então o senhor não abandona logo a palavra “ser” e não a deixa exclusivamente para uso da metafísica? Por que não deu um outro nome ao que o senhor procurava como “o sentido do ser”, seguindo o caminho da essência do tempo?

P – Como se pode dar um nome específico ao que ainda se procura? Todo achar e encontrar repousa no apelo da linguagem nomeadora.

J – Nessas condições, deve-se suportar a confusão.

P – Realmente. Talvez ainda tenhamos que suportá-la por muito tempo, na condição indispensável de nos empenharmos em *desfazê-la* com todo o cuidado.

J – É que somente um empenho assim pode nos levar para a liberdade. *Freie*

P – O caminho até lá, no entanto, não é construído como se constrói uma estrada. O pensamento gosta de construir, eu quase diria, de maneira milagrosa, o seu caminho.

J – Neste tipo de construção, os construtores devem, às vezes, voltar para os trechos já edificados ou até mesmo para antes deles.

P – Eu admiro o quanto o senhor percebe o modo de ser dos caminhos do pensamento.

J – Dispomos de uma longa experiência. Essa não se transformou porém numa metodologia conceitual que destrói toda a vitalidade dos passos do pensamento. Ademais, o senhor mesmo me deu oportunidade de ver com maior nitidez o caminho de seu pensamento.

P – Como assim?

J – Embora ultimamente o senhor venha fazendo economia da palavra “ser”, há pouco tempo a usou de novo num contexto que me parece inclusive o mais essencial de seu pensamento. Na *Carta sobre o humanismo*, o senhor chama a linguagem de “casa do ser”. Ainda hoje, no início da conversa, o senhor se referiu a esta formulação. Mas, ao lembrar, tenho de dizer que nossa conversa se afastou muito de seu caminho.

P – É o que parece. Na verdade, estamos prestes a entrar em seu caminho.

J – Não estou vendo bem. Começamos a falar da interpretação estética do *iki*, ensaiada por Kuki.

P – Procuramos fazê-lo, mas não posso evitar de pensar no perigo da conversa.

J - Reconhecemos a seguir que o perigo se esconde na própria essência da linguagem.

P - E, há pouco, o senhor evocou a formulação "casa do ser" que pretende dizer a *essência* da linguagem.

J - Assim, permanecemos realmente no caminho da conversa.

P - Mas só o conseguimos porque sem saber ao certo obedecemos à única coisa que, segundo suas palavras, assegura a possibilidade de êxito de uma conversa.

J - É o determinante indeterminado...

P - quando deixamos intacta a voz de seu apelo, *Zugruches*

J - mesmo com o risco de, em nosso caso, a voz ser o próprio silêncio.

P - Em que o senhor pensa agora?

J - Na mesma coisa que o senhor, na essência da linguagem.

P - É o determinante de nossa conversa, mas, ao mesmo tempo, não devemos tocá-lo.

J - Certamente que não, no caso em que se entenda tocar como apreender, no sentido europeu de uma formação conceitual.

P - Não estou pensando nisso. Inclusive, para a infelicidade dos filósofos, a formulação "casa do ser" não fornece um conceito sobre a essência da linguagem. A irritação deles só consegue ver nestas formulações decadência do pensamento.

J - A formulação "casa do ser" me dá também muito a pensar só que por outras razões. Porque sinto que ela toca a essência da linguagem sem feri-la, pois se é preciso deixar intacta a voz do determinante, isso não quer dizer, de forma alguma, que não se deva pensar a essência da linguagem. O decisivo é apenas o modo em que se procura fazer.

P - Por isso tomo coragem para fazer uma pergunta que, de há muito, me inquieta. Esta visita inesperada quase me obriga a fazê-la.

J - O senhor não deve esperar muito de minha capacidade de seguir suas perguntas. Aliás, entrementes, a conversa me ensinou

a ver com maior nitidez como ainda não foi pensado tudo que se refere à essência da linguagem.

P - Sobretudo porque, para os orientais e para os europeus, a essência da linguagem é totalmente diversa.

J - Diverso também é aquilo que o senhor chama de "essência".
Como é então que nossa meditação vai alcançar liberdade? *Freie*

P - O modo mais fácil é não se exigir muito desde o princípio. Por *Anfang*
isso, de início, permito-me fazer uma pergunta provisória.

J - Receio que mesmo ela não possa ser respondida, a não ser que se desconsidere o perigo de nossa conversa.

P - Mas isso não pode ser, pois caminhamos justamente em direção ao perigo.

J - Então pergunte.

P - O que entende o mundo japonês por linguagem? Ou com mais cuidado ainda: os senhores têm em sua língua uma palavra para linguagem? Caso não a tenham, como é que os senhores experimentam o que, entre nós, se chama de linguagem?

J - Esta é uma pergunta que ninguém ainda me tinha feito. Parece-me também que o mundo japonês não presta atenção para o que o senhor acaba de perguntar. Por isso, devo pedir licença para alguns momentos de reflexão.

(O japonês fecha os olhos, abaixa a cabeça e mergulha em longa meditação. Espero que meu visitante retome a conversa.)

J - Há uma palavra japonesa que diz mais a *essência* da linguagem.
Não é uma palavra que se pudesse usar para dizer língua e fala. *Sprechen Sprache*

P - Sim, a *essência* da linguagem não pode ser nada lingüístico. É o que também acontece com a formulação "casa do ser".

J - De longe percebo um parentesco entre nossa palavra, que agora me ocorre, e sua formulação.

P - A formulação apenas acena em direção à essência da linguagem.

J - Parece que o senhor ponunciou uma palavra liberadora.
lösendes Wort

P - Neste caso, aceno seria o traço fundamental da palavra? *Wink*

J - Só agora, quando o senhor falou de aceno, é que ficou claro o que já antes suspeitava. A palavra na verdade não me tinha ocorrido quando li a *Carta sobre o humanismo* e quando traduzi para o japonês a conferência sobre a elegia de Hölderlin, *Retorno ao lar*. Nessa mesma época, traduzi também *Pentesilia* e *Anfitrião*, de Kleist.

P - Nestas traduções a essência da língua alemã deve ter-se precipitado sobre o senhor como uma avalanche.

J - E se precipitou mesmo. Durante a tradução, sentia muitas vezes como se caminhasse para lá e para cá entre duas essências diferentes da linguagem. Mas, às vezes, brilhava um lampejo que me permitia pressentir que línguas fundamentalmente diversas têm uma mesma fonte essencial.

P - O senhor não estava buscando um conceito geral onde se pudesse subsumir as duas línguas, a européia e a oriental.

J - De forma alguma. Ao ouvir falar de aceno, esta palavra liberadora me deu coragem para dizer a palavra que nos..., que nos..., como devo dizer, nos...

P - talvez, acena para a essência da linguagem? *erwinkt*

J - Isso mesmo. Mas também receio que caracterizar a formulação "casa do ser" e aceno poderia nos levar a representar o aceno *als* como um conceito-chave em que tudo pudesse ser empacotado.

P - É o que não pode e nem deve acontecer.

J - Mas evitar?

P - Jamais se poderá evitá-lo totalmente.

J - Por que não?

P - Porque o modo de representação conceitual se aninha facilmente em todo tipo de experiência humana.

J - Mesmo onde, em certo sentido, o pensamento não é conceitual?

P - Mesmo aí. Basta o senhor se recordar como, contra toda expectativa, considerou adequada a interpretação estética do *iki* de

Kuki, embora ela se baseie numa interpretação européia, isto é, metafísica.

J - Se estou entendendo bem, o senhor quer dizer que o modo de representação metafísica é, sob certo aspecto, inevitável.

P - É o que, à sua maneira, Kant percebeu com toda clareza.

J - Mas é raro se avaliar a importância desta percepção.

P - Porque Kant não conseguiu desenvolvê-la para além da metafísica. O domínio contínuo da metafísica se instala até onde nem mesmo suspeitamos - assim, por exemplo, na transformação da lógica em logística.

J - O senhor vê nisso um processo metafísico?

P - Sem dúvida. E nem se percebe o ataque e agressão contra a essência da linguagem que se esconde em tal processo, talvez seja até mesmo seu último golpe.

J - Por isso, é com ainda mais cuidado que devemos cultivar os caminhos que levam à essência da linguagem.

P - Já seria bastante se, de início, conseguíssemos abrir apenas uma vereda para este caminho.

J - Falar de aceno já seria vestígio de uma vereda.

P - Na verdade, falar de aceno é uma ousadia.

J - Compreendemos muito bem que um pensador prefira reter a palavra a ser dita, de certo não para guardá-la e sim para levá-la ao encontro do que é digno de ser pensado.

P - É o que significa aceno. Os acenos são misteriosos. Acenam para nós e acenam para fora de nós. Mas nos acenam sobretudo com a fonte de onde repentinamente nos advêm. *Wort - heft - erigend - dages*

J - O senhor pensa no aceno em ligação com o que foi dito a propósito da palavra gesto.

P - Exatamente.

J - Segundo sua indicação, acenos e gestos são diferentes de sinais e símbolos plantados no solo da metafísica. *Zeichen - Chiffren*

- P – Acenos e gestos pertencem a um espaço de essência totalmente diferente, caso me permita essa expressão perigosa.
- J – Estas indicações confirmam uma suspeita há muito alimentada. Não devemos tomar a formulação “casa do ser” apenas como uma imagem fluida com que poder-se-ia imaginar qualquer coisa: por exemplo, casa é um conjunto de cômodos construído em algum lugar, onde se abriga e aloja o ser, um objeto transportável.
- P – Esta representação logo se desfaz quando se pensa na ambigüidade já mencionada de “ser”. Na formulação, não tenho em mente o ser dos entes, representado metafisicamente. Mas refiro-me ao vigor do ser, precisamente à duplicidade entre ser e ente, à duplicidade enquanto o que cabe pensar.
- J – Levando tudo isso em conta, a formulação jamais poderá se tornar uma fórmula ou uma palavra de ordem.
- P – Mas já se tornou.
- J – Porque o senhor espera demais da maneira atual de pensar.
- P – Demais, sem dúvida, só que é um demais em maturidade.
- J – O senhor quer dizer maduro no sentido de que cai por si mesmo como os frutos da árvore? Acho que não existe esse tipo de palavra. E um dizer que esperasse por isso já não corresponderia à essência da linguagem. O senhor seria o último a pretender um dizer desse tipo.
- P – É muita honra. De minha parte, suponho que o senhor esteja muito mais perto da essência da linguagem do que todos os nossos conceitos.
- J – Não eu, mas a palavra que o senhor me perguntou, a palavra que agora com mais coragem já não posso calar.
- P – Por que o senhor hesita, se sente coragem?
- J – O que me encoraja é o que me faz hesitar.
- P – Por essa observação, já estou vendo que a palavra ainda retida para designar a essência da linguagem vai nos proporcionar uma surpresa inesperada.

- J – Pode ser. Entretanto, esta surpresa que o senhor tão bem percebeu me mantém preso e por isso necessita da possibilidade de uma ampla oscilação.
- P – Por isso o senhor hesita.
- J – Sinto-me encorajado com a indicação de que a palavra é aceno e não signo, no sentido de simples designação.
- P – Os acenos precisam de um amplo espaço de oscilação
- J – que os mortais só conseguem percorrer vagarosamente.
- P – É o que nossa língua chama de hesitação. Na verdade, a hesitação acontece quando o vagar se mantém na reverência e se atém ao respeito. Por isso não quero perturbar sua hesitação com a pressão dos apressados.
- J – O senhor está ajudando meu esforço por dizer a palavra muito mais do que poderia imaginar.
- P – Não quero esconder minha grande agitação. Até agora foi em vão que procurei uma resposta nos lingüistas, pesquisadores e especialistas. Entretanto, para que sua concentração possa oscilar ao máximo e quase sem nenhuma intervenção de sua parte, troquemos de papel. Agora sou eu quem responde sua pergunta sobre o hermenêutico.
- J – E assim retomaremos o caminho inicial da conversa.
- P – Também não tínhamos progredido muito no esclarecimento do hermenêutico. Conteí apenas estórias para mostrar como cheguei a usar a palavra.
- J – Mas constato que hoje em dia o senhor não a usa mais.
- P – Tinha acentuado, no final, que, usado como qualificação da “fenomenologia”, o termo “hermenêutico” não indicava como é costume a metodologia da interpretação, mas a própria interpretação.
- J – Logo depois a conversa se perdeu no indeterminado.
- P – Felizmente.

- J – Não obstante, agradeço que o senhor volte mais uma vez para o hermenêutico.
- P – Ao fazê-lo, queria ater-me à etimologia da palavra. O senhor verá que o uso da palavra não é arbitrário, mas adequado ao propósito de esclarecer a fenomenologia.
- J – Nesse caso, é de admirar mais ainda que o senhor tenha abandonado ambas as palavras.
- P – Não foi, como muitos pensam, para negar o valor da fenomenologia e sim para deixar sem nome o caminho do pensamento.
- J – Isso o senhor nunca vai conseguir fazer...
- P – à medida que não se pode vir a público sem nomes.
- J – Este fato não impede porém que o senhor esclareça ainda melhor as palavras “hermenêutico” e “hermenêutica”, mesmo que abandonadas.
- P – O que faço com o maior prazer. O esclarecimento pode se transformar numa colocação.
- J – No sentido em que a conferência sobre Trakl discute o que é uma colocação? *Ordnung*
- P – Exatamente nesse sentido. A palavra “hermenêutico” vem do verbo grego ἑρμηνεύειν. Refere-se ao substantivo ἑρμηνεύς que se pode articular com o nome do deus Hermes, Ἑρμῆς, num jogo de pensamento mais rigoroso do que a exatidão filológica. Hermes é o mensageiro dos deuses. Traz a mensagem do destino; ἑρμηνεύειν é a exposição que dá notícia, à medida que consegue escutar uma mensagem. Esta proposição se transforma em interpretação da mensagem dos poetas que, nas palavras de Sócrates, no diálogo *Íon* (534e) “são mensageiros dos deuses”, ἑρμηνῆς εἰσὶν τῶν θεῶν.
- J – Gosto muito desse pequeno diálogo de Platão. Na passagem a que o senhor se refere, Sócrates continua a desenvolver ainda mais essas relações em que os rapsodos se mostram mensageiros e arautos da palavra dos poetas.

- P – Assim, hemenêutico não diz interpretar, mas trazer mensagem e dar notícia.
- J – Por que o senhor acentua este sentido originário do verbo ἑρμηνεύειν?
- P – Porque este sentido me ajudou a caracterizar o pensamento fenomenológico, abrindo caminho para *Ser e Tempo*. Tratava-se e ainda se trata de fazer aparecer o ser dos entes. Mas, sem dúvida alguma já não de acordo com a metafísica e sim de maneira a deixar aparecer o próprio ser. O próprio ser significa: o vigor vigente, i. é, da duplicidade de ambos a partir da unicidade. É o que reivindica o homem para seu vigor. *Anspruch*
- J – Assim o homem vige como homem à medida que corresponde ao apelo da duplicidade e, nesta correspondência, anuncia a duplicidade em todas as suas mensagens. *west*
- P – A linguagem é, portanto, o que prevalece e carrega a referência do homem com a duplicidade entre ser e ente. A linguagem decide a referência hermenêutica.
- J – Nessas condições, quando pergunto pelo hermenêutico e quando o senhor me pergunta pela palavra capaz de dizer o que, no Ocidente, se chama de linguagem, perguntamos ambos a mesma coisa.
- P – Naturalmente. Por isso, poderemos confiar, com toda tranquilidade, no fluir velado de nossa conversa...
- J – mas somente enquanto permanecermos no movimento de perguntar.
- P – O senhor não se refere à indiscrição da curiosidade e sim...
- J – ao abandono, cada vez maior, à liberdade do que se abre para o dizer. *que permitimos quanto que quer ser dito del vir sempre mais ao aberto*
- P – No entanto, facilmente, tudo isso pode dar a impressão de arbitrariedade.
- J – Enfrentamos esta impressão quando nos atemos ao pensamento dos pensadores passados e os deixamos falar *conjuntamente* em nossa conversa. É o que aprendi com o senhor.

P – O que o senhor assim aprendeu foi, por sua vez, aprendido na escuta do pensamento dos pensadores. Todo pensador está sempre conversando com seus predecessores e talvez mais ainda e de modo velado com seus sucessores.

J – Esta ^{Weser}vigência histórica de toda conversa de pensamento não necessita de preparações que, nos moldes da ciência histórica, relutam o passado dos pensadores e de seus pensamentos.

P – Certamente não. Entretanto, para nós homens de hoje, é necessário preparar esse estilo de conversa, interpretando as palavras dos pensadores passados.

J – O que porém facilmente pode degenerar em mera ocupação.

P – Arrostamos esse perigo quando procuramos pensar numa conversa.

J – E fazendo assim, colocamos, como se diz em sua língua, cada palavra na balança, dando a cada uma o seu peso próprio.

P – Sobretudo à medida que cada palavra for pesada em todo o seu peso escondido, em sua maior parte.

J – Parece que até aqui cumprimos essa lei não escrita, embora tenha de confessar que me sinto tímido em minhas perguntas.

P – Todos nós somos e seremos. Por mais cuidado que tenhamos, ^{Nies bleiben wir alle} passamos sempre à margem do essencial mesmo agora nesta conversa que nos levou à colocação do hermenêutico e da essência vigorosa da linguagem.

J – Mas não estou vendo onde é que faltamos com o cuidado no uso da palavra.

P – Muitas vezes só o notamos bem depois. É que a deficiência não está em nós e sim no fato de a linguagem ser mais poderosa e por isso ter mais peso do que nós mesmos.

J – Como o senhor entende isso?

P – Esclarecendo com o que acabamos de discutir...

J – O senhor dizia que a linguagem constitui o traço fundamental na referência hermenêutica do homem com a duplicidade de vi-

~~Anwesen~~
~~Anwesenden~~

gência e vigente. A isso gostaria de acrescentar uma coisa, mas só o farei depois de o senhor dizer o que ficou sem pensar.

P – Refiro-me à palavra “referência”. Geralmente, pensamos com ela a relação. O que se sabe da relação, pode-se designar de maneira formal e vazia, utilizando um sinal de cálculo. Pense no procedimento da lógica matemática. Contudo, também podemos escutar a palavra “referência”, de maneira totalmente diversa, na frase “o homem se encontra numa referência hermenêutica com a duplicidade de ser e ente”. E devemos inclusive fazê-lo, quando nos dispomos a pensar com atenção o que se acabou de dizer. Presumivelmente não poderemos e nem deveremos fazê-lo de imediato, apenas com o tempo, após longa meditação.

J – Assim não importa se, de início, entendermos “referência” no sentido comum de relação.

P – De certo. Mas desde o princípio isso não basta, suposto que na formulação mencionada a palavra “referência” seja uma palavra fundamental. Usamos também a palavra “referência” quando queremos dizer recomendar e requisitar, ou seja, um pedido de mercadorias necessárias. Naturalmente, quando o homem se acha numa referência hermenêutica *não* quer então dizer que seja uma mercadoria. Ao contrário, a palavra “referência” quer dizer que o homem é recomendado, pois pertence, como o ser que é, a uma recomendação que o requer e reivindica.

J – Em que sentido?

P – No sentido hermenêutico, isto é, de levar um anúncio, de trazer uma mensagem.

J – O homem se acha na “referência” significa então a mesma coisa que o homem vige como homem “na recomendação”...

P – que convoca o homem a resguardar a duplicidade...

J – que, pelo que percebo, não se deixa explicar nem pela vigência, nem a partir do vigente e nem pela relação entre ambos.

P – Porque é a própria duplicidade quem instala a explicação e sua clareza, i. é, a claridade e a clareira em que o homem pode distinguir o vigente como tal e a vigência...

J - O homem que, por sua essência, está na referência, ou seja, na recomendação da duplicidade.

P - Por isso já não podemos dizer: referência com a duplicidade, pois a duplicidade não é objeto de representação, mas regência da recomendação. *Brascher*

J - O que nós, entretanto, nunca poderemos experimentar diretamente, enquanto representarmos a duplicidade apenas como a diferença, visível em comparações, que visam manter numa contraposição recíproca o vigente e a sua vigência.

P - Estou surpreso com a clareza de sua percepção.

J - Só tenho essa clareza quando consigo acompanhá-lo na conversa. Sozinho fico sem saber o que fazer. Já a maneira como o senhor emprega as palavras "referência" e "recomendação"...

P - ou melhor, não emprega, mas recomenda... *gebmauchen*

J - causa bastante estranheza.

P - Não nego. Mas parece-me que, nesse campo, só poderemos alcançar o que nos é originariamente familiar, se não recermos percorrer a estranheza.

J - Como o senhor entende o que é originariamente familiar? De certo, não é o que se conhece em primeiro lugar.

P - Não, mas o que, antecipadamente, nos é confiado à essência e que só por último pode ser sabido numa experiência.

J - É nisso que o senhor pensa?

P - Nisso mesmo. E de tal maneira que aí se esconde em sua totalidade e como tal o que é digno de ser pensado.

J - E nisso o senhor não dá importância aos modos de representação correntes.

P - Ao menos é o que parece. Na verdade, cada passo do pensamento visa apenas ao esforço de ajudar o homem a encontrar a verdade de sua essência, de seu vigor. *Wesen*

J - Daí a meditação da linguagem...

P - da linguagem em sua relação com o vigor do ser, isto é, com o prevalecer da duplicidade. *Wollen*

J - Se a linguagem é o traço fundamental na recomendação hermenêutica, então já de saída o senhor faz uma experiência da essência da linguagem diferente do modo de pensar da metafísica. É o que há pouco queria indicar.

P - Mas para quê?

J - Não para opor o novo ao velho, mas para lembrar que, justamente nas tentativas desse meditar a essência da linguagem, a conversa fala a partir da história,

P - a partir do reconhecimento pelo pensamento de um passado vigente.

J - É o que já se dizia no título daquele curso cuja apostila foi discutida no Japão nos anos 20.

P - Devo dizer que agora o senhor se engana. A preleção *Expressão e Manifestação* (ou o título não seria *Expressão e Significação*?) ainda era muito discutível, embora tenha sido determinada pelo que acabamos de chamar de historicidade de uma conversa de pensamento.

J - Então o título devia indicar uma oposição.

P - Em todo caso, eu me empenhava em tornar visível uma diferença pressentida de maneira obscura senão confusa. Nestas tentativas de juventude, facilmente se cometem injustiças.

J - A palavra "expressão" indica a contraposição, isto é, aquilo contra o que o senhor se põe, pois a sua visão da essência da linguagem não está presa ao caráter fonemático e grafemático das palavras, o que se costuma reapresentar como o caráter expressivo da linguagem.

P - Aqui o termo "expressão" está sendo entendido no sentido restrito de manifestação sensível. Mas a linguagem continua sendo representada em seu caráter expressivo, mesmo quando se considera o caráter significativo das funções dos fonemas e grafemas.

J - De que maneira? Em sua pregnância significativa, o discurso sempre ultrapassa todo o sensível físico da fonética. No sentido transmitido pelas funções fonéticas e gráficas, a linguagem é em si mesma algo supra-sensível, alguma coisa que continuamente ultrapassa o sensível. Assim representada, a linguagem é em si metafísica.

P - De acordo. Mas a linguagem só aparece nesta essência metafísica se for previamente reduzida à expressão. Aqui expressão não indica apenas a fonação e a impressão gráfica. Expressão é também exteriorização.

J - Expressão remete para o interior, a mente.

P - Naquele tempo do curso, falava-se o tempo todo em vivências, mesmo na fenomenologia. *Erlebnis*

J - Um famoso livro de Dilthey tem o título *Vivência e Poesia*.

P - Vivenciar diz sempre: reatar, a saber, a vida e o vivido a um sujeito. Vivência evoca a correlação de objetivo e subjetivo. Mesmo a vivência do eu-tu, hoje tão falada, pertence ao âmbito metafísico da subjetividade.

J - É este âmbito da subjetividade e de suas expressões que o senhor abandona concentrando-se na referência hermenêutica à duplicidade.

P - Ao menos é o que procuro fazer. As representações-chave "expressão", "vivência", "consciência", que determinam o pensamento moderno, deveriam ser questionadas em seu papel decisivo.

J - Então não entendo como o senhor pode escolher o título *Expressão e Manifestação*. Pois trata-se de um título que deveria anunciar uma oposição. "Expressão" diz a exteriorização do interior e remete para o subjetivo. "Manifestação", ao contrário, indica o objetivo, caso me seja permitido lembrar aqui a terminologia de Kant. Segundo esta terminologia, as manifestações, os fenômenos, são contraposições, isto é, os objetos da experiência. Com o título do curso, o senhor se ateve à correlação de sujeito-objeto.

P - Em certo sentido, estas reservas e dúvidas são legítimas, até porque muita coisa no curso ficou obscura. Não é com um só pulo que se pula para fora do ciclo das representações vigentes. Sobretudo quando se trata de pistas de há muito consolidadas na tradição e que correm imperceptíveis. Além disso, a vontade aparentemente revolucionária tenta, sobretudo, recuperar de maneira ainda mais originária o passado vigente e, com isso, limita a tentativa de separar-se da tradição. É de propósito que as primeiras páginas de *Ser e Tempo* falam de "repetição" ou "re-tomada". Re-petir, re-tomar não diz arrolar uniformemente o sempre igual. Re-petir, re-tomar diz: ir buscar, trazer e recolher o que o passado guarda e protege.

J - Nossos professores e meus amigos no Japão entenderam assim seus esforços. O professor Tanabe retornava muitas vezes à pergunta que o senhor certa vez lhe dirigiu: por que nós japoneses não refletimos sobre os princípios de nosso próprio pensamento, ao invés de, sempre com mais sofreguidão, correr atrás da última novidade da filosofia européia. É o que ainda hoje acontece.

P - É muito difícil agir contra isso. Esses processos se desfazem com o tempo, na própria esterilidade. O que, porém, requer de nós participação, é outra coisa.

J - O que é?

P - Considerar os vestígios que apontam para as fontes do pensamento.

J - O senhor encontra esses vestígios em seu esforço de pensar?

P - Eu os *encontro* porque *não* provêm de mim e só muito raramente se deixam perceber. É como o eco de um apelo distante que esmorece.

J - Então resulta que o senhor já não coloca a correlação de sujeito e objeto à base da diferença entre "expressão e manifestação".

P - O senhor verá isso com mais clareza se considerar o que agora gostaria de acrescentar à sua referência ao conceito kantiano de manifestação ou fenômeno. A determinação de Kant repousa sobre o fato de todo vigente já se ter feito objeto de representação.

ruht auf dem Ereignis

J - Na manifestação ou fenômeno, tal como Kant o pensa, devemos também fazer a experiência de contraposição. *Gegenstehen*

P - Isso é necessário não apenas para compreender Kant devidamente, mas, sobretudo, para perceber em sua originalidade o manifestar-se da manifestação, se é que se pode falar assim.

J - Como é que se há de fazer isso?

P - Foram os gregos que, pela primeira vez, fizeram a experiência e pensaram os *φαινόμενα*, os fenômenos como tais. Nesta experiência, contudo, permaneceu-lhes completamente estranha a transformação do vigente em objetividade da contraposição; *φαίνεσθαι* significa pôr-se a brilhar e aparecer em seu brilho. Aparecer fica sendo, destarte, o traço fundamental no vigor do vigente, à medida que este se lança no descobrimento.

J - No título *Expressão e Manifestação*, o senhor emprega então o segundo termo no sentido grego?

P - Sim e não. Sim, uma vez que “manifestação” não significa os objetos enquanto objetos, muito menos e, de forma alguma, como objetos da consciência, isto é, da consciência de si mesmo.

J - Em suma, não é manifestação no sentido kantiano.

P - Mas não basta distinguir-se de Kant, mesmo quando se emprega o termo “objeto” para dizer o vigente; enquanto insiste e subsiste em si mesmo e se recusa a interpretação kantiana da objetividade, ainda não se pensa a manifestação no sentido grego. No fundo, embora de forma muito velada, se pensa cartesianamente a partir do eu, como sujeito.

J - Mas com o “não”, o senhor também indica que não pensa a manifestação em sentido grego.

P - Tem razão. É difícil esclarecer do que se trata. Pois todo esclarecimento requer aqui uma visão simples e livre.

J - Evidentemente, isto ainda é coisa rara. Em geral, identifica-se sem nenhuma crítica a maneira como o senhor determina e usa a manifestação com o sentido grego do termo. Além disso, con-

sidera-se já estabelecido que o seu esforço de pensar visa apenas retornar ao pensamento grego, até mesmo ao pré-socrático.

P - Na verdade, tal opinião, embora tenha em mente algo correto, não passa de um disparate.

J - Como assim?

P - Para responder de modo breve, queria aventurar-me numa formulação que logo provocará novos mal-entendidos...

J - que o senhor com a mesma rapidez prontamente refutará.

P - De certo, se isso não vier a retardar mais uma vez nossa conversa. O tempo é limitado, pois o senhor quer viajar amanhã para Florença.

J - Se o senhor me permitir mais uma visita, estou disposto a ficar mais um dia.

P - Nada poderia ser mais agradável. Entretanto, mesmo com esta alegre perspectiva tenho que resumir a resposta.

J - O que tem a dizer de sua relação com o pensamento grego?

P - A tarefa do pensamento atual é pensar o que os gregos pensaram de maneira ainda mais grega.

J - E assim entender os gregos melhor do que eles mesmos se entenderam?

P - Não é bem assim, pois todo grande pensamento sempre se entende melhor a si mesmo, isto é, *si mesmo* nos limites que lhe são dados.

J - Qual é então o significado do apelo: pensar o que os gregos pensaram de maneira ainda mais grega?

P - Pode-se esclarecer bem essa tarefa na perspectiva da essência da manifestação. Quando se pensa o próprio vigor da vigência como manifestação, acontece no vigor da vigência um aparecer e manifestar-se no sentido de descobrir-se. Este se dá numa iluminação. Ora é esta iluminação que fica impensada em todos os vértices do seu próprio acontecer. Dedicar-se a pensar este não pensado significa: perseguir mais originariamente o que os gre-

gos pensaram, visualizá-lo na proveniência de sua essência. Esta visão é grega em seu modo de ser, mas quanto ao que é visualizado já não é nem nunca poderá ser grega.

J - O que será então?

P - Parece-me que não temos uma resposta. Mas não importa. Uma resposta aqui não ajuda em nada, pois o importante é visualizar em sua proveniência a manifestação enquanto vigor de uma vigência.

J - Assim o senhor estará pensando a manifestação ao mesmo tempo de modo grego e não mais grego. Será que o senhor disse, ao menos junto ao sentido, que o âmbito da correlação de sujeito e objeto já foi superado quando o pensamento pensa a experiência há pouco evocada em que a proveniência essencial de toda manifestação se manifesta em si mesma?

P - Dificilmente. No entanto, o senhor tocou num ponto essencial, pois na proveniência da manifestação chega ao homem aquilo em que a duplicidade entre vigente e vigência se encobre.

J - Embora velada como duplicidade, a duplicidade sempre se ofereceu ao homem.

P - O homem escuta essa mensagem em sendo homem.

J - E isso acontece sem que o homem se dê conta de que está sempre escutando uma mensagem.

P - É que o homem é recomendado a escutá-la.

J - Há pouco, o senhor disse isso com as palavras - o homem se encontra numa referência.

P - E essa referência se chama hermenêutica porque traz consigo o anúncio daquela mensagem.

J - Esta faz ao homem um apelo de correspondência...

P - no sentido de pertencer-lhe enquanto homem.

J - É isso que o senhor chama de *ser-homem*, caso naturalmente o senhor ainda permita o uso da palavra "ser".

P - O homem é o mensageiro de uma mensagem cujo apelo traz o desvelamento da duplicidade.

J - À medida que consigo acompanhar o que o senhor está dizendo, pressinto um parentesco profundamente velado com nosso pensamento e até mesmo porque o caminho de seu pensamento e sua linguagem são tão diferentes.

P - Essa confirmação me estimula de tal forma que só poderia controlar-me permanecendo na conversa. Só *uma* pergunta não posso deixar de fazer.

J - Qual?

P - Sobre o lugar em que entra em jogo este parentesco pressentido.

J - É uma pergunta ampla demais.

P - De que modo?

J - A amplidão é aquela falta de limite que se mostrou na palavra *ku*, o vazio do céu.

P - Assim, enquanto andarilho da mensagem de desvelamento da duplicidade, o homem seria também o andarilho dos limites do ilimitado.

J - Nestas andanças, ele procura o mistério do limite...

P - mistério que não se pode guardar senão no termo que determina sua essência.

J - O que dizemos agora, desculpe o "nós", já não pode ser localizado no âmbito de uma representação metafísica da linguagem. Por isso, com o título da preleção *Expressão e Manifestação*, o senhor talvez tenha querido insinuar uma recusa desta representação da linguagem.

P - Toda preleção não passava de uma insinuação. Seguiu um tênue vestígio mas o seguia. O vestígio era uma promessa quase imperceptível que anunciava uma libertação para a liberdade, ora obscura e confusa, ora brilhante como um raio que logo se retrai por longo tempo a qualquer tentativa de dizer. *Freier*

J - Mesmo depois, em *Ser e Tempo*, a discussão do lugar da linguagem se manteve contida.

P - Mas depois de nossa conversa talvez o senhor leia de novo com mais atenção o § 34 de *Ser e Tempo*.

J - Já o li muitas vezes e toda vez lamentei ser tão breve. Agora porém penso ver com mais clareza o alcance da copertinência entre o hermenêutico e a linguagem.

P - O alcance de quê?

J - De uma transformação do pensamento que, na verdade, não se instala como uma mudança de curso e muito menos como consequência de um fracasso de pesquisas em filosofia.

P - Toda transformação se dá e acontece como passagem...

J - na qual se abandona o lugar em favor de outro...

P - para o que é necessária uma *colocação*.

J - Um dos lugares de colocação é a metafísica.

P - E o outro, deixemos sem nome.

J - Neste meio tempo, torna-se para mim cada vez mais misterioso como o conde Kuki pôde esperar do caminho de seu pensamento alguma ajuda para construir uma estética. Pois sua caminhada deixa para trás, junto com a metafísica, também a estética que nela se funda.

P - Mas de tal maneira que só então se possa pensar a essência do estético e situá-lo em seus limites.

J - Talvez Kuki se tenha sentido atraído por esta perspectiva, pois dispunha de demasiada intuição e alto poder de meditação para se satisfazer com cálculos de doutrinas.

P - Usava o termo europeu "estética", mas pensava e procurava outra coisa...

J - Agora *iki* é uma palavra que já não me aventuro a traduzir.

P - Mas talvez agora, ao invés de traduzir, o senhor possa descrever o que, veladamente, ela nos acena.

J - Mas só depois que o senhor tiver esclarecido a essência da estética.

P - Isso, no entanto, já aconteceu ao longo de nossa conversa e justamente quando não falamos propriamente de estética.

J - O senhor se refere à colocação onde se instala a correlação entre sujeito e objeto?

P - E onde mais? Por meio do estético ou, digamos, pela vivência em seu âmbito, a obra de arte já se torna antecipadamente objeto de sentimento e representação. E somente quando a obra de arte se tiver transformado em objeto é que se poderá tornar questão de museu e exposição...

J - e também de crítica, de valor e preço.

P - A qualidade artística se torna então fator preponderante na experiência moderna e contemporânea da arte.

J - Ou digamos logo: no comércio e mercado da arte.

P - A determinação do que é artístico, porém, se dá em função da criatividade e da maestria.

J - Será mesmo que a arte repousa no que é do artista ou será o contrário? Falar do que é do artista traz sempre o primado do sujeito...

P - como sujeito que se correlaciona com a obra como objeto.

J - Tudo que é estético pertence a este enquadramento.

P - Trata-se de um enquadramento tão insidioso, isto é, abrangente, que pode aprisionar qualquer outra experiência da arte e de sua essência.

J - Abracar sim mas nunca apropriar-se. Por isso, temo agora, mais do que antes, que todo esclarecimento do *Iki* caia na armadilha de uma representação estética.

P - Mas tratar-se-ia apenas de uma tentativa.

J - *Iki* é graça e encanto. *Amurafendo*

P - Mal o senhor acaba de falar e já nos encontramos no meio da estética. Basta pensar no tratado de Schiller sobre *Graça e Dig-*

nidade. O tratado *Cartas sobre a educação estética do homem*, embora posterior, foi escrito também numa discussão com a estética de Kant.

J – Caso esteja bem informado, ambos os escritos significaram um impulso essencial para a estética de Hegel.

P – Por isso, seria muita pretensão se, com algumas observações, nós nos quiséssemos convencer de já ter dominado a essência da estética.

J – Todavia, posso tentar retirar mais ou menos das garras da estética o *Iki* traduzido por graça, isto é, da correlação de sujeito e objeto. Com graça e encanto não me refiro ao estímulo e à sedução...

P – Quer dizer que o *Iki* não pertence ao âmbito dos estimulantes, das excitações, das impressões, em uma palavra, da αἴσθησις, mas?

J – Na direção contrária. Eu bem sei que, com esta distinção, ainda continuo emaranhado nas malhas da estética.

P – Com essa ressalva, o senhor pode tentar um esclarecimento.

J – *Iki* é o sopro do silêncio na atração que brilha.

P – Atração, o senhor a entende em sentido literal, como puxar e repuxar para o silêncio.

J – Aqui nada é estímulo, excitação ou impressão.

P – Atrair significa então acenar para lá, para cá e para sempre.

J – O aceno, porém, é a mensagem de um retraimento brilhante.

P – Nestas condições, todo vigor teria uma proveniência num encanto, no sentido da atração pura de um apelo silencioso.

J – Porque o senhor me escuta, ou melhor, porque o senhor escuta as indicações intuitivas que proponho, nasce em mim uma confiança para deixar de lado a hesitação que até agora me impediu de responder a sua pergunta.

P – O senhor se refere à pergunta sobre a palavra da língua japonesa para dizer o que nós europeus chamamos de “linguagem”?

J – Até agora tive medo de dizer a palavra porque teria que fazer uma tradução. A tradução faria com que nossa palavra se apresentasse como um simples ideograma no âmbito da representação dos conceitos. Pois é assim que a ciência européia e sua filosofia apreendem a essência da linguagem.

P – Qual é a palavra japonesa para “linguagem”?

J – (Depois de muita hesitação) É *koto ba*.

P – Mas o que diz ela?

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

P – 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 a atração pura no apelo do silêncio. O sopro do silêncio, que faz acontecer em sua propriedade o apelo desta atração, é o vigor que deixa aparecer a própria atração. *Koto*, no entanto, também evoca o atrativo nele mesmo, que aparece unicamente no instante irretomável com a plenitude de sua graça.

P – *Koto* seria então o acontecer em sua propriedade da mensagem brilhante da graça e do encanto.

J – Muito bem dito: só que as palavras “graça”, “encanto” levam facilmente nossa representação a errar...

P – em direção ao âmbito das impressões...

J – a que se mantém subordinada a expressão como um modo de libertação. Mais rico me parece voltarmos para a palavra grega χάρις. Eu a encontrei numa bela mensagem de Sófocles, que o senhor cita na conferência *Poeticamente o homem habita...* O senhor a traduziu por “favor”. Nela vibra mais o silêncio da atração.

P – Diz ainda outra coisa que teria fugido ao âmbito da conferência. Naquela passagem, Sófocles chama χάρις de τίκτουσα – a pro-dutora. A palavra alemã *dichten*, *tihton* diz a mesma coisa. Assim, no verso de Sófocles, anuncia-se que em si mesmo o fa-

vor já é poético, é o poético propriamente dito, que deixa jorrar a mensagem no desvelamento da duplicidade.

J – Necessitaria de mais tempo do que nos permite a conversa para refletir sobre as novas perspectivas abertas por essa indicação. *Uma coisa*, porém, vejo logo. Ela me ajuda a lhe dizer com maior clareza o que é *koto*.

P – Parece inevitável, para poder pensar, mesmo que apenas em certa medida, a palavra japonesa para linguagem *koto ba*.

J – O senhor se lembra da passagem de nossa conversa em que lhe dizia as palavras japonesas correspondentes à distinção entre αἰσθητόν e νοητόν: *iro* e *ku*. *Iro* significa mais do que cor ou tudo aquilo que se pode perceber com os sentidos e *ku*, o aberto, o vazio do céu, significa mais do que o supra-sensível.

P – O senhor não conseguiu dizer em que consiste esse “mais”.

J – Agora porém já posso seguir um aceno que ambas as palavras abrigam.

P – Em que direção elas acenam?

J – Na direção de onde lhes advém reciprocamente a oposição no jogo de ambas.

P – E esta seria?

J – *Koto*, o acontecer que apropria a mensagem brilhante no favor pro-dutor. *Ereignis*

P – *Koto* seria o vigor do acontecimento... *vollende Ereignen*

J – e daquilo que recomenda a proteção de tudo que floresce e desabrocha.

P – O que diz então *koto ba*, como nome para linguagem?

J – Escutando, a partir desta palavra, a linguagem é: folhas da florescência, vindas de *koto*.

P – É uma palavra admirável e por isso mesmo impossível de ser pensada até o fim. Evoca algo muito diferente do que nos dizem os termos metafísicos de linguagem, *Sprache*, γλῶσσα, *língua*,

language, langue. De há muito que a palavra *língua* ^{*Sprache*} pena para pensar a linguagem. *Versen*

J – Mas o senhor tem outra melhor?

P – Penso ter encontrado, mas queria preservá-la para não ser usada como termo corrente e ser falsificada como um conceito.

J – Que palavra o senhor emprega?

P – A palavra “saga”. Indica e significa o dizer, o dito e o que deve ser dito. *die Sage*

J – O que significa dizer?

P – Presumivelmente, o mesmo que mostrar, no sentido de deixar aparecer e brilhar, mas nos movimentos de acenar.

J – A saga não é, portanto, um termo que diga a fala e a linguagem humana....

P – e sim a vigência com que nos acena a palavra japonesa *koto ba*. O que se diz na e pela saga.

J – com cujos acenos só agora, por causa de nossa conversa, me sinto familiar, percebendo com maior nitidez o quanto Kuki estava bem orientado quando sob sua direção procurava refletir o hermenêutico.

P – O senhor vê também como era deficiente minha orientação. Visualizando a essência da saga é que o pensamento começa a trilhar o caminho que nos retira de uma representação meramente metafísica e nos devolve o cuidado com os acenos da mensagem de quem somos andarilhos.

J – O caminho até lá é longo.

P – Não tanto porque conduz para a distância, mas porque passa pela vizinhança.

J – É uma vizinhança de há muito tão próxima como a palavra para a essência da linguagem *koto ba*, que nós japoneses ainda não pensamos.

P – Folhas da florescência vindas de *Koto*. A imaginação quer vagar por mundos desconhecidos tão logo a palavra dá início a sua saga.

J - A imaginação só poderá vagar se abandonarmos a pura representação. Quando porém a imaginação jorra como fonte do pensamento, parece-me que, ao invés de vagar, a imaginação recolhe. Como o senhor mesmo mostrou, é o que Kant já havia pressentido.

P - Mas será que nosso pensamento já *está morando* nesta fonte?

J - Se ainda não estiver, está a caminho, toda vez que o pensamento busca a vereda com que nos acena a palavra japonesa para "linguagem", tal como agora percebo mais claramente.

P - Entretanto, para poder aconchegar-nos a este aceno, deveríamos ter mais experiência com a essência da linguagem.

J - Parece-me que esforços neste sentido vêm acompanhando há decênios o caminho de seu pensamento e de maneira tão vasta que o senhor já está suficientemente preparado para dizer algo a partir da essência da linguagem como saga.

P - Mas o senhor sabe perfeitamente que o esforço de um só nunca é bastante.

J - Isso é verdade. Todavia o que nenhuma força mortal consegue por si só, poderemos apenas obter na disposição de renunciar ao que por nós mesmos só somos capazes de tentar, sem jamais atingir a plenitude.

P - Provisoriamente aventurei alguma coisa neste sentido na conferência *A linguagem*, que pronunciei várias vezes nos últimos anos (cf. primeiro capítulo deste volume).

J - Falaram-me desta conferência, já a li inclusive numa apostila.

P - Como já disse, apostilas, mesmo as mais cuidadosas, são fontes turvas. E toda apostila da conferência é aliás uma deturpação do que nela se diz.

J - Por que um julgamento tão duro?

P - Não é um julgamento sobre apostilas mas sobre uma caracterização confusa da conferência.

J - Em que medida?

P - A conferência não é um discurso *sobre* a linguagem...

J - Mas?

P - Se pudesse dar uma resposta agora, a escuridão em torno do caminho já se teria iluminado. E o motivo é o mesmo que me impediu até aqui de publicar a conferência.

J - Seria impertinente de minha parte querer saber o motivo. Pela maneira como o senhor escutou há pouco a palavra japonesa para "linguagem" e pelo que o senhor insinuou a respeito da mensagem em que se desvela a duplicidade e sobre o caminho de andarilho do homem, posso apenas suspeitar, de maneira bem imprecisa, o que significa transformar a questão da linguagem numa meditação da essência da saga.

P - O senhor vai me perdoar a parcimônia de indicações. Mas talvez essas poucas indicações nos possam conduzir ao lugar da essência da saga.

J - É necessário então encaminhar-se para onde se recolhe a essência da saga.

P - Antes de tudo, é o que se impõe. Todavia, primeiro tenho em mente agora uma outra coisa. O que exige de mim reserva é a percepção crescente de que algo intocável esconde o mistério da saga. Por isso, não adianta muito esclarecer simplesmente a distinção entre dizer e falar. *Sagen Sprechen*

J - Nós japoneses temos uma compreensão inata para este tipo de reserva, se assim posso dizer. O mistério só é mesmo mistério quando nem aparece *que* aí prevalece um mistério. *Wolken*

P - Tanto para os superficiais e apressados como para os prudentes e reflexivos, deve aparecer que não há mistério algum.

J - Estamos no meio do perigo de não só falar alto demais do mistério como também de nos equivocar a respeito de seu prevalecer. *Wolken*

P - Resguardar-nos de sua fonte pura parece-me o mais difícil.

J - Mas será então que devemos simplesmente nos esquivar a qualquer esforço e nos abster do risco de falar da linguagem?

P – De forma alguma. Temos de nos esforçar incessantemente para falar da linguagem. Contudo, o que então se conseguir dizer, nunca poderá assumir a forma de um trabalho científico...

J – porque assim logo fenece o movimento da questão que aqui se impõe.

P – No entanto, esta seria uma perda pequena. Mais grave seria uma outra coisa, a saber, se poderá haver um discurso, uma fala sobre a linguagem.

J – O que estamos fazendo demonstra que é possível.

P – Receio que demonstre demais.

J – Então não compreendo a dúvida.

P – Falar *sobre* a linguagem quase que inevitavelmente a transforma num objeto.

J – Neste caso, sua essência, seu vigor desaparece.

P – Nós nos pomos acima da linguagem ao invés de escutar *a partir* da linguagem.

J – Só então poderia haver uma fala *a partir da* linguagem...

P – a modo de um apelo que, *partindo* de sua essência, caminhasse em sua direção.

J – Como conseguir isso?

P – Falar a partir da linguagem só pode ser uma conversa.

J – E, sem dúvida, estamos conversando.

P – Mas será uma conversa *a partir da* essência da linguagem?

J – Agora parece que nos movemos num círculo. Uma conversa a partir da linguagem só pode ser provocada pela essência da linguagem. Mas como isso poderá acontecer sem uma escuta que alcance a essência?

P – Já chamei essa curiosa conjuntura de círculo hermenêutico.

J – O círculo acompanha sempre o hermenêutico, no qual, segundo o esclarecimento de hoje, vigora a relação entre a mensagem e o caminhar do mensageiro.

P – O mensageiro já deve vir da mensagem. Por outro lado, também já deve ter ido até a mensagem.

J – O senhor já não disse que o círculo é inevitável? Ao invés de tentar contorná-lo para evitar uma contradição pretensamente lógica, deve-se atravessá-lo?

P – Certamente. No entanto, este reconhecimento necessário do círculo hermenêutico não significa que a simples representação do círculo já tenha feito a experiência originária da referência hermenêutica.

J – O senhor abandonaria então esta compreensão anterior?

P – Naturalmente, à medida que falar simplesmente de um círculo permanece sempre um pano de fundo.

J – Como o senhor apresentaria agora a referência hermenêutica?

P – Prefiro evitar uma apresentação tanto quanto falar *sobre* a linguagem.

J – Assim tudo depende de uma correspondência com o dizer a partir da linguagem.

P – O dizer numa tal correspondência só pode ser mesmo uma conversa.

J – Trata-se porém de uma conversa toda especial.

P – Uma conversa que originariamente fosse apropriada à essência da saga.

J – Nesse caso, já não podemos chamar de conversa qualquer troca de palavras...

P – isto é, caso escutemos doravante esta palavra de maneira a sermos por ela provocados a um recolhimento na essência da linguagem.

J – Neste sentido, os diálogos de Platão não seriam conversas?

P – Prefiro deixar a questão em aberto e apenas indicar que a natureza de uma conversa se determina *pelo lugar que interpela* os homens, aparentemente os únicos interlocutores.

- J – Onde quer que a essência da linguagem, a saga, interpele os homens, *a fala* se transforma numa conversa propriamente dita...
- P – que nada diria “sobre” a linguagem mas *a partir* da linguagem, por ser uma necessidade da própria essência da linguagem.
- J – Seria, portanto, de importância secundária, se a conversa fosse escrita ou soasse apenas em algum tempo ou lugar.
- P – De certo, porque tudo depende de a conversa propriamente dita, escrita ou falada, permanecer resguardada no por vir.
- J – O caminhar de uma tal conversa apresentaria um caráter todo particular, haveria mais silêncio do que fala.
- P – Haveria silêncio acima de tudo sobre o silêncio...
- J – pois falar e escrever sobre o silêncio produziria o mais deletério vozerio.
- P – Quem poderia simplesmente silenciar sobre o silêncio?
- J – Somente um dizer que fosse propriamente dizer, poderia fazê-lo...
- P – e permanecer sempre no prelúdio de uma conversa da linguagem.
- J – Não será que então estamos tentando o impossível?
- P – De fato, enquanto não se der ao homem o caminho cristalino de mensageiro andarilho. É o caminho que a mensagem recomenda para conferir-lhe o desvelamento da duplicidade.
- J – Provocar este caminho de mensageiro andarilho ou até percorrê-lo é incomparavelmente mais difícil do que localizar a essência do *iki*.
- P – Sem dúvida, pois então deveria acontecer algo que abrisse e iluminasse o caminho de mensageiro com tal amplidão que a essência da saga pudesse aparecer em seu brilho.
- J – Deveria acontecer uma tal quietude que acalmasse o sopro da distância na harmonia do apelo da saga.
- P – Por toda parte se *joga* um jogo, o jogo escondido entre mensagem e caminho de mensageiro andarilho.

- J – Numa antiga poesia japonesa, um poeta anônimo canta a mistura do perfume das flores de cereja e da ameixa que brotam no mesmo galho.
- P – É assim que penso a vigência recíproca de silêncio e distância num mesmo acontecer da mensagem que desvela a duplicidade.
- J – Mas quem poderia hoje escutar em tudo isso um eco da essência da linguagem, evocada pela palavra japonesa *koto ba*: folhas de florescência que nascem da mensagem dos raios de um favor em eclosão?
- P – Quem poderá encontrar em tudo isso uma recomendação propiciada pela essência da linguagem?
- J – Ninguém, enquanto se exigirem informações em siglas e senhas.
- P – Entretanto, muitos poderiam comprometer-se com o prelúdio de um caminho de mensageiro andarilho, tão logo se dispõem a uma conversa a partir da linguagem.
- J – Parece-me que agora, em lugar de falarmos sobre a linguagem, estamos dando alguns passos num caminho que se entrega e confia à essência da saga,
- P – que diz respeito à essência da saga. Devemos nos alegrar por não só parecer como *ser* assim.
- J – O que vai acontecer então se for mesmo assim?
- P – A despedida de todo “é”.
- J – No entanto, o senhor não pensa esta despedida como perda e negação?
- P – De maneira nenhuma.
- J – Mas então como?
- P – Como o advento de um passado vigente.
- J – Ora, se o passado já foi e passou, como há de vir?
- P – Passar é diferente de vigorar passando.
- J – Como devemos pensá-lo?
- P – Como o recolhimento de uma duração...

J – que, como o senhor disse recentemente, dura no perdurar que propicia vigor...

P – e que é a mesma coisa que mensagem...

J – que nos *recomenda* para mensageiros andarilhos.

Tradução: Emmanuel Carneiro Leão

— A ESSÊNCIA DA LINGUAGEM —

I

As três conferências seguintes têm o título: *A essência da linguagem*. Elas pretendem nos colocar na possibilidade de fazer uma experiência com a linguagem. Fazer uma experiência com algo, seja com uma coisa, com um ser humano, com um deus, significa que esse algo nos atropela, nos vem ao encontro, chega até nós, nos avassala e transforma. “Fazer” não diz aqui de maneira alguma que nós mesmos produzimos e operacionalizamos a experiência. Fazer tem aqui o sentido de atravessar, sofrer, receber o que nos vem ao encontro, harmonizando-nos e sintonizando-nos com ele. É esse algo que se faz, que se envia, que se articula.

Fazer uma experiência com a linguagem significa portanto: deixarmos-nos tocar propriamente pela reivindicação da linguagem, a ela nos entregando e com ela nos harmonizando. Se é verdade que o homem, quer o saiba ou não, encontra na linguagem a morada própria de sua presença, então uma experiência que façamos com a linguagem haverá de nos tocar na articulação mais íntima de nossa presença. Nós, nós que falamos a linguagem, podemos nos transformar com essas experiências, da noite para o dia ou com o tempo. Mas talvez fazer uma experiência com a linguagem seja algo grande demais para nós, homens de hoje, mesmo quando essa experiência só chega ao ponto de nos tornar por uma primeira vez atentos para a *nossa relação com a linguagem* e partir daí permanecermos compenetrados nessa relação.

Supondo-se que alguém nos lance subitamente a pergunta “que relação vocês mantêm com a língua e a linguagem que vocês falam?”, não haveríamos de ficar sem resposta. Logo encontraríamos um fio condutor, uma referência capaz de nos orientar por caminhos seguros.

Falamos a linguagem. Que outra proximidade da linguagem possuímos senão a fala? Mesmo assim, nossa relação com a linguagem mantém-se indeterminada, obscura, quase indizível. Refletindo sobre essa estranha conjuntura, dificilmente conseguimos evitar a impressão de estranheza e incompreensibilidade que acompanha uma tal observação. Por isso, é indispensável perdermos o hábito de só ouvir o que já compreendemos. Esse conselho não vale apenas para cada ouvinte em particular. Vale sobremaneira para aquele que pretende falar sobre a linguagem e isso ainda mais quando essa fala tem a intenção de mostrar possibilidades que nos permitam atentar para a linguagem e para a nossa relação com a linguagem.

Mas fazer uma experiência com a linguagem é algo bem distinto de se adquirir conhecimentos sobre a linguagem. Esses conhecimentos nos são proporcionados e promovidos infinitamente pela ciência da linguagem, pela lingüística e pela filologia das diferentes línguas e linguagens, pela psicologia e pela filosofia da linguagem. Atualmente, o alvo cada vez mais mirado pela investigação científica e filosófica das línguas é a produção do que se chama de “metalinguagem”. Tomando como ponto de partida a produção dessa supralinguagem, a filosofia científica compreende-se conseqüentemente como metalingüística. Isso soa como metafísica. Na verdade, não apenas soa como *é* metafísica. Metalingüística é a metafísica da contínua tecnicização de todas as línguas, com vistas a torná-las um mero instrumento de informação capaz de funcionar interplanetariamente, ou seja, globalmente. Metalinguagem e esputinique, metalingüística e técnica de foguetes são o mesmo.

Dizer isso não significa porém desvalorizar a pesquisa científica e filosófica das línguas e da linguagem. Essa pesquisa tem todo o seu direito e valor. A seu modo, ela está sempre ensinando coisas muito úteis. No entanto, uma coisa são os conhecimentos científicos e filosóficos sobre a linguagem e outra é a experiência que fazemos com a linguagem. Nenhum de nós tem em mãos o poder de decidir se a tentativa de nos colocarmos na possibilidade de uma tal experiência será bem-sucedida, e em que extensão o que talvez seja bem-sucedido consiga alcançar cada um de nós em particular.

O que ainda resta fazer é indicar os caminhos que possam nos colocar na possibilidade de fazer uma experiência com a linguagem. Esses caminhos de há muito já existem. Só raramente, porém, é que são percorridos de maneira que a possível experiência com a linguagem venha por sua vez à linguagem. Nas experiências que fazemos *com* a linguagem, é a própria linguagem que vem à linguagem. Poder-se-ia acreditar que isso acontece toda vez que se fala. Todavia, por mais que falemos uma língua, a linguagem propriamente nunca vem à palavra. Muito vem à linguagem quando se fala, sobretudo aquilo sobre o que falamos: um fato, uma ocorrência, uma questão, uma preocupação. Mas nós só somos capazes de falar uma língua, de agir na fala com relação e sobre alguma coisa porque a linguagem ela mesma *não* vem à linguagem na fala cotidiana, ficando nela resguardada.

Mas onde a linguagem como linguagem vem à palavra? Raramente, lá onde não encontramos a palavra certa para dizer o que nos concerne, o que nos provoca, oprime ou entusiasma. Nesse momento, ficamos sem dizer o que queríamos dizer e assim, sem nos darmos bem conta, a própria linguagem nos toca, muito de longe, por instantes e fugidamente, com o seu vigor.

Quando se trata de trazer à linguagem algo que nunca foi dito, tudo fica na dependência de a linguagem conceder ou recusar a palavra apropriada. Um desses casos é o do poeta. Um poeta pode até mesmo chegar ao ponto de a seu modo, isto é, poeticamente, trazer à linguagem a experiência que ele faz com a linguagem.

Um dos poemas tardios, muito simples, quase canções de Stefan George, tem o título: *A Palavra*. O poema foi publicado pela primeira vez em 1919, tendo sido incluído posteriormente no volume de poemas, chamado *Das Neue Reich*¹. O poema possui sete dísticos. Os três primeiros separam-se distintamente dos três últimos. Ambas as tríades separam-se por sua vez do sétimo dístico, que é a estrofe final. O modo em que haveremos de comentar aqui o poema, de maneira breve mas ao longo das três conferências, não possui a menor pretensão de cientificidade. O poema soa assim:

1. O Novo reino.

A palavra

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 faltar².

Seguindo o que vínhamos observando, somos levados a nos deter no último verso do poema: “nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar”. Esse verso traz à linguagem a palavra da linguagem e diz algo sobre a relação entre palavra e coisa. O conteúdo do último verso poderia ser transformado no seguinte enunciado: “nenhuma coisa é onde falta a palavra”. Onde algo falta, dá-se um rompimento, uma quebra, ocorre uma interrupção. Romper com alguma coisa significa retirar-lhe algo, deixar que algo lhe falte e falhe. Algo está faltando significa: algo está falhando. Nenhuma coisa é onde falha a palavra, essa que nomeia a coisa. O que significa “nomear”? Podemos responder assim: nomear é aparelhar alguma coisa com um nome. E o que é um nome? Uma designação que confere a alguma

2. *Wunder von ferne oder traum/Bracht ich an meines landes saum
Und harrete bis die graue norn/Den namen fand in ihrem born –
Drauf konnt ichs greifen dicht und stark/Nun blüht und glänzt es durch die mark...
Einst langt ich an nach guter fahrt/Mit einem kleinod reich und zart
Sie suchte lang und gab mir kund/“So schläft hier nichts auf tiefem grund”
Worauf es meiner hand entrann/Und nie mein land den schatz gewann... So lernt ich
traurig den verzicht/Kein ding sei wo das wort gebricht.*

coisa um signo fonético ou gráfico, que lhe confere uma cifra. E o que é um signo? Um sinal? Uma insígnia? Uma marca? Um aceno? Ou tudo isso e mais alguma coisa? Tornamo-nos por demais negligentes e calculadores na compreensão e uso de signos.

Será o nome, será a palavra um signo? Tudo depende de como pensamos o que dizem as palavras “signo” e “nome”. Com essas esparsas considerações já podemos perceber em que correnteza nos lançamos quando a linguagem como linguagem vem à linguagem. A segunda estrofe do poema confirma como o poema pensa na palavra “palavra” o nome:

Na dureza até a cinzenta norna
Encontrei o nome em sua fonte-borda –

Nesses versos, tanto aquela que descobre o nome como o lugar de seu descobrimento, norna³ e fonte-borda, nos fazem hesitar em compreender o nome no sentido de uma mera designação. É possível que o nome e a palavra que dá nome tenham aqui o mesmo sentido das formulações “em nome do rei”, “em nome de Deus”. Gottfried Benn começa um de seus poemas com o verso “em nome daquele que dispense as horas”. “Em nome” significa aqui sob o chamado, segundo o chamado. No poema de Stefan George, porém, as palavras “nome” e “palavra” estão sendo pensadas de maneira diversa e mais profunda do que como meros signos. Mas o que estou dizendo? Na poesia também se pensa? Sem dúvida, ao menos num poema de tanta estirpe se pensa e, na verdade, se pensa sem ciência e sem filosofia. Se isso procede então será de bom alvitre e até mesmo necessário dedicar, com toda reserva e cuidado, maior atenção ao último verso já mencionado do poema intitulado *A palavra*.

Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar

Tivemos a audácia de reformular o verso: nenhuma coisa é onde falta a palavra. “Coisa”, entende-se aqui no sentido tradicio-

3. Norna é deusa do destino na mitologia nórdica. Numa equivalência com as parcas, são também três as nornas: *Urd*, *Verdandi* e *Skuld*. Habitam perto da fonte chamada *Urdar-brunn*, aos pés das raízes da árvore do mundo. Decidem o destino de cada recém-nascido e tecem os fios que determinam o destino do mundo (N. da T.).

nalmente amplo de algo que de algum modo é. Nessa acepção, um deus é também uma coisa. Somente quando se encontra a palavra para a coisa, a coisa é coisa. Somente então ela *é*. Devemos portanto frisar bem: nenhuma coisa *é*, onde a palavra, isto é, o nome falhar. É a palavra que confere ser às coisas. Mas como pode uma simples palavra fazer isso, ou seja, conferir ser a alguma coisa? O que se passa é, a bem dizer, o contrário. Olhem o esputinque. Essa coisa, se é que isso é coisa, *é*, existe independentemente desse nome, posteriormente atribuído. Mas talvez tudo se passe de maneira bem diversa quando, ao invés de foguetes, bomba atômica, reatores, está em questão o que o poeta nomeia na primeira estrofe da primeira tríade:

Milagre da distância e da quimera
Trouxe para a margem de minha terra

Muitas pessoas também consideram um milagre essa “coisa” esputinque, essa “coisa” que fica pairando num espaço de “mundo” inteiramente desprovido de mundo; para muitos, isso foi e permanece sendo uma quimera: milagre e quimera da técnica moderna, essa que menos parece capaz de admitir que a palavra possa conferir ser às coisas. Afinal, no cálculo da calculação planetária, são as ações que contam e não as palavras. Para que poetas...? E daí!

Mas não deixemos os pensamentos se apressarem. Não será essa “coisa”, o que e como ela é, algo em nome de seu nome? De certo. Entendida como o maior aumento técnico possível das velocidades, a pressa constitui o único espaço de tempo onde as máquinas e aparelhos modernos podem ser o que são. Se a pressa assim entendida já não tivesse convocado e recomendado o homem para o seu apelo, também não haveria nenhum esputinque: nenhuma coisa é onde falha a palavra. Permanece uma coisa muito enigmática a palavra da linguagem e sua relação com a coisa, com aquilo que é – que é e como é.

Isso explica porque achamos aconselhável preparar uma possibilidade para fazermos uma experiência com a linguagem. Escutemos agora com bastante atenção de onde tal experiência vem à linguagem num modo elevado e nobre. Escutamos o poema lido.

Será que de fato o escutamos? Muito pouco. Consideramos somente – e isso de maneira bem grosseira – o último verso e ainda o transformamos num enunciado não poético: nenhuma coisa é onde falha a palavra. Podemos fazer ainda outra coisa. Podemos acrescentar ao enunciado: alguma coisa só *é* quando a palavra apropriada e competente nomeia algo como sendo um ente, estabelecendo assim cada ente como tal. Isso não significaria então que só há ser onde uma palavra apropriada vem à fala? Mas de onde a palavra recebe a sua propriedade? O poeta não diz nada sobre isso. O conteúdo do último verso enuncia, no entanto, que o ser de tudo aquilo que é mora na palavra. Nesse sentido, é válido afirmar: a linguagem é a casa do ser. Procedendo desse modo, a poesia haveria de proporcionar a mais bela confirmação de uma posição de pensamento, pronunciada em outra ocasião. Só que na verdade proceder assim seria confundir e misturar tudo. Agindo assim, não apenas rebaixamos a poesia para a posição de mera validação de um pensamento como tomamos o pensamento como algo leviano, esquecendo o que significa fazer uma experiência com a linguagem.

Devemos por essa razão devolver para a sua estrofe e sem alteração o último verso do poema, esse que havíamos isolado e reformulado.

Triste assim eu aprendi a renunciar:
Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar

Antes de “renunciar”, o poeta colocou de maneira bem comedida um sinal de dois pontos. Após esse sinal espera-se habitualmente que se siga algo que, em termos gramaticais, é um discurso direto:

Triste assim eu aprendi a renunciar:
Nenhuma coisa é onde a palavra faltar.

Mas Stefan George não diz “é” e sim “que seja”. Ele bem poderia ter deixado de lado o sinal de dois pontos, não obstante ser frequente o uso desse sinal no seu modo de escrever poesia, pois isso haveria de ser mais condizente com o discurso indireto, se for esse o caso. Com relação ao modo de escrever de George, talvez se possam considerar outros exemplos do uso desse sinal: p. ex., uma passagem da “Introdução a um projeto para uma Doutrina das Cores”,

de Goethe. O texto de Goethe diz: “Para não parecer que evitamos por temor uma explicação, reformularemos da seguinte maneira o que dissemos inicialmente: que a cor seja para o sentido da visão um fenômeno elementar da natureza...”

Goethe compreende o que segue o sinal de dois pontos como a explicação do que é a cor e diz: “que a cor seja...” O que acontece no último verso do poema de Stefan George? Aqui não está em jogo a explicação teórica de um fenômeno. O que está em jogo é uma renúncia.

Triste assim eu aprendi a renunciar:
Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar.

O que segue ao sinal de dois pontos será o conteúdo da renúncia? O poeta renuncia a que nenhuma coisa seja onde a palavra faltar? Mas é justamente o contrário. Pertence ao aprendizado da renúncia permitir que nenhuma coisa seja onde a palavra faltar.

Mas para que tanta discussão complicada? A questão é bem clara. Não, nada está claro. Mas tudo está cheio de significado. Como? Quando se escuta como toda a experiência que o poeta fez com a palavra e, assim com a linguagem, está recolhida na última estrofe do poema. E também porque devemos cuidar para que a oscilação própria do dizer poético não seja destruída pela sua redução a um enunciado unívoco.

O verso “nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar” pode ter um sentido diverso daquele proporcionado pela sua transformação num discurso indireto em que se constata que: nenhuma coisa é onde falta a palavra.

O que segue ao sinal de dois pontos após a palavra “renunciar” não dá nome ao que se renuncia e sim ao âmbito para onde a renúncia conduz. O que se nomeia é o chamado para se entregar à relação agora experimentada entre palavra e coisa. O poeta aprendeu a renunciar à opinião que ele antes tinha sobre a relação entre coisa e palavra. A renúncia diz respeito à relação poética com a palavra que aí estava em jogo. A renúncia consiste na prontidão para um outro relacionamento. Falando em termos gramaticais, o “que seja”, encontrado no verso “nenhuma coisa que seja onde a palavra

faltar” não seria o conjuntivo de “é” mas uma espécie de imperativo, um chamado que o poeta segue, de modo a preservá-lo no futuro. Nesse sentido, o “que seja”, pronunciado no verso “nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar”, diria tanto quanto “a partir de agora não admita nenhuma coisa como um ente onde a palavra faltar”. Entendendo o “que seja” como um chamado, o poeta consente para si mesmo a renúncia aprendida, na qual ele abandona a opinião de que alguma coisa também seja e já seja mesmo onde a palavra faltar. O que significa renunciar? O verbo alemão *verzeihen*, renunciar, de onde provém a palavra “renúncia”, significa comumente desculpar-se, relevar. Num uso antigo diz “abdicar de uma coisa”, relevar, re-nunciar, *ver-zeihen*. *Zeihen*, anunciar, é a mesma palavra que o latim *dicere*, dizer, que o grego δείκνυμι, mostrar, no antigo alemão, *sagan*: saga. Renunciar é re-anunciar. Em sua renúncia, o poeta abdica de sua relação anterior com a palavra. Só isso? Não, abdicando, algo se lhe anuncia, um chamado, que o poeta não pode mais recusar.

Afirmar o sentido imperativo do “que seja” como o único possível seria, no entanto, por demais violento. É possível que, na saga poética do dizer, o “que seja” oscile entre um sentido e outro, entre o sentido do chamado como reivindicação e o de uma articulação e sintonia com o chamado.

O poeta aprendeu a renunciar. Ele fez uma experiência. Com o quê? Com a coisa e seu relacionamento com a palavra. Mas o título do poema é somente: a palavra. O poeta fez a experiência propriamente dita com a palavra e, na verdade, com a palavra à medida que esta abriu mão de um relacionamento com a coisa. Pensando-se com maior clareza: o poeta fez a experiência de que é a palavra que deixa aparecer e vigorar uma coisa como a coisa que ela é. Para o poeta, a palavra se diz como aquilo a que uma coisa se atém e contém em seu ser. O poeta faz a experiência de um poder, de uma dignidade da palavra, que não consegue ser pensada de maneira mais vasta e elevada. A palavra é, ao mesmo tempo, aquele bem a que o poeta se confia e entrega, como poeta, de modo extraordinário. O poeta faz a experiência do ofício de poeta como uma vocação para a palavra, assumida como fonte e borda do ser. A renúncia que o poeta aprende é do tipo de uma abnegação plena, à

qual somente se prenuncia o que de há muito se vela e propriamente já sempre se consente.

O poeta deveria então ficar cheio de júbilo com uma tal experiência, pois essa lhe oferece o que de mais alegre um poeta pode receber. O poema diz, no entanto: “triste assim eu aprendi a renunciar”. Isso significa que o poeta encontra-se prostrado frente à renúncia, abatido por uma perda. Mas renunciar – como se mostrou – não é perder. O “triste” também não se refere à renúncia, mas ao aprendizado da renúncia. Tristeza não é abatimento e nem depressão. Em sentido próprio, a tristeza articula-se no relacionamento com a máxima alegria; quando a alegria se retrai, torna-se hesitante e se resguarda na retração. Aprendendo a renúncia assim nomeada, o poeta faz a experiência do poder mais elevado da palavra. Ele capta a mensagem arcaica do que cabe à saga poética do dizer enquanto sua tarefa mais elevada e permanente, não obstante usurpada. O poeta jamais saberia fazer essa experiência com a palavra se não estivesse afinado pela tristeza, pelo tom da quietude de estar próximo ao que se retrai e assim se reserva para um anúncio inaugural.

Essas poucas referências devem bastar para esclarecer melhor que experiência o poeta fez com a linguagem. Fazer uma experiência significa literalmente: *eundo assequi*; no andar, estando a caminho, alcançar uma coisa, andando, chegar num caminho. Aonde chega o poeta? Não a um mero conhecimento. Ele chega à relação da palavra com a coisa. Essa relação não é contudo um relacionamento entre a coisa de um lado e a palavra de outro. A palavra é ela mesma a relação que a cada vez envolve de tal maneira a coisa dentro de si que a coisa “é” coisa.

Mesmo que essas afirmações nos mostrem várias coisas, com elas apenas extraímos a soma da experiência que o poeta fez com a palavra, sem no entanto nos entregarmos à experiência propriamente dita. Como se deu a experiência? Para responder a essa pergunta devemos nos deixar conduzir pela palavrinha, a única que não chegamos a considerar na nossa discussão sobre a última estrofe do poema:

Triste assim eu aprendi a renunciar:
Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar.

“assim eu aprendi...” Como assim? Assim como se disse nas seis estrofes anteriores. A partir daquilo que se acabou de observar com relação à última estrofe, é possível lançar alguma luz sobre as outras seis estrofes. A partir da totalidade do poema, as estrofes devem na verdade falar por si mesmas.

Nas seis estrofes, fala-se da experiência que o poeta faz com a linguagem. Algo se envia para o poeta, vem ao seu encontro e transforma sua relação com a palavra. É preciso portanto mencionar a relação que o poeta mantém *antes* de fazer essa experiência. Isso aparece nas três primeiras estrofes. O primeiro verso da terceira estrofe termina com reticências, marcando assim a separação entre a primeira e a segunda tríade. Com a quarta estrofe, inicia-se a segunda tríade e isso, na verdade, com a palavra “outrora”, que aqui se diz em seu antigo uso: certa vez, naquela hora. A segunda tríade diz o que o poeta experiencia de maneira decisiva. Experiência é percorrer um caminho. O caminho atravessa uma paisagem. A essa paisagem pertence tanto a terra do poeta como também o lugar onde habita a norna cinzenta, ou seja, a antiga deusa do destino. Ela habita a margem, o limite e fronteira da terra poética, que enquanto “região” é uma terra limítrofe. A norna cinzenta abriga sua fonte-borda, de cuja profundidade ela procura os nomes para a partir deles criar. A palavra, a linguagem pertencem ao âmbito dessa paisagem misteriosa onde a saga poética do dizer delimita a fonte cheia de destino da linguagem. De início e por muito tempo, parece que o poeta precisa somente de um milagre que o encante ou de sonhos que o capturem a fim de chegar à fonte da linguagem e, assim com confiança inabalável, deixar que lhe cheguem as palavras capazes de corresponder a tudo de milagroso e quimérico que lhe adveio. Fortalecido pelo êxito de seus poemas, o poeta antes acreditava que as coisas poéticas, milagre, quimeras, já se achavam por si mesmas bem abrigadas no ser, faltando somente a arte de encontrar a palavra capaz de descrevê-las e apresentá-las. De início e por muito tempo, era como se as palavras fossem garras que agarraram e seguraram o que já existe e o que se toma por existente, conferindo-lhes densidade, expressão e auxiliando-os a alcançar beleza.

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...

Aqui milagre e quimeras, lá os nomes garras, a mistura de ambos daria poesia. Será isso bastante para que o poeta seja o que ele é, ou seja, aquele que instaura o que permanece a fim de que perdue e seja?

Por fim chega para Stefan George o instante em que a sua poética, até então segura de si, se quebra e rompe, fazendo com que ele pense nas palavras de Hölderlin:

O que permanece, porém, inauguram os poetas.

Antes, ansiando por boa travessia e nutrido de esperança, o poeta chega ao lugar em que habita a antiga deusa do destino e pede o nome para a jóia delicada e rica que ele traz em sua mão. Essa jóia não é nenhum “milagre da distância” e nem “quimera”. A deusa procura por muito tempo, mas em vão. Enfim, ela lhe dá a notícia:

“Assim aqui nada repousa sobre razão profunda”

Assim, ou seja, assim como a jóia que se acha na mão, delicada e rica, é. Uma palavra, que permitisse essa jóia que se acha na mão, com toda simplicidade, ser o que é, uma palavra assim deveria surgir do resguardo que repousa na quietude de um sono profundo. Somente uma palavra que surge desse modo poderia abrigar a jóia na riqueza e delicadeza suave da simplicidade do seu ser.

“Assim aqui nada repousa sobre razão profunda”

Nisso de minhas mãos escapou
E minha terra nunca um tesouro encontrou...

A jóia delicada e rica, que se acha na mão, não alcança o ser de uma coisa, não se torna um tesouro, ou seja, a propriedade poeticamente assegurada de uma terra. O poeta silencia sobre a jóia, essa

que sem poder tornar-se tesouro de sua terra ao mesmo tempo lhe propicia uma experiência com a linguagem, a possibilidade de aprender aquela renúncia onde se re-anuncia e consente a relação entre palavra e coisa. “Jóia delicada e rica” opõe-se à “milagre da distância e da quimera”. Admitindo que o poema poetiza o caminho próprio da poesia de Stefan George, devemos presumir que na jóia se pensa a plenitude terna do simples que chega ao poeta nos seus anos tardios como o que se está a dizer. O próprio poema testemunha que ele aprendeu a renunciar, pois o poema ele mesmo conseguiu tornar-se canção cantadora da linguagem.

Para nós, no entanto, ainda não está decidido se somos capazes de fazer, de forma apropriada, uma experiência poética com a linguagem. Estamos sempre no perigo de sobrecarregar um poema com excesso de pensamento e assim impedir que o poético nos toque. Um perigo ainda maior – hoje dificilmente assumido – é o de pensar de menos, de resistir ao pensamento de que a experiência em sentido próprio da linguagem só pode ser uma experiência de pensamento, de que a grandeza poética de toda poesia sempre vibra num pensamento. Mas se em jogo está uma experiência pensante com a linguagem, por que fazer referência a uma experiência poética? Porque o pensamento segue seu caminho na vizinhança da poesia. Por isso, é bom pensar no vizinho, naquele que habita a mesma proximidade. Ambos, poesia e pensamento, precisam um do outro ao extremo, precisam de cada um em sua vizinhança. Qual o campo em que essa vizinhança tem seu âmbito próprio, isso a poesia e o pensamento terão de definir cada um a seu modo, não obstante ambos se encontrarem no mesmo âmbito. Como há séculos nos alimentamos do preconceito de que o pensamento é coisa da *ratio*, ou seja, do cálculo em sentido amplo, falar sobre a vizinhança de pensamento e poesia parece sempre muito suspeito.

O pensamento não é nenhum meio para o conhecimento. O pensamento abre sulcos no agro do ser. Por volta do ano de 1875, Nietzsche escreve⁴ o seguinte: “Nosso pensamento deve ter o cheiro forte de um tragal numa noite de verão”. Quantos ainda possuem olfato para esse cheiro?

4. WW XI, 20.

Agora podemos repetir com mais clareza as duas frases que abriram essa palestra. As três palestras trazem o título: *A essência da linguagem*. Elas buscam oferecer a possibilidade de se fazer uma experiência pensante com a linguagem. É importante acentuar que se trata de uma possibilidade. Trata-se de algo provisório, de um ensaio. O título, contudo, nada diz sobre isso. “A essência da linguagem” soa mais como se a intenção da palestra fosse elaborar um discurso seguro sobre a essência da linguagem. O título soa como tantos outros bem freqüentes: a essência da arte, a essência da liberdade, a essência da técnica, a essência da verdade, a essência da religião, etc. Já estamos bastante saturados de tantas essências e isso por razões que não conseguimos entender completamente. O que aconteceria se por um simples desvio deixássemos de lado o que no título é tão presunçoso e banal? Coloquemos no título um ponto de interrogação de maneira que todo o título se concentre nesse ponto, descobrindo assim uma outra entonação. O título soaria então: A essência? – da linguagem? Agora não apenas a linguagem está em questão mas também o que diz essência. Ainda mais: em questão está se e como essência e linguagem se pertencem mutuamente. A essência? – da linguagem? Pelo ponto de interrogação, cai por terra tudo o que no título é presunçoso e banal. Como uma pergunta chama outra, surgem imediatamente duas outras questões:

Como devemos questionar a linguagem se nossa relação com a linguagem é confusa e, em todo caso, indeterminada? Como devemos perguntar pela essência se o que se chama essência é em si mesmo discutível?

Apesar dos muitos caminhos possíveis para se questionar sobre a linguagem e interrogar sobre a sua essência, todos os esforços serão inúteis enquanto não abirmos os olhos para uma consideração que não se limita às questões agora levantadas.

Para se questionar sobre a linguagem, sobre a sua essência, é preciso que a linguagem já se nos tenha indicado. Para se interrogar sobre a essência da linguagem, é preciso que a essência já se nos tenha indicado. Tanto o questionamento quanto a interrogação necessitam, não só aqui como em qualquer outro lugar, de ter

dado indícios daquilo que tocam e buscam com suas questões. A posição de toda questão mantém-se já sempre inscrita no consentimento do que se coloca em questão.

Que experiência fazemos ao pensar exaustivamente sobre tudo isso? Que questionar não é o único gesto do pensamento. Pensar é também escutar o consentimento daquilo que deve tornar-se uma questão. Na história de nosso pensamento, já faz muito tempo que a questão vale como a marca paradigmática do pensamento e isso não sem as suas razões. Um pensamento é tanto mais pensamento quanto mais radicalmente se gesta e se faz gesto, quanto mais chega à *radix*, à raiz de tudo aquilo que é. A pergunta do pensamento permanece sendo sempre a pergunta pelos fundamentos primeiros e últimos. Por quê? Porque o fato de que algo é e o que algo é, porque o vigor da essência foi de há muito definido como fundamento. Se toda essência tem o caráter de fundamento, a busca da essência apresenta-se como uma fundamentação e uma fundação do fundamento. O pensamento que pensa a essência nesse sentido é em seu fundamento um questionar. No final de uma conferência intitulada *A questão da técnica*, pronunciada há algum tempo, diz-se que “questionar é a piedade do pensamento”. Piedade tem aqui o antigo sentido de harmonia e sintonia articuladoras com aquilo que o pensamento tem de pensar. Uma das experiências estimulantes do pensamento consiste em que ele não consegue visualizar com amplitude suficiente as visões alcançadas e assim corresponder-lhes de forma adequada. Foi o que aconteceu com a frase mencionada, questionar é a piedade do pensamento. Não obstante concluir-se com essa frase, a conferência citada já se movimenta na conjuntura de que o gesto próprio do pensamento não pode ser questionar mas sim escutar o consentimento daquilo que todo questionar questiona ao interrogar sobre a essência. De forma correspondente, mesmo acrescentando pontos de interrogação, o título dessas conferências não se torna com isso título de uma experiência de pensamento. Todavia, o título aí se encontra aguardando uma complementação relativa ao sentido daquilo que acabamos de dizer sobre o gesto próprio do pensamento. Ao questionar sobre a essência da linguagem, é preciso que a linguagem

ela mesma já se nos tenha indicado, consentindo-se. Nesse caso, a essência da linguagem se torna o consentimento de sua essência, ou seja, se torna a linguagem da essência (cf. A segunda conferência).

O título *A essência da linguagem* perde agora até mesmo o papel de um título. O que ele faz é ressoar uma experiência de pensamento, para cuja possibilidade procuramos nos preparar: A essência da linguagem -: a linguagem da essência.

Assumindo-se que essa frase, desde que admitida como uma frase, não constitua uma inversão artificial, afetada e vazia, torna-se possível substituir, na hora certa, as palavras “linguagem” e “essência” na expressão “linguagem da essência”.

O todo que agora nos convoca: a essência da linguagem: a linguagem da essência não é nem o título e nem a resposta para uma questão. É uma palavra-guia que deve nortear-nos num caminho. A experiência poética com a palavra que ouvimos inicialmente deve acompanhar nosso caminho de pensamento. Com ela chegamos a estabelecer uma conversa que mostrou: o verso final “Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar” indica a relação entre palavra e coisa desde que se tome a palavra como sendo ela mesma a relação, à medida que cada coisa se atém ao ser e ali se mantém. Se a palavra não fosse essa sustentação, não só o todo das coisas, o “mundo” mergulharia na obscuridade como também o “eu”, esse que na margem de sua terra conduz para a fonte-borda dos nomes tudo que lhe vem ao encontro no milagre e na quimera.

No intuito de escutarmos numa outra tonalidade a voz da experiência poética com a palavra feita por Stefan George, gostaria de ler, à guisa de finalização, o poema de duas estrofes de Gottfried Benn, extraído dos seus *Statischen Gedichten*⁵. Embora mais quente, o tom desse poema é mais severo, porque ao mesmo tempo que abandona também decide com toda firmeza. O título do poema traz uma variação marcante e de certo bem consciente:

5. Poemas estáticos.

Uma palavra

Uma palavra, uma frase -: de cifras emergem
Vida conhecida, sentido inesperado,
O sol está firme, as esferas emudecem
E em seu redor tudo siderado.

Uma palavra – um brilho, um vôo, um ardor,
Um jato de chama, um riscado de estrelinha –,
E de novo escuridão e temor,
No espaço vazio em torno do mundo e de mim⁶.

II

As três conferências querem nos colocar na possibilidade de fazer uma experiência com a linguagem. Fazer a experiência de alguma coisa significa: a caminho, num caminho, alcançar alguma coisa. Fazer uma experiência com alguma coisa significa que, para alcançarmos o que conseguimos alcançar quando estamos a caminho, é preciso que isso nos alcance e comova, que nos venha ao encontro e nos tome, transformando-nos em sua direção.

Como se trata de uma experiência, de um ser e estar a caminho, pensemos o caminho que nos leva da primeira para a terceira conferência. Pelo fato de a maior parte dos aqui presentes lida predominantemente com o pensamento científico, cabe uma consideração preliminar. As ciências conhecem o caminho para o saber como o sentido da palavra método. Mesmo na ciência moderna, o método não é um mero instrumento a serviço da ciência. Pelo contrário. O método é que põe as ciências a seu serviço. Nietzsche foi o primeiro a reconhecer em todas as suas implicações essa situação da ciência moderna, nos apontamentos publicados sob os números 466 e 469 da *Vontade de Poder*. O primeiro diz: “O que caracteriza

6. *Ein Wort, ein Satz -: aus Chiffren steigen/erkanntes Leben, jähher Sinn,/ die Sonne steht, die Sphären schweigen/ und alles ballt sich zu ihm hin./ Ein Wort – ein Glanz, ein Flug, ein Feuer,/ ein Flammenwurf, ein Sternenstrich –,/ und wieder Dunkel, ungeheuer,/ im leeren Raum um Welt und Ich.*

o século XIX não é a vitória da ciência, mas a vitória do *método* científico sobre a ciência”.

O segundo começa com a frase: “As visões de maior valor são sempre descobertas por último: mas as visões de maior valor são os *métodos*”.

Também Nietzsche encontrou essa visão sobre a relação entre método e ciência por último, a saber, no último ano de sua vida com saúde, em 1888, na cidade de Turim.

Nas ciências, o método não apenas propõe o tema como o impõe e subordina. A corrida vertiginosa que impulsiona atualmente as ciências sem que nem elas mesmas saibam para onde estão indo, provém do incitamento do método e de suas possibilidades, cada vez mais entregues à técnica. É no método que reside todo poder e violência do saber. O tema pertence ao método.

Mas no pensamento as coisas não se passam do mesmo modo que na representação científica. O que no pensamento libera e dá a pensar não é nem o método e nem o tema, mas o campo, que assim se chama porque abre campos. Percorrendo o caminho do campo, o pensamento atém-se ao campo. Aqui, o caminho pertence ao campo. Do ponto de vista da representação científica, essa relação é não apenas difícil, mas sobretudo impossível de se entrever. Pensando agora o sentido do caminho da experiência pensante com a linguagem, não pretendemos nenhuma discussão metodológica. Já estamos andando no campo e no âmbito do que nos concerne.

Falamos e falamos sobre a linguagem. Aquilo de que falamos, a linguagem, já sempre nos precede. Falamos sempre a partir da linguagem. Isso significa que somos sempre ultrapassados pelo que já nos deve ter envolvido e tomado para falarmos a seu respeito. Ou seja, falando sobre a linguagem, estamos sempre constrictos a falar da linguagem de forma insuficiente. Essa constrição nos separa daquilo que o pensamento deve dar conta. Mas essa constrição, que o pensamento nunca deve negligenciar, logo se dissipa quando prestamos atenção ao próprio do pensamento, ou seja, quando lançamos um olhar para o campo em que se sustenta o pensamento. Por toda parte, esse campo está aberto para a vizinhança da poesia.

Pensar o sentido do caminho de pensamento é pensar com atenção essa vizinhança. De maneira geral, a primeira conferência considerou três pontos:

Em primeiro lugar, a experiência poética da linguagem. A referência a essa experiência limitou-se a algumas observações ligadas ao poema *A Palavra*, de Stefan George.

Em segundo lugar, a conferência caracterizou a experiência para a qual devemos nos preparar como uma experiência de pensamento. O pensamento descobre sua determinação própria quando se recolhe na escuta do consentimento que nos diz o que, para o pensamento, se dá a pensar.

Toda a questão relativa à causa do pensamento, toda interrogação que concerne à sua essência já estão sustentadas pelo consentimento daquilo que deve colocar-se em questão. Por isso, o gesto próprio do pensamento atualmente necessário não é tanto questionar, mas escutar esse consentimento. Como no entanto a escuta é uma escuta da palavra que nos vem ao encontro, a escuta do consentimento do que se dá a pensar aparece frequentemente como uma pergunta em busca de respostas. Caracterizar o pensamento como escuta é algo que soa muito estranho e também não chega a atingir a clareza aqui necessária. Mas justamente o que constitui o próprio da escuta é de só receber definição e clareza daquilo que pelo consentimento apresenta um sentido. Algo já se mostra aqui: a escuta assim descrita é o consentimento entendido como o que se apropria no dizer e sua saga, com a qual a essência da linguagem está aparentada. Conseguindo visualizar a possibilidade de uma experiência pensante com a linguagem, poderemos adquirir mais clareza sobre em que sentido o pensamento é escuta do consentimento.

A primeira conferência traz ainda um terceiro ponto: a transformação do título das conferências. Primeiro, colocou-se de lado o que o título tinha de presunçoso e banal, acrescentando um ponto de interrogação. Assim, coloca-se em questão tanto a linguagem como também a essência, transformando o título numa pergunta: A essência? – a linguagem?

Em jogo está agora preparar uma experiência pensante com a linguagem. Como se trata de uma experiência pensante com a linguagem e, sendo o pensamento sobretudo uma escuta, um deixar-se tomar e não um questionar, devemos abandonar também o ponto de interrogação, mesmo sabendo que agora não nos seja mais possível retomar a formulação inicial do título. Se devemos pensar a essência da linguagem, a linguagem haverá de primeiro consentir-se ou mesmo já ter-se consentido para nós. A linguagem deve a seu modo dar indícios de si mesma – a sua essência. A linguagem vigora como essa indiciação. Já sempre escutamos a linguagem, embora não pensemos nisso. Se não escutássemos por toda parte a indiciação da linguagem, não poderíamos usar nenhuma palavra da linguagem. A linguagem vigora como essa indiciação. A essência da linguagem dá notícia de si mesma como indício, como a linguagem de sua essência. Todavia não podemos escutar e nem “ler” essa mensagem arcaica, essa que diz: a essência da linguagem: a linguagem da essência.

O que acabamos de dizer é uma pretensiosa suposição. Se fosse simplesmente uma afirmação, teríamos que provar até que ponto ela é correta ou falsa. Isso seria muito mais fácil do que sustentar e manter-nos nessa suposição pretensiosa.

A essência da linguagem: a linguagem da essência. A suposição de fazer essa experiência pela via do pensamento parece surgir do que a conferência pede de nós. Mas a suposição tem na verdade uma outra fonte. A transformação do título é tal que faz o título desaparecer. O que lhe segue não é, porém, um tratado sobre a linguagem sob um título modificado. É a tentativa de um primeiro passo em direção ao campo que nos prepara possibilidades para uma experiência de pensamento com a linguagem. Nesse campo, o pensamento encontra a vizinhança da poesia. Escutamos sobre a experiência poética com a palavra. Ela fala com recolhimento no último verso do poema:

Triste assim eu aprendi a renunciar:
Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar.

Mediante uma breve discussão das estrofes anteriores, tentamos visualizar o caminho poético dessa experiência. É somente um

olhar de longe sobre o caminho do poeta, pois não devemos nos iludir de que nós mesmos andamos nesse caminho. Nesse poema e nos outros a ele ligados, a saga do dizer própria a Stefan George é um andar que se assemelha a um abandonar e isso depois de o poeta ter falado anteriormente como um legislador e um arauto. O poema *A Palavra* faz parte da última seção do livro de poemas de George intitulado *Das Neue Reich*, publicado em 1928. A última seção chama-se: *A canção*. A canção não é entoada posteriormente. É no entoar que ela começa a ser a canção que ela é. O poeta da canção é o cantador. Poesia é canto. Seguindo o exemplo dos antigos, Hölderlin gostava de chamar a poesia de “canto”.

No hino há pouco redescoberto *Friedensfeier* (Festa da paz), Hölderlin canta assim no começo da oitava estrofe:

Tanta experiência, por quantas manhãs,
Tem feito o homem, desde que somos uma conversa
E escutamos uns aos outros; em breve, somos po-
rém canto⁷.

“Escutar uns aos outros” – uns e os outros – homens e deuses. O canto é a festa da chegada dos deuses, a chegada quando tudo se aquieta. O canto não é o contrário da conversa, mas o seu vizinho mais próximo; pois também canto é linguagem. Na sétima estrofe do mesmo poema, Hölderlin diz:

Lei do destino é essa, que se faça a experiência do todo,
Que uma linguagem também se dê no retorno da quietude⁸.

Em 1910, Norbert v. Hellingrath, falecido em Verdun no ano de 1916, editou pela primeira vez as traduções de Píndaro feitas por Hölderlin. Em 1914 seguiu-se a primeira impressão dos hinos tardios de Hölderlin. Essas publicações foram como um terremoto sobre os estudantes. O próprio Stefan George, que levou Norbert von Hellingrath a descobrir Hölderlin, recebeu dessas primeiras edições um impulso decisivo. O mesmo aconteceu com Rilke. Des-

7. *Viel hat von Morgen an,/Seit ein Gespräch wir sind und hören voneinander,/Erfahren der Mensch; bald sind aber Gesang (wir).*

8. *Schicksaalgesetz ist diss, dass Alle sich erfahren./ Dass, wenn die Stille kehrt, auch eine Sprache sei.*

de então a poesia de Stefan George ficou mais e mais próxima do canto. Por essa ocasião, o poeta traz no seu ouvido as palavras de Nietzsche na terceira parte de *Assim falava Zaratustra*, pronunciadas no final do discurso, chamado “Do grande anseio”: “Ó minha alma, agora que te dei tudo, até mesmo o último que tinha e em ti minhas mãos tornaram-se vazias: – *que eu te chamei a cantar, vê, isso foi o último que tinha!*”⁹

A última parte do livro de poemas de Stefan George, *Das Neue Reich*, chamada *A canção*, começa com um moto:

O que eu ainda penso e ainda abraço
O que eu ainda amo traz o mesmo traço¹⁰.

O poeta saiu de seu “ciclo” anterior, só que agora sem renunciar à palavra; pois ele canta, e canto continua sendo conversa. A renúncia do poeta não diz respeito à palavra mas à relação entre palavra e coisa ou, mais precisamente, ao mistério dessa relação, que justamente se oferece como mistério quando o poeta quer nomear a jóia que tem em sua mão. O poeta não diz que tipo de jóia é essa. Devemos pensar que, de acordo com seu antigo significado, “jóia” significa um presente de matéria preciosa, destinado a um hóspede ou também um presente como signo de um favor especial, esse que quem recebe passa a usar dali por diante. Jóia – diz respeito ao favor que se presta ao hóspede. Um outro poema chamado *Seelied* (Canção do mar), que também compõe esta última seção do livro chamada *A canção*, começa assim:

Se no horizonte, em leve declínio
Submerge vermelho o fogo curvilíneo
Nas dunas recolho-me em descanso
À espreita de um hóspede manso¹¹.

A última estrofe nomeia o hóspede sem no entanto dar-lhe um nome. Como o hóspede, também a jóia se resguarda no inominado. O que se mantém inanimado é por fim o favor mais elevado que

chega até o poeta. O último poema da parte final canta tudo isso, sem no entanto dar-lhe um nome.

Jóia, favor, hóspede são cantados mas não nomeados. São ocultados? Não. Só é possível ocultar o que sabemos. O poeta não oculta os nomes. Ele não sabe os nomes. Isso ele confessa num verso que soa como o baixo contínuo de todas as canções:

Onde te aténs – isso não sabes¹².

A experiência com a palavra, feita por esse poeta, torna-se obscura e por isso velada. Devemos deixá-la assim. Mas pensando desse modo a experiência poética, nós já a deixamos na vizinhança com o pensamento. Isso não significa, porém, que ao invés de uma experiência poética, a experiência pensante com a linguagem é que deverá propiciar a clareza buscada e assim retirar-lhe os véus. O que um pensamento é capaz de conseguir depende de como e se o pensamento consegue escutar o consentimento em que a essência da linguagem fala como a linguagem da essência. Buscar a vizinhança da poesia não é nenhum subterfúgio. É o que se impõe pela própria tentativa de preparar a possibilidade de uma experiência pensante com a linguagem, uma vez que esta parte da imposição de que poesia e pensamento estabelecem uma vizinhança. É possível que essa imposição corresponda à suposição que escutamos de maneira difusa: a essência da linguagem: a linguagem da essência.

Para se mostrar a possibilidade de se fazer uma experiência com a linguagem, buscamos a vizinhança em que habitam poesia e pensamento. Um estranho começo, onde fazemos uma experiência muito restrita de um e de outro. Conhecemos tanto um como o outro. Sob os títulos poesia e filosofia compila-se bastante conhecimento sobre poesia e pensamento. Em nosso caminho, também não procuramos cegamente a vizinhança de poesia e pensamento. Afinal, já temos o poema *A Palavra* soando em nossos ouvidos e com isso a visão de uma experiência poética com a linguagem. Com todo cuidado, devemos resumir essa experiência no dizer da renúncia: “Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar”. Pensando que

9. Nietzsche, F. *Assim falava Zaratustra*, III, Do grande anseio.

10. *Was ich noch sinne und was ich noch füge/Was ich noch liebe trägt die gleichen züge.*

11. *Wenn an der kimm in sachtem fall/Eintaucht der feurig rote ball;/Dann halt ich auf der düne rast/Ob sich mir zeigt ein lieber gast.*

12. *Worin du hängst – das weisst du nicht.*

aqui se nomeia a relação entre coisa e palavra e, com isso, a relação da linguagem com cada ente enquanto tal, já chamamos o poético para a vizinhança de um pensamento. Esse pensamento não percebe nisso nada de estranho. Pois justamente a relação entre coisa e palavra, e isso na configuração de ser e dizer, foi uma das primeiras coisas que o pensamento ocidental colocou em palavras. Essa relação avassalou o pensamento de tal maneira que se pronunciou numa única palavra. Essa palavra diz: λόγος. Essa palavra é ao mesmo tempo nome para o ser e para o dizer.

Ainda mais avassalador para nós é constatar que nessa palavra não se faz nenhuma experiência pensante com a linguagem em que a linguagem viesse à linguagem num modo apropriado a essa relação. Dessa referência podemos concluir: a experiência poética de Stefan George nomeia algo muito antigo com o que o pensamento já se deparou e ao qual ele se mantém de tal forma vinculado que se tornou para nós o fato mais corriqueiro e assim também o mais desconhecido. Nem a experiência poética com a palavra e nem a experiência pensante com o dizer trazem para a linguagem a linguagem em sua essência.

Pois é assim mesmo. E isso, não obstante, desde os tempos mais remotos do pensamento ocidental até o tempo tardio da poesia de Stefan George, o pensamento ter tecido tantos pensamentos profundos sobre a linguagem e a poesia ter poetizado coisas extraordinárias na linguagem. Todavia só podemos presumir porque a essência da linguagem em parte alguma vem à linguagem como a linguagem da essência. Muito indica que a essência da linguagem recusa-se a vir à linguagem, isto é, a vir àquela linguagem em que se pronunciam enunciados sobre a linguagem. Se em toda parte a linguagem faz essa recusa, então essa recusa pertence à essência da linguagem. Isso significa que não é somente na fala cotidiana que a linguagem se resguarda em si mesma mas que esse resguardo se deve ao fato de a linguagem resguardar em si mesma a sua proveniência e, assim, negar a sua essência para os nossos hábitos representacionais. Nesse caso então não deveríamos mais dizer que a essência da linguagem é a linguagem da essência, a não ser que a palavra “linguagem” tenha um outro sentido na segunda formulação, a saber, o resguardo da essência da linguagem. Esse seria

então o modo mais próprio de a essência da linguagem vir à linguagem. Não devemos mais fugir dessa conjectura. Ao contrário. É preciso conjeturar porque é tão fácil negligenciar a “linguagem” toda peculiar da essência da linguagem. Talvez isso se explique pelo fato de não se pensar em sua vizinhança os modos privilegiados de dizer, ou seja, a poesia e o pensamento. Mas se fala tanto de poesia e pensamento! Essa expressão já se tornou até fórmula vazia e monótona. É possível, porém, que o “e”, presente na expressão “poesia e pensamento”, receba seu sentido pleno e sua determinação se admitirmos que esse “e” possa significar a vizinhança de poesia e pensamento.

Sem dúvida haveríamos de exigir uma explicação do que se entende aqui por vizinhança e teríamos de perguntar com que direito falamos e podemos falar de vizinhança. Como a palavra mesma diz, vizinho é quem mora na proximidade de um outro. Esse outro se torna assim o seu vizinho. A vizinhança é, desse modo, um envolvimento que se dá quando um se volve para a proximidade do outro. A vizinhança é o resultado, ou seja, a consequência e o efeito de um se instalar frente ao outro. O discurso sobre a vizinhança entre poesia e pensamento diz, portanto, que um habita diante do outro, que um se instalou frente ao outro, que um se voltou para a proximidade do outro. Essa referência ao que caracteriza a vizinhança fala por imagens. Será que dizemos com isso algo pertinente à nossa questão? O que significa “falar por imagens”? Ouvindo essa pergunta logo corremos para obter uma resposta sem nos darmos conta de que não é possível pretender uma forma segura enquanto não determinarmos o que é discurso e imagem, se e em que medida a linguagem fala por imagens. Mas deixemos tudo isso em aberto. Guardemos apenas o mais urgente que é buscar a vizinhança de poesia e pensamento: esse encontro face a face de um e de outro.

Por sorte não precisamos nem buscar e nem inventar a vizinhança, pois nela já nos encontramos. É na vizinhança que nos movimentamos. O poema do poeta fala para nós. Diante do poema pensamos certas coisas mesmo que apenas numa grosseira aproximação.

Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar.

diz a renúncia do poeta. Acrescentamos também que aqui vem à tona a relação entre coisa e palavra. Dissemos ainda que aqui coisa significa o que é de algum modo, todo e qualquer ente. Dissemos igualmente que a “palavra” não apenas está em relação com a coisa mas que a palavra leva cada coisa enquanto o ente que está sendo para esse “é”, nele a sustentando, a ele relacionando, nele propiciando à coisa a garantia de ser coisa. Por isso insistimos para que a palavra não apenas sustente uma relação com a coisa, mas para que a palavra “seja” ela mesma o que sustenta e relaciona a coisa como coisa, e que ela “seja”, enquanto esse sustento, a própria relação.

Para muitos o que aqui se pensa sobre o poema deve parecer superficial, importuno e forçado. O que nos cabe porém encontrar, na vizinhança da experiência poética com a palavra, é a possibilidade de uma experiência *pensante* com a linguagem. Isso significa agora e sobretudo: aprender a atentar e a atender a essa vizinhança em que habitam poesia e pensamento. O estranho é todavia que a vizinhança ela mesma permanece invisível. O mesmo se dá todos os dias. Vivemos nessa vizinhança mas ficaríamos sem saber o que dizer se tivéssemos que explicar em que ela consiste. Essa perplexidade é contudo somente um caso particular e até mesmo extraordinário de uma perplexidade mais ampla em que nosso pensar e dizer já sempre e em toda parte se encontram. Que perplexidade é essa? A seguinte: não estamos em condições e só raramente e de maneira muito restrita temos condições de fazer a experiência da relação entre dois modos de ser unicamente a partir da relação. Sempre representamos o relacionamento a partir dos elementos relacionados. Temos muito pouca compreensão de como, onde e desde onde se constitui um relacionamento e como o relacionamento é enquanto relacionamento. Mas é correto representar a vizinhança como um relacionamento. Essa representação corresponde à vizinhança entre poesia e pensamento. Todavia essa representação não nos diz se a poesia se volta para a vizinhança do pensamento, se o pensamento se volta para a vizinhança da poesia ou se ambos se voltam para a vizinhança entre um e outro. Tanto a poesia como o pensamento movimentam-se no elemento do dizer. Pensando a poesia, já nos vemos no mesmo elemento em que se movimenta o pensamento. Aqui não é possível decidir se a poesia é propriamen-

te um pensamento ou se o pensamento é propriamente poesia. Fica obscuro o que determina a sua relação mais própria e a partir de onde isso que chamamos sem hesitar de próprio surge propriamente. No entanto, qualquer que seja o modo em que nos vem à mente poesia e pensamento, um mesmo elemento já sempre está a nos alimentar, quer lhe prestemos atenção ou não. Esse elemento é a saga do dizer.

E ainda mais: poesia e pensamento não apenas se movimentam no elemento do dizer como devem seu dizer a múltiplas experiências com a linguagem que só muito raramente consideramos e recolhemos. E mesmo quando chegamos a considerar e recolher essas experiências o fazemos sem prestar muita atenção para o que, nessa reflexão, fica cada vez mais próximo: a vizinhança de poesia e pensamento. É de se presumir que a vizinhança não seja um mero efeito, que resulta do fato de a poesia e o pensamento se colocarem um diante do outro, pois ambos já se pertencem mutuamente antes de se colocarem um diante do outro. A saga do dizer é o mesmo elemento tanto para a poesia como para o pensamento, embora o modo de ser “elemento” seja tão diferente para um e para outro como a água é elemento para o peixe e o ar para o pássaro. E isso a tal ponto que até mesmo deveríamos evitar falar de elemento pois o dizer é mais do que um “sustento” para a poesia e o pensamento e mais do que a propiciação do âmbito que ambos atravessam.

Dizer, isto é, pronunciar tudo isso é fácil. Difícil é, no entanto, para nós homens de hoje fazer disso experiência. O que tentamos pensar sob a designação de vizinhança de poesia e pensamento é bem distinto da idéia de um simples reservatório de relacionamentos representados. A vizinhança mencionada perpassa por toda parte nossa morada e travessia nessa terra. Como no entanto o pensamento de hoje tem se tornado cada vez mais decisiva e exclusivamente cálculo, ele concentra todas as suas forças e “interesses” disponíveis em calcular como o homem pode imediatamente instaurar coisas no espaço cósmico desprovido de mundo. Esse tipo de pensamento está a ponto de abandonar a terra como terra. Enquanto cálculo, o pensamento se empenha com velocidade e obsessão na conquista crescente do espaço cósmico. Esse tipo de pensamento já é ele mesmo a explosão de um poder violento, capaz de

tudo perseguir até a aniquilação de tudo. Todo o resto que segue esse tipo de pensamento, o processo técnico de funcionamento de máquinas de destruição, seria a conclusão derradeira e funesta do desvario na insensatez. Na longa ode escrita em 1917, durante a Primeira Guerra Mundial, que traz como título *A guerra*, Stefan George diz: “esses são os signos de fogo – não os anúncios”¹³.

A tentativa de visualizar propriamente a vizinhança de poesia e pensamento, colocou-nos diante de uma dificuldade particular. Se não pensarmos sobre essa dificuldade, as pistas do caminho seguidas nessas conferências e o passo que as percorre permanecerá muito confuso. A dificuldade reflete o que já na primeira conferência nos havia tocado e que diz respeito a essa segunda.

Quando escutamos o poeta e pensamos a nosso modo o que diz a sua renúncia, já nos encontramos na vizinhança de poesia e pensamento, só que não de maneira a podermos fazer a experiência da vizinhança como tal. É preciso primeiro retornar para onde já estamos propriamente. O retorno lento para onde nós já estamos é infinitamente mais difícil do que a viagem apressada para onde ainda não estamos e nunca poderemos estar a não ser como monstros da técnica, como seres adequados às máquinas.

O passo atrás para a localidade do ser humano exige algo bem diverso do progresso para o ser-máquina.

Retornar para onde nós (propriamente) já estamos constitui o modo do passo para o caminho de pensamento que agora se faz necessário. Prestando atenção ao próprio desse caminho, logo se dissipa a aparência de constrição, que inicialmente nos perturba. Falamos da linguagem dando sempre a impressão de estarmos falando *sobre* a linguagem quando, na verdade, *é a partir* da linguagem que falamos. Pois é na linguagem que a linguagem, sua essência, seu vigor se deixam dizer. Por isso não devemos interromper apressadamente o diálogo iniciado com a experiência poética que escutamos, mesmo quando nos movemos pela preocupação de que o pensamento não deixaria mais a poesia vir à palavra, forçando tudo para o caminho do pensamento.

13. *Das Neue Reich*, p. 29.

É preciso ter a coragem de ir e vir nessa vizinhança do poema e da última estrofe que recolhe todo o poema. Busquemos escutar mais uma vez o que se diz poeticamente. Supomos o que pode se impor para o pensamento e começemos com isso.

Triste assim eu aprendi a renunciar:
Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar.

Reescrevemos o último verso de tal forma que ele passou a soar quase como um enunciado ou até mesmo um postulado: nenhuma coisa é onde falha a palavra. Uma coisa é somente onde a palavra não falha, e assim é. Mas se a palavra “é”, então ela também deve ser uma coisa, pois “coisa” significa aqui tudo aquilo que de algum modo é: “milagre da distância e da quimera”. Ou será que a palavra, falando como palavra, não é coisa, não é nada semelhante ao que é? Será a palavra um nada? Como então a palavra pode contribuir para alguma coisa ser? Aquilo que confere ser a alguma coisa não deve antes de mais nada e sobretudo “ser” e assim constituir o máximo ser, mais ser do que as coisas que são? Não conseguimos ver essa questão sob outro prisma enquanto calcularmos a razão suficiente para explicar por que algo é, a razão que fundamenta o ente como consequência e efeito de seu fundamento, assim satisfazendo nossos hábitos representacionais. Nesse sentido, também a palavra, enquanto o que deve conferir à coisa o “é”, deve ser antes mesmo de cada coisa – e assim indubitavelmente deve ser ela mesma também uma coisa. Teríamos então diante de nós a seguinte situação: uma coisa, chamada palavra, confere ser a uma outra coisa. Mas o poeta diz: “nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar”. Palavra e coisa são diferentes, mas não sem referência. Numa primeira escuta, acreditamos compreender o poeta; mas tão logo refletimos sobre o verso, ele se mostra obscuro. A palavra, que não deve ser uma coisa, nenhum ente que “é”, nos escapa. Parece que aqui acontece o mesmo que com a jóia no poema. Será que por “jóia delicada e rica” o poeta entende a palavra? Nesse caso, intuindo poeticamente que a palavra não pode ser uma coisa, Stefan George teria pedido à norna uma palavra para a jóia, ou seja, uma palavra para a palavra. A deusa do destino lhe dá porém a notícia: “Assim aqui nada repousa sobre razão profunda”.

A palavra para dizer a palavra não se deixa encontrar em nenhum lugar em que o destino dá aos entes o presente da linguagem nomeadora e inaugural, essa que nomeia que o ente é e como o ente brilha e brota. A palavra para a palavra, um tesouro na verdade, nunca foi encontrado na terra do poeta; mas e na terra do pensamento? Quando o pensamento procura pensar a palavra poética, mostra-se que a palavra, o dizer, não tem ser. Nossos hábitos representacionais reagem todavia contra esse entendimento. Todo mundo vê e escuta palavras, tanto na escrita como na língua falada. As palavras são. As palavras podem ser como as coisas são, a saber, perceptíveis para os sentidos. Para dar um exemplo grosseiro, basta folhearmos um dicionário. Ele está cheio de coisas impressas. Sem dúvida. Cheio de palavras e ao mesmo tempo sem nenhuma palavra. É que o dicionário não é capaz de apreender e abrigar a palavra pela qual as palavras vêm à palavra. Aonde pertence a palavra, aonde pertence o dizer?

A experiência poética com a palavra nos dá um aceno importante e significativo. A palavra – nenhuma coisa, nenhum ente; em contrapartida, as coisas se tornam compreensivas quando para elas existe uma palavra disponível. Então a coisa “é”. Mas o que se passa com esse “é”? A coisa é. Será que o “é” é ele mesmo coisa, sobreposta sobre outra, colocada sobre outra como um capuz? Nunca encontramos o “é” como uma coisa numa coisa. Com o “é” acontece o mesmo que com a palavra. Como a palavra também o “é” não pertence às coisas existentes.

Eis que despertamos da sonolência das opiniões apressadas e visualizamos algo inteiramente outro.

No que a experiência poética com a linguagem diz da palavra está em jogo a relação entre o “é” que nada é e a palavra que se acha no mesmo caso, ou seja, que não é um ente.

Nem ao “é” e nem à “palavra” convém a natureza de coisa, o ser, e nem tampouco à relação entre o “é” e a palavra, cuja tarefa consiste em conferir a cada vez um “é”. Por outro lado, nem o “é”, nem a palavra e nem o dizer estão condenados ao vazio de um mero nada. O que mostra a experiência poética com a palavra quando o pensamento a pensa? Ela acena para o que é digno de se

pensar, para aquilo que de há muito, mesmo que de modo velado, motiva o pensamento. Ela acena para o que se dá, mas não “é”. Àquilo que se dá pertence também a palavra, talvez não apenas também, mas antes de mais nada e isso de tal maneira que na palavra, na sua essência, abriga-se o que se dá. Pensando de maneira mais precisa, nunca se deve dizer da palavra que ela é. Deve-se dizer que ela se dá – não no sentido de que as palavras “estão” dadas, mas de que a palavra ela mesma dá e concede. A palavra: a doadora. Mas o que dá a palavra? Segundo a experiência poética e de acordo com a tradição mais antiga do pensamento, a palavra dá: o ser. Assim pensando esse “se” do dá-se, temos de buscar a palavra como a doadora e nunca como um dado.

Usamos a expressão “dá-se” de várias formas. Dizemos, por exemplo, “está dando morangos na encosta ensolarada”; *il y a*: há morangos lá; eles podem ser encontrados como o que existe. Em nossa reflexão usamos de outro modo a expressão “dá-se”. Não dizemos dá-se a palavra mas: isso, a palavra, dá... Toda a invisibilidade provocada por esse “se”, no alemão o neutro “es”, que com razão a muitos inquieta, finalmente desaparece. Por outro lado, o que é digno de se pensar permanece e assim começa a aparecer. Essa constelação simples, incompreensível, que nomeamos na expressão: isso, a palavra, dá – desvela-se como o que é propriamente e em toda parte digno de se pensar, mas para o que falta uma medida de determinação. Quem sabe talvez o poeta conheça essa medida. O seu poetar aprendeu a renúncia sem no entanto nada perder nessa renúncia. Contudo, a jóia lhe escapa das mãos. Sem dúvida. Mas escapa no sentido de que a palavra lhe é recusada. Recusa é aqui reserva. Justamente aqui aparece, no entanto, o surpreendente poder da palavra. A jóia não se dissipa de forma alguma no nada negativo, esse que não serve para nada. A palavra não se rebaixa à rasa incapacidade de dizer. O poeta não abdica da palavra. A jóia se retrai na surpresa misteriosa de um surpreender. É por isso que como diz o prelúdio de *A canção*, o poeta medita o sentido e o medita ainda mais do que antes: ele ainda articula a saga do dizer, só que o faz, agora, de maneira bem diversa. Ele canta canções. A primeira canção por ele cantada não tem título. Ela canta nada mais, nada menos do que o segredo intuído na palavra, qual seja, de, em

recusando, aproximar sua essência reservada. A canção canta o segredo da palavra surpreendendo, ou seja, questionando poeticamente, nas três estrofes de três versos:

Que passo leve-audaz
Atravessa o marco mais próprio
Do jardim legendário dos avós?

Que caça desenfreada
Faz soar a trompa de prata
Pelo sono denso da Saga?

Que alento misterioso
Da melancolia recém-passada
Insinua-se alma adentro?¹⁴

À exceção das palavras que iniciam os versos, Stefan George sempre escreve os substantivos com letra minúscula¹⁵. Como podemos ver, uma só palavra nesse poema foi escrita com letra maiúscula. Ela se acha no final da estrofe do meio: "Saga". O poeta poderia muito bem ter chamado esse poema de "Saga", mas não o fez. O poema canta a proximidade misteriosa do poder da palavra, deixando para trás. Embora o poema diga coisa inteiramente distinta num modo todo diverso – ele diz no entanto o mesmo que se havia pensado sobre a relação do "é" com a palavra que não é coisa.

O que se passa com a vizinhança de poesia e pensamento? Vemo-nos confundidos entre dois modos de dizer bem diferenciados. Na canção do poeta, a palavra brilha como surpresa misteriosa. A meditação do pensamento referente ao relacionamento do "é" e da palavra que não é coisa depara-se com o que é digno de se pensar, mas cujos traços perdem-se no indeterminado. Lá o surpreendente se mostra num dizer pleno e cantante; aqui o digno de se pensar mostra-se num dizer difícil de se determinar, mas de todo modo não cantante. Como então constitui-se uma vizinhança na

14. Welch ein kühn-leichter schritt/Wandert durchs eigenste reich/Des märchengartens der ahnin?/Welch einen weckruf jagt/Bläser mit silbernem horn/Ins schlummernde dickicht der Sage?/Welch ein heimlicher hauch/Schmiegt in die seele sich ein/Der jüngst-vergangenen schwermut?

15. Em alemão, costuma-se escrever o substantivo com letra maiúscula. (N. da T.)

qual poesia e pensamento coabitam uma proximidade? Ambos divergem tanto um do outro!

Teremos, contudo, de nos satisfazer com a suposição de que a vizinhança de poesia e pensamento abriga-se nessa imensa divergência entre ambos os modos de dizer. Essa divergência é o seu modo próprio de en-contro face a face. Teremos de recusar a suposição de que a vizinhança de poesia e pensamento haveria de esgotar, numa mistura tagarela e confusa de ambos os modos de dizer, onde um faz empréstimos inseguros do outro. Aqui e ali tem-se essa impressão. Na verdade, porém, poesia e pensamento estão em sua essência divergente sustentadas por uma diferença terna e clara, no próprio de sua obscuridade: duas paralelas, em grego παρά ὁλλήλω, uma em referência à outra, uma frente à outra, uma ultrapassando a seu modo a outra. Poesia e pensamento não estão separados quando por separação se entende: cortados numa ausência de relacionamento. As paralelas encontram-se no infinito. Lá elas se encontram num corte que elas mesmas definem. Por esse corte elas se recortam, ou seja, são riscadas no sulco da vizinhança de seu vigor. Esse riscado é o rasgo. Ele rasga, arranca poesia e pensamento para a vizinhança entre um e outro. A vizinhança de poesia e pensamento não resulta de um processo em que – sem que se saiba de onde – poesia e pensamento se voltam um para o outro na proximidade, que só ali surge como proximidade. A proximidade que aproxima é ela mesma o acontecimento apropriador em que poesia e pensamento são remetidos ao próprio de sua essência, de seu vigor.

Sendo, no entanto, a proximidade de poesia e pensamento aquela da saga de um dizer, então nosso pensamento alcança a suposição de que o acontecimento apropriador predomina enquanto a saga de um dizer, onde a linguagem nos consente a sua essência, o seu vigor. Seu consentimento paira no vazio. Ele acertou o seu alvo. Que alvo senão o homem? Pois o homem somente é humano quando recebe a reivindicação da linguagem, recomendando-se assim para a linguagem a fim de falar a linguagem.

III

As três conferências servem à tentativa de nos colocar na possibilidade de fazer uma experiência com a linguagem. A primeira escuta uma experiência poética com a palavra. Ela pensa seguindo-lhe os passos. Pensando, a primeira conferência já se mantém, portanto, na vizinhança de poesia e pensamento. Nessa vizinhança, ela caminha para lá e para cá.

A segunda conferência repensa o caminho desse movimento. Para nossos hábitos representacionais, circunstanciados em toda parte pelo cálculo técnico-científico, o objeto do conhecimento pertence ao método. O método científico segue a degradação e aberração mais extrema do que seja um caminho.

Para o pensamento do sentido, ao contrário, o caminho pertence ao que chamamos de campo. Para esclarecer melhor, o campo é a clareira liberadora onde tudo o que está claro alcança, juntamente com o que está encoberto, o livre. O liberar-encobrir do campo é aquele en-caminhar em que surgem os caminhos que pertencem ao campo.

Pensando com mais rigor, o caminho é que nos permite alcançar o que nos alcança, o que nos lança uma intimação. Entendemos certamente o verbo *belangen*, lançar uma intimação, intimar apenas no sentido comum de: intimar alguém para um inquérito, para um interrogatório. Podemos no entanto também entender *belangen* no sentido mais elevado de: intimar, convocar, abrigar, resguardar. A intimação: aquilo que alcançando nossa essência a exige, vai ao seu encontro e assim alcançando permite-lhe alcançar o lugar a que pertence¹⁶. Tem-se a impressão de que pensando dessa maneira o intimar, usamos de uma sedução arbitrária da linguagem e de seus jogos de palavra. Parece sem dúvida arbitrário entender a palavra *belangen* dessa maneira quando se toma por medida o sentido comum dessa palavra. No entanto, o paradigmático para um uso pen-

sante da linguagem não pode ser o entendimento comum, mas o que a riqueza velada da linguagem prepara para com isso nos intimar para o dizer da linguagem e a sua saga. É o campo que concede caminhos. O campo en-caminha. Entendemos a palavra en-caminhar no sentido de: conceder e inaugurar caminhos. Normalmente, compreendemos esse en-caminhar como movimentar, fazer com que alguma coisa mude de lugar, com que aumente ou diminua, em suma, com que se altere. *Be-wëgen*, en-caminhar diz aqui: conferir caminhos ao campo. Seguindo um antigo uso do dialeto suábico-alemânico, *wëgen*, caminhoar¹⁷ pode dizer: abrir e construir um caminho, por exemplo, na terra toda recoberta de neve.

Caminhoar, *wëgen*, e en-caminhar, *be-wëgen*, tomados como preparação de caminho e caminho tomado como um deixar alcançar, pertencem à mesma fonte e à mesma correnteza que os verbos: *wiegen*, ninar, *wagen*, vagar, *wogen*, ondear. Talvez a palavra *Weg*, caminho, seja uma palavra arcaica da linguagem que se prenuncia para o homem que pensa. A palavra guia do pensamento poético de Lao-Tsé é *Tao* e significa “propriamente” caminho. Porque se costuma representar sem dificuldade o caminho, atribuindo-lhe o sentido exterior de trecho de ligação entre dois lugares, muitos consideram nossa palavra “caminho” inadequada para nomear o que diz *Tao*. Prefere-se traduzir *Tao* por razão, espírito, *raison*, sentido, *logos*.

O *Tao* poderia ser, no entanto, o caminho que tudo en-caminha, aquele caminho somente a partir do qual se pode pensar o que essência, razão, espírito, sentido, *logos* dizem propriamente, ou seja, a partir do seu vigor próprio. Talvez na palavra “caminho”, *Tao*, resguarde-se o mistério de todos os mistérios da saga pensante do dizer, ao menos quando deixamos esses nomes retornarem para o que neles se mantém impronunciado. É possível que o poder enigmático do predomínio atual do método surja do fato de, não obstante sua força de desempenho, os métodos não passarem de

16. Nessa passagem, Heidegger usa os verbos alemães *langen*, *belangen*, *verlangen*, *aus-langen*, *nachlangen*, derivados da raiz comum *lang*, que significa longamente, longo, alcance. Para traduzir o movimento da discussão usamos os termos alcance, alcançar, lançar, ir ao encontro.

17. Heidegger grafa com o trema uma variação dialetal de *wegen*, que no suábico-alemânico fica mais próximo do nórdico-escandinavo *vägen*, caminho. Caminhoar é uma tentativa muito provisória de, em português, sensibilizar o ouvido para essa variação (N. da T.).

ressacas de uma imensa onda encoberta, de um caminho que tudo en-caminha, rasgando para tudo a sua via. Tudo é caminho.

Na vizinhança de poesia e pensamento, as conferências estão visando à possibilidade de fazer uma experiência com a linguagem.

A caminho, supomos que a mencionada vizinhança seja como as estâncias que nos permitem fazer a experiência de como a linguagem se comporta. O que nos concede e permite alguma coisa, nos dá possibilidades, ou seja, nos dá o que possibilita. Entendida como possibilitadora, a possibilidade diz outra coisa, diz mais do que a simples ocasião.

A terceira conferência pretende nos colocar propriamente diante da possibilidade, ou seja, na possibilitação de fazermos uma experiência com a linguagem. Para isso, não basta permanecer no caminho entreaberto no seio da vizinhança de poesia e pensamento. Devemos visualizar essa vizinhança, olhar ao seu redor para ver se e como ela mostra o que transforma a nossa relação com a linguagem. A respeito do caminho que nos deve colocar diante dessa possibilitação, dissemos que ele nos conduz somente para onde já estamos. O “somente” não significa aqui nenhuma limitação, mas acena para a simplicidade pura desse caminho. O caminho permite alcançar o que nos intima, a já nos atermos a esse âmbito. Por que então ainda caberia questionar qual o caminho? Resposta: porque lá, onde já estamos, nós somos de tal maneira que também não somos ou estamos, porque o que intima nossa essência ou vigor ainda não foi ele mesmo alcançado em sua propriedade. Mais do que qualquer outro, o caminho que nos permite alcançar o lugar em que já estamos carece de um guia que avance o alcance dessa estrada. Esse guia resguarda-se nas palavras-guia, nas palavras norteadoras pronunciadas de passagem no final da primeira conferência. Lá não chegamos a discutir como essas palavras norteadoras eram um indicador de caminho. Na verdade, isso não teria sido possível. Pois para isso a segunda conferência deveria nos ter primeiro conduzido para o campo a que pertence o caminho pressentido nessas palavras-guia. Esse campo anuncia-se na vizinhança de poesia e pensamento. Vizinhança significa: habitar a proximidade. Poesia e pensamento são modos da saga do dizer. Chamamos de saga do dizer a

proximidade que traz poesia e pensamento para uma vizinhança. Nela presumimos a essência vigorosa da linguagem. Saga, *sagan* significa mostrar: deixar aparecer, liberar clareando-encobrendo, ou seja, pro-piciando o que chamamos de mundo. O auspício do mundo, que clareia encobrendo e velando, oferece o vigor do dizer em sua saga. As palavras-guia no caminho que atravessa a vizinhança de poesia e pensamento contêm uma indicação para perto da qual gostaríamos agora de nos dirigir, pois é nessa proximidade que se determina essa vizinhança.

As palavras-guia dizem:

A essência da linguagem:
A linguagem da essência.

Essas palavras-guia transmitem a mensagem arcaica da essência vigorosa da linguagem. Tentemos agora escutar com mais atenção essa mensagem para que ela se torne ainda mais indicadora do caminho capaz de nos permitir alcançar a direção que já nos alcançou e intimou.

A essência da linguagem: a linguagem da essência.

Temos aqui duas formulações separadas entre si por um sinal de dois pontos e onde uma é a inversão da outra. Se o todo deve constituir uma palavra-guia e norteadora, então o sinal de dois pontos deve indicar que o que precede abre-se no que vem a seguir. No todo dessas palavras-guia está em jogo um entreabrir e acenar, uma indicação do que, vindo da primeira formulação, não conseguimos supor na segunda: isso porque a segunda formulação não se esgota de maneira alguma na mera inversão das palavras contidas na primeira. Sendo assim, as palavras “essência” e “linguagem” não apenas não dizem o mesmo nas duas posições relativas ao sinal de dois pontos como também a forma da expressão é a cada vez diversa.

Mesmo sem jamais alcançar a conjuntura nomeada nessas palavras-guia, uma discussão gramatical, ou seja, situada no âmbito da representação lógica e metafísica, pode nos aproximar um pouco mais da questão aqui discutida.

Na formulação que antecede o sinal de dois pontos, “a essência da linguagem”, a linguagem é o sujeito cujo ser deve ser determinado. O que é algo, τὸ τί ἐστίν, o ser-isso, a quiddidade, contém, desde Platão, aquilo que comumente se chama de “essência”, a *essentia* de uma coisa. Assim entendida, a essência está restrita ao que posteriormente se chamou de conceito, isto é, à representação por meio da qual podemos dispor e apreender o que uma coisa é. De maneira menos rigorosa, o que antecede o sinal de dois pontos diz: concebemos aquilo que a linguagem é, tão logo penetremos no que o sinal de dois pontos nos entreabre. O que ele nos entreabre é a linguagem da essência. Nessa formulação, “a essência” tem o papel de sujeito cujo próprio é a linguagem. A palavra “essência” não significa mais o que uma coisa é. Escutamos a palavra alemã *Wesen*, essência, como um verbo, *wesend*, ou seja, como vigorar, no sentido de vigorar na presença e na ausência. *Wesen*, vigorar, diz *währen*, perdurar, *weilen*, demorar. A expressão *es west*, está em vigor, significa mais do que: está durando, demorando. Está em vigor diz que algo persiste, perdura e assim nos toca, nos en-caminha e nos intima. Pensada desse modo, a essência designa o vigor, o que persiste e perdura, o que nos concerne em tudo que nos toca, porque é o que tudo en-caminha e movimenta. A segunda formulação na palavra-guia: “A linguagem da essência” diz por conseguinte: a linguagem pertence a esse vigor, é o que há de mais próprio nesse perdurar que tudo en-caminha. O que tudo en-caminha, en-caminha e movimenta à medida que fala. O que, no entanto, ainda permanece obscuro é como devemos pensar o vigor, inteiramente obscuro permanece em que medida o vigor fala e, o que é o mais obscuro de tudo, o que então significa *falar*. Esse é o ponto crucial no pensamento que dedica sua atenção à essência vigorosa da linguagem. Esse pensar com atenção já está a caminho num certo caminho, a saber, na vizinhança de poesia e pensamento. As palavras-guia dão um aceno sobre qual o acesso a esse caminho. Um aceno, mas não uma resposta. Para onde acena o aceno? Para o que determina como vizinhança a vizinhança de poesia e pensamento. O caráter de vizinhança, o habitar na proximidade, recebe da proximidade a sua determinação. Poesia e pensamento são, porém, modos de dizer e, na verdade, modos privilegiados. Se ambos os modos de dizer devem ser vizinhos a partir de sua proxi-

midade, então a proximidade ela mesma deve prevalecer no modo do dizer. A proximidade e o dizer seriam então o mesmo. Pensar isso é uma grave imposição. Essa gravidade não deve de maneira alguma ser menosprezada.

Se chegássemos por algum momento a alcançar a direção para onde acenam essas palavras-guia, haveríamos de alcançar o que nos possibilita fazer uma experiência com a linguagem, a linguagem que nos é bem conhecida. Tudo depende de permanecermos na indicação do aceno propiciado pelas palavras-guia, esclarecedoras, que agora reformularemos da seguinte maneira:

O que nos concerne como linguagem determina-se pela saga do dizer, essa que tudo en-caminha e movimenta. Acenar é passar de um para outro. As palavras-guia acenam, fazendo-nos passar das representações corriqueiras da linguagem para a experiência da linguagem como a saga do dizer.

Acenos acenam de várias maneiras. Um aceno pode acenar de forma tão simples e ao mesmo tempo tão plena para uma direção que para lá nos abandonamos inequivocamente. Um aceno pode também acenar de tal forma que antes e durante muito tempo nos remete para o que dá a pensar como o lugar de onde acena e para o que daí acena como algo digno de se pensar, mas para o qual ainda nos falta um pensamento adequado. O aceno dessas palavras-guia tem essa última forma. É que por inúmeras determinações, conhecemos tanto a essência da linguagem que só muito dificilmente dela conseguimos nos liberar. Não é possível forçar essa liberação, pois tradição guarda muita verdade. Por isso, devemos primeiro insistir em pensar, mesmo que por alto, sobre o nosso modo habitual de representar a linguagem, tendo sempre em vista para onde nos acena a vizinhança desses modos de dizer, poesia e pensamento: a saber, para a proximidade enquanto saga do dizer. Representada imediatamente como algo em vigor, a linguagem é encontrada como ação da fala, como ativação dos órgãos da fala, tais como a boca, os lábios, a língua. Na fala, a linguagem apresenta-se como um fenômeno que ocorre no homem. Os nomes que as línguas ocidentais encontraram para designar a linguagem – γλῶσσα, *língua*, *langue*, *language* – testemunham como de há muito a linguagem

tem se experienciado, representado e determinado dessa maneira. A linguagem é a língua. No segundo capítulo dos Atos dos Apóstolos, em que se narra o milagre de Pentecostes, diz-se nos versículos 3 e 4:

Καὶ ὡφθησαν αὐτοῖς διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὡς εἰ πυρός ... καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις.

A tradução da vulgata é: *Et apparuerunt illis dispersitae linguae tamquam ignis... et coeperunt loqui variis linguis*. Lutero traduziu assim: “E viram então uma espécie de línguas de fogo, que se repartiram... e começaram a pregar em outras línguas...” Essas palavras não reproduzem somente a destreza da língua, estando sobretudo impregnadas do hálito sagrado, do πνεῦμα ἅγιον. Mas mesmo essa representação bíblica da linguagem parte de uma caracterização grega da essência da linguagem delimitada por Aristóteles de forma paradigmática. O λόγος, o enunciado, foi aqui representado e concebido sob o prisma do fenômeno sonoro da fala. No começo de um tratado, posteriormente intitulado Περὶ ἑρμηνείας, *de interpretatione*, sobre o enunciado, Aristóteles diz o seguinte:

De um lado, os sons da voz são símbolos das disposições da alma, de outro, as marcas escritas o são dos sons da voz. E assim como as letras não são as mesmas para todos, do mesmo modo também os sons. São idênticas em todas as disposições da alma, das quais os sons são os primeiros signos, como já são também as mesmas coisas, das quais aquelas são semelhanças.

Essas sentenças de Aristóteles configuram a passagem clássica que nos permite vislumbrar a estrutura da linguagem como vocalização sonora: as letras são signos dos sons da voz, os sons da voz são signos das disposições da alma e essas, signos das coisas. A relação de signo constitui o suporte dessa estrutura. Procedemos de maneira demasiado grosseira falando sem maiores detalhes sobre o signo como o que designa e de certa maneira mostra outra coisa. Aristóteles usa expressamente o termo σημεῖα, signo; mas ele fala também de σύμβολα e ὁμοιώματα.

A questão aqui é mantermos diante de nossos olhos toda a sustentação que estrutura os signos e suas relações, porque esta se manteve paradigmática para toda consideração ulterior da linguagem, não obstante algumas modificações.

Costuma-se representar a linguagem a partir da fala como vocalização sonora. Essa representação corresponde a um fato essencial da linguagem capaz de ser comprovado em toda língua. Sem dúvida. Não se deve pensar que estamos querendo reduzir a vocalização sonora, que constitui um fenômeno corpóreo, a um mero aspecto da sensibilidade e isso em prol do que se costuma chamar de âmbito de significação da linguagem, de seu aspecto espiritual, onde se preza o espírito da língua e da linguagem. Ao contrário. Em questão está se, nesses modos mencionados de representar a estrutura da linguagem, fazemos uma experiência plena do corpóreo da linguagem, de seus traços sonoros e escritos. A questão é se basta subordinar o som exclusivamente a uma compreensão do corpo como fisiologia e, com isso, submetê-lo ao âmbito metafísico da sensibilidade. A vocalização sonora e os sons podem, sem dúvida alguma, ser explicados como produção de ondas sonoras. Mas essa explicação não garante uma experiência e uma visão do próprio som e do tom de uma fala. Para tanto, costuma-se recorrer à melodia e ao ritmo da linguagem e, assim, à afinidade entre canto e linguagem. Aqui corre-se, no entanto, o risco de se reduzir também a melodia e o ritmo ao âmbito da fisiologia e da física, mediante uma representação amplamente técnica e calculadora. Em tudo isso, afirma-se muita coisa correta, mas nunca o essencial. Para a linguagem, soar, entoar, oscilar, vibrar são tão próprios da linguagem como o fato de o que se diz ter sentido. Como, no entanto, a explicação técnico-metafísica da linguagem tudo atravessa, nossa experiência dessa propriedade da linguagem é ainda flagrantemente desajeitada, faltando-nos uma reflexão adequada sobre essa questão. Até o simples fato de chamarmos em alemão de *Mundarten*, literalmente, “modos da boca”, os modos regionais ou dialetais de falar é pouco observado. A diferença dialetal não se funda somente e primariamente nas diversas formas de movimentar os instrumentos da linguagem. No “modo da boca”, isto é, no dialeto, é a paisagem e a terra que falam de maneira distinta. A boca não

é somente um tipo de órgão num corpo representado como organismo. Corpo e boca pertencem ao fluxo e ao crescimento da terra, em que nós, os mortais, vicejamos e dos quais recebemos a dignidade de um solo firme. E é também com a terra que perdemos a firmeza de um solo.

Na quinta estrofe do hino *Germânia*, Hölderlin deixa a águia de Zeus dizer “para a filha mais calma de deus”:

E em segredo, enquanto sonhavas, deixei-te
Ao partir ao meio-dia um sinal amigo,
A flor da boca, e sozinha te puseste a falar
Mas enviaste também profusão de palavras áureas
Ó Afortunada, com os rios, e eles correm inesgotáveis
Para todos os campos.¹⁸

A linguagem é a flor da boca. Nela, a terra floresce em direção ao rebento do céu.

A primeira estrofe da elegia *Der Gang aufs Land* (Acesso à terra), canta:

Por isso até espero acontecer
Quando damos começo ao desejado e nossa língua
se solta
E se encontra a palavra e o coração se abre
E da fronte ressecada surge pensamento elevado,
Que o rebento do céu tenha começo junto com o nosso
E o céu luminoso se abra para o olhar aberto¹⁹.

Cabe a vocês, que aqui me escutam, a tarefa de pensar esses versos em relação ao que se buscou nessas três conferências a fim de algum dia se vislumbrar em que medida a linguagem aqui se

18. Citamos a tradução portuguesa de Paulo Quintela, com leves alterações. Cf. Hölderlin. *Poemas*. Ed. Relógio d'Água, Lisboa, 1991, p. 392-395. *Und heimlich, da du träumtest, liess ich/ Am Mittag scheidend dir ein Freundeszeichen./ Die Blume des Mundes zurück und du redetest einsam./ Doch Fülle der goldenen Worte sandtest du auch/ Glückseelige! Mit den Strömen und sie quillen/ unerschöpflich / In die gegenden all.* (N. da T.)

19. *Darum hoff ich sogar, es werde, wenn das Gewünschte/ Wir beginnen und erst unsere Zunge gelöst,/ Und gefunden das Wort, und aufgegangen das Herz ist,/ Und von trunkenen Stirn höher Besinnen entspringt Mit der unsern zugleich des Himmels Blüthe beginnen,/ Und dem offenen Blick offen der Leuchtende seyn.*

anuncia como a saga do dizer, como o que tudo en-caminha e movimenta. Só *uma* palavra do poeta não pode ser esquecida, aquela que traz a palavra à palavra. Por isso, devemos escutar com toda compenetração o conjunto dos versos em que essa palavra se diz. Ela se encontra no final da quinta estrofe da elegia *Pão e Vinho*:

Assim é o homem; quando os bens estão presentes,
e mesmo um deus
Cuida dele com seus dons, não o conhece nem vê.
Tem de sofrer primeiro; mas agora nomeia o que mais
ama,
Agora e agora têm para isso de nascer palavras como
flores²⁰.

Para se pensar com atenção esses versos seria bom considerar o que o próprio Hölderlin diz numa outra versão desses versos, versão que sem dúvida também requer profunda reflexão:

Demorada e difícil é a palavra dessa chegada mas
Branco (claro) é o instante. Os que servem aos celestes
Contando, porém, da terra, seus passos em direção
ao abismo
São jovialmente mais humanos²¹.

A palavra aparece e brilha no campo como o campo que deixa vigorar numa tensão de contrários a terra e o céu, a fluência do profundo e o poder do alto, determinando terra e céu como campos do mundo. Novamente: “Palavras, como flores”.

Considerar como metáfora a expressão “palavras como flores” seria continuar agarrando-se na metafísica.

É verdade que Gottfried Benn afirmou numa conferência bem estranha chamada *Problemas da lírica* (1951) que: “Esse *como* é sempre uma ruptura para a visão, ele induz, compara, não sendo

20. *So ist der Mensch; wenn da ist das Gut, und es sorget mit Gaaben/Selber ein Gott für ihn, kennet und sieht er es nicht/ Tragen muss er, zuvor; nun aber nennt er sein Liebs-tes./ Nun, nun müssen dafür Worte, wie Blumen, entstehen.*

21. *Lang und schwer ist das Wort von dieser Ankunft aber/ Weiss (Helle) ist der Augen-blik. Diener der Himmlischen sind/ Aber kundig der Erd, ihr Schritt ist gegen den Abgrund/ Jugendlich menschlicher doch das in den Tiefen ist alt.* (Hellingrath IV2, Anhang, p. 322)

nenhuma posição primária... é um espólio da tensão da linguagem, uma fraqueza da transformação criadora". Essa explicação pode valer tanto para grandes poetas como para poetas menores. Ela só não vale do dizer da poesia de Hölderlin, considerada por Gottfried Benn, sem dúvida em toda coerência com sua posição, um "herbário", uma coleção de plantas secas.

"Palavras como flores", não é nenhuma "ruptura para a visão" e sim o despertar de olhar mais amplo. Aqui nada se "induz". Aqui a palavra se resguarda na proveniência de sua essência e vigor. Aqui não falta uma "posição primária", pois aqui a palavra surge de sua nascente. Aqui não há "fraqueza da transformação criadora" e sim o poder suave da simplicidade de um saber escutar. Uma "transformação criadora" é o esputinique. E o esputinique não é um poema. Gottfried Benn reconheceu, a seu modo, onde ele próprio estava situado. Ele manteve e sustentou essa visão. Isso é o que confere peso à sua poesia.

Chamando-se a palavra de rebento e flor da boca, escutamos o som da linguagem emergir terrena. De onde? Do dizer e de sua saga, em que se oferece o mundo como um deixar aparecer. O som vibra a partir da sonância, da reunião que recolhe e convoca, que se abre para o aberto, deixando assim o mundo aparecer nas coisas. O sonoro da voz não está assim subordinado aos órgãos do corpo. Ele não mais está preso à explicação físico-fisiológica de simples elementos fonéticos. O sonoro telúrico da linguagem está contido na harmonia que afina e sintoniza entre si os campos da articulação de mundo. De início, essa referência ao sonoro e à sua proveniência da saga do dizer deve parecer estranha e obscura. Ela refere-se no entanto a fatos muito simples. Estes podem ser vislumbrados tão logo nos damos conta de que estamos por toda parte já a caminho na vizinhança dos modos de dizer. Dentre esses modos, poesia e pensamento sempre foram privilegiados. Sua vizinhança não é de modo algum algo exterior, como se ambos pudessem ser o que são fora de sua vizinhança. Devemos portanto fazer a sua experiência na e a partir dessa vizinhança, a partir do que determina essa vizinhança como tal. Como se disse, vizinhança não gera proximidade. A proximidade é que torna própria a vizinhança. O que é, porém, proximidade?

Pensar essa questão é comprometer-se com um vasto caminho de pensamento. Para tanto, precisamos de poucos passos. São passos

que, na verdade, não nos levam adiante e sim de volta para onde já somos e estamos. Os passos não são uma seqüência de um após o outro, a não ser muito aparentemente. Os passos são bem mais a articulação e a concentração em torno do mesmo, um jogo para trás desse mesmo. A impressão de desvio deve-se ao fato de a vizinhança determinar-se ao se retrair no en-caminhamento. É isso a proximidade.

Pensando a proximidade, anuncia-se a distância. Enquanto grandezas distintas do intervalo entre objetos, elas guardam uma oposição entre si. Medimos as grandezas quando calculamos se os trechos são longos ou curtos. A medida dos trechos assim calculada é extraída a cada vez da extensão ao longo da qual e pela qual se conta a grandeza dos trechos. Medir alguma coisa confrontando-a com outra se diz em grego com o termo *παρὰμετρεῖν*. Os trechos nos quais e com os quais medimos a proximidade e a distância como intervalos constituem a seqüência de agoras, ou seja, o tempo. A justaposição de um ao lado do outro, de um na frente e atrás do outro constitui por sua vez o espaço. Para a representação do cálculo, espaço e tempo são parâmetros a partir dos quais se pode medir a proximidade e a distância, entendidas assim como estados dos intervalos. Espaço e tempo não servem, contudo, apenas como parâmetros; se assim fosse, sua essência haveria de esgotar-se logo. As formas preliminares desse entendimento já estão porém presentes nos primórdios do pensamento ocidental, tendo-se consolidado no decorrer da Idade Moderna a ponto de tornar-se a concepção paradigmática de espaço e tempo.

As teorias mais recentes, os novos métodos de medição do espaço e do tempo, a teoria quântica e da relatividade, a física nuclear nada conseguiram alterar com relação à compreensão de espaço e tempo enquanto parâmetros. Elas na verdade não saberiam realizar tal alteração. Para alterar essa compreensão, elas teriam de desmoronar toda a sustentação das modernas ciências naturais, eminentemente técnicas. Hoje nada fala em favor de um tal desmoronamento. Tudo fala em favor do contrário, sobretudo, a caça pela fórmula universal, matemática e teórica do mundo físico. O elã, no entanto, que movimenta essa caça não surge, porém, da paixão pessoal dos pesquisadores. O seu modo de ser é impulsionado por uma provocação que envolve o pensamento moderno como um

todo. “Física e responsabilidade” – isso é uma boa coisa e para a nossa situação atual algo muito importante. Todavia, esse título não passa de uma dupla entrada num livro de contas, atrás da qual se esconde um corte que não consegue cicatrizar nem com ciência e nem com moral – se é que é possível cicatrizá-lo.

Mas o que tudo isso tem a ver com a essência, com o vigor da linguagem? Bem mais do que hoje somos capazes de pensar. De certo conseguimos intuir alguma coisa acerca das decisões de ordem que calculam a proximidade e a distância como formas de medida de intervalos de espaço e tempo.

O que aqui nos inquieta? É que desse modo não é possível fazer a experiência da proximidade pertencente à vizinhança. Se proximidade e vizinhança pudessem ser representadas parametricamente, o intervalo de grandeza de um milionésimo de segundo e de um milímetro haveria de indicar a proximidade mais próxima de uma vizinhança perto da qual o intervalo de um metro e de um minuto constituiria a maior distância. Mesmo assim é difícil não admitir que a toda relação de vizinhança pertence uma relação recíproca de espaço e tempo. Duas fazendas isoladas, afastadas uma da outra por uma hora de caminhada pelo campo, podem estar bem vizinhas ao passo que duas casas na cidade, situadas na mesma rua, uma em frente da outra ou até geminadas, podem desconhecer qualquer vizinhança. A proximidade de uma vizinhança não se sustenta na referência espaço-temporal. A essência vigorosa da proximidade encontra-se fora e independente de espaço e tempo. Essa afirmação é apressada. Devemos dizer apenas: a proximidade que prevalece na vizinhança não repousa sobre o espaço e o tempo, entendidos como parâmetros. Mas será que espaço e tempo são outra coisa? Será que espaço e tempo são coisa? Por que o entendimento de espaço e tempo como parâmetro impede a proximidade de uma vizinhança? Supondo-se que os parâmetros espaço e tempo exerçam a função de medida para a proximidade vizinha e que assim produzam a proximidade, então tanto o espaço como o tempo já devem conter em si mesmos o que distingue a vizinhança, a saber, o encontro face a face. Costumamos considerar o encontro face a face exclusivamente como um relacionamento entre seres humanos. Nas conferências aqui pronunciadas, delimitou-se o

encontro face a face à vizinhança de poesia e pensamento como modos do dizer e de sua saga. Deixemos em aberto se essa delimitação constitui uma limitação ou uma liberação. O encontro face a face surge, no entanto, de bem mais longe. Surge daquele longe em que terra e céu, deus e homens se alcançam. Goethe e Mörike gostam de usar a expressão “encontro face a face” e, na verdade, não só em relação a seres humanos, mas também às coisas do mundo. Onde o encontro face a face predomina, cada coisa está aberta para a outra, aberta em seu encobrir-se; assim é que uma alcança e encontra a outra face a face, que uma se entrega à outra, permanecendo o que cada uma é. Cada coisa é em relação à outra como uma espécie de guardião, de proteção, de um véu.

A fim de fazermos uma tal experiência do encontro face a face das coisas, devemos sem dúvida abandonar antes de mais nada a representação do cálculo. A proximidade é o que en-caminha e movimenta a vizinhança dos quatro campos do mundo, permitindo que um alcance e encontre o outro, guardando na proximidade a sua distância. A proximidade é o que en-caminha o encontro face a face. Sob o prisma desse en-caminhar, chamamos a proximidade de *proximidade*. Embora soe artificial, essa palavra surgiu como possível da experiência do que está em causa, construindo-se de maneira semelhante à concretude do concreto, à similitude do símile. A essência, o vigor da proximidade não é o intervalo, mas o en-caminhamento do encontro face a face dos campos que constituem a quadratura de mundo. Esse en-caminhamento é a proximidade da proximidade. Esta consiste no inaproximável da proximidade, para nós o mais distante, quando “sobre” ela falamos. Enquanto parâmetros, espaço e tempo não podem gerar e nem medir a proximidade. Por que não? É que na sequência consecutiva dos agoras, assumidos como elementos do tempo paramétrico, um agora nunca está diante do outro. Isso ocorre tão pouco que nunca deveríamos dizer que, na sucessão dos agoras, o agora de antes está fechado para o agora que vem depois. Estar fechado para é, na verdade, um modo de relacionar-se como exclusão num encontro face a face. Esse encontro é que está excluído do parâmetro pelo qual representamos o tempo.

O mesmo vale para os elementos do espaço, para todo tipo de número, para os movimentos no sentido das seqüências calculadas em termos espaço-temporais. Representamos como um contínuo a série ininterrupta e consecutiva dos parâmetros e do que nela se mede. A série exclui tão decididamente o en-contro face a face de seus elementos que, mesmo onde encontramos interrupções, as frações nunca conseguem estabelecer entre si um en-contro face a face.

Embora na sua expansão como parâmetro espaço e tempo jamais admitam o en-contro face a face de seus elementos, é precisamente quando espaço e tempo predominam como parâmetros para toda representação, produção e recomendação, ou seja, como parâmetros do mundo da técnica moderna, que eles alcançam de forma extraordinária o prevalecer da proximidade, ou seja, a proximidade dos campos do mundo. Quando tudo se dispõe em intervalos calculados e justamente em virtude da calculação ilimitada de tudo, a falta de distância se espalha e isso sob a forma de uma recusa da proximidade de uma vizinhança dos campos do mundo. Na falta de distância, tudo se torna indiferente em consequência da vontade de asseguramento e apoderamento uniforme e calculador da totalidade da terra. A luta pela dominação da terra entrou em sua fase decisiva. A exploração total da terra mediante o asseguramento de sua dominação só se instaura quando se conquista fora da terra a posição extrema para o seu controle. A luta por essa posição consiste no cálculo constante onde todas as referências entre todas as coisas se converte na ausência calculável de distância. Isso constitui a desertificação do en-contro face a face dos quatro campos do mundo, a recusa de proximidade. Nessa luta pela dominação da terra, espaço e tempo alcançam seu predomínio máximo enquanto parâmetros. Todavia, o seu poder irrefreado só é possível porque espaço e tempo já e ainda são outra coisa do que os bem conhecidos parâmetros. O caráter de parâmetro oblitera a essência do espaço e do tempo. O parâmetro encobre sobretudo a relação de sua essência com a essência vigorosa da proximidade. Mesmo sendo relações tão simples, elas se mantêm inacessíveis para o pensamento calculador. Onde elas se mostram, os hábitos representacionais impedem a sua visão.

Do tempo, pode-se dizer: o tempo temporaliza.

Do espaço, pode-se dizer: o espaço espacializa.

Nossos hábitos representacionais irritam-se muito com esse tipo de discurso e com toda razão. É que para compreendê-lo faz-se necessária a experiência pensante do que se chama *identidade*.

O tempo temporaliza. Temporalizar significa: amadurecer, deixar surgir. Temporalizado é o que surge de um surgimento. O que o tempo temporaliza? Resposta: o simultâneo, ou seja, o que surge com o tempo nesse seu modo. E o que é isso? O que de há muito conhecemos, sem no entanto pensá-lo desde a temporalização. O simultâneo do tempo são o vigor de já ser, o fazer-se vigor e o aguardar, esse que nos resguarda e que costumamos chamar de porvir. Temporalizando, o tempo nos arranca para essa tríplice simultaneidade, nos contrai em nos trazendo para o abrir-se do simultâneo, a unicidade do já ser, do vigorar e do aguardar. Nesse arrancar e trazer, o tempo en-caminha o que a simultaneidade entreabre: o tempo-espaço. No todo de sua essência, o tempo não se move. O tempo repousa quieto.

O mesmo deve-se dizer do espaço, que entreabre, libera e concede localidades e lugares, assumindo o simultâneo como espaço-tempo. No todo de sua essência, o espaço não se move. O espaço repousa quieto. Tanto o arrancar e trazer do tempo como o entreabrir, permitir e conceder do espaço pertencem ao mesmo, pertencem ao jogo da quietude, o que agora não poderemos pensar com maior atenção. A mesmidade, que mantém reunidos espaço e tempo em sua essência vigorosa, pode ser chamada de jogo de tempo-espaço. Temporalizando e entreabrindo, a mesmidade do jogo de tempo-espaço en-caminha o en-contro face a face dos quatro campos de mundo: terra e céu, deus e homens – jogo de mundo.

O en-caminhamento do en-contro face a face na quadratura de mundo apropriada a proximidade, é a proximidade enquanto proximidade. Será que devemos chamar o en-caminhamento ele mesmo de acontecimento apropriador da quietude?

Mas o que desse modo se indica ainda diz alguma coisa sobre a essência, sobre o vigor da linguagem? Sem dúvida e no mesmo sen-

tido do que se buscou nessas três conferências, a saber, colocar-nos na possibilidade de fazer uma experiência com a linguagem para, num futuro, tornar nossa relação com a linguagem digna de um pensamento.

Será que alcançamos essa possibilidade?

Numa antecipação, determinou-se a saga do dizer. Em sua saga, dizer significa: mostrar, deixar aparecer, propiciar iluminando, encobrando, liberando. A proximidade anuncia-se como o encaminhamento do encontro face a face dos campos de mundo.

Torna-se assim possível ver que e como a saga do dizer reflui, enquanto essência da linguagem, para a essência da proximidade. A visão calma possibilita visualizar como a proximidade e o dizer, entendidos como o vigor da linguagem, são o mesmo. A linguagem não é, portanto, uma simples habilidade do homem. Sua essência, isto é, seu vigor, pertence ao encaminhamento mais próprio do encontro face a face dos quatro campos de mundo.

Torna-se possível fazer uma experiência com a linguagem, alcançar o que nos revoluciona, ou seja, o que transforma nossa relação com a linguagem. Como?

Enquanto a saga de dizer a quadratura de mundo, a linguagem não é mais aquilo com o que nós, seres humanos capazes de falar, travamos uma relação, entendida como um relacionamento entre homem e linguagem. Enquanto saga do dizer que encaminha mundo, a linguagem é a relação de todas as relações. Ela relaciona, sustenta, alcança e enriquece o encontro face a face dos campos do mundo, mantendo e abrigando esses campos à medida que – a saga do dizer – se mantém em si mesma.

Mantendo-se resguardada em si mesma como a saga de dizer a quadratura de mundo, a linguagem nos intima e se lança para nós, nós que como mortais pertencemos à quadratura, nós que só podemos falar à medida que correspondemos à linguagem.

Mortais são aqueles que podem fazer a experiência da morte como morte. O animal não é capaz dessa experiência. O animal também não sabe falar. A relação essencial entre a morte e a linguagem lampeja, não obstante ainda de maneira impensada. Essa

relação pode, contudo, nos dar um aceno para o modo em que a essência da linguagem nos intima e alcança e, com isso, nos sustenta, se é que a morte faz parte do que nos intima. Admitindo-se que o encaminhamento que sustenta os quatro campos de mundo na proximidade própria de seu encontro face a face repouse na saga do dizer, então é também a saga do dizer que confere o que designamos com a palavrinha “é”, assim correspondendo-lhe. Em sua saga, o dizer concede o “é” na liberdade clara e ao mesmo tempo velada de sua possibilidade de ser pensada.

Como encaminhamento da quadratura de mundo, a saga do dizer tudo reúne na proximidade do encontro face a face e isso sem nenhum som, de maneira tão quieta como o tempo temporaliza, como o espaço espacializa, tão quieta como o jogo de tempo-espaço.

Podemos chamar de consonância do quieto a reunião que convoca sem fazer nenhum som, tal como a saga do dizer encaminha a relação de mundo. Consonância do quieto: essa é a linguagem da essência.

Na vizinhança do poema de Stefan George escutamos dizer:

Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar.

Observamos que na poesia se resguarda algo muito digno de se pensar, isso de que uma coisa é. Digna de se pensar tornou-se também a relação da palavra sonora, dessa que não falha, com o “é”.

Agora, na vizinhança da palavra poética, ousamos dizer:

Um “é” se dá, onde se interrompe a palavra.

Interromper significa devolver o elemento sonoro da palavra para o não sonoro, para onde ela antes se resguardava: consonância do quieto que, enquanto saga do dizer, encaminha e movimenta os campos da quadratura de mundo para a sua proximidade.

Esse interromper da palavra é propriamente o passo atrás para o caminho do pensamento.

A PALAVRA

A partir desse ponto, pensemos por um instante na pergunta colocada por Hölderlin em sua elegia *Pão e Vinho* (sexta estrofe):

Por que também estão em silêncio, eles, os antigos e sacros
teatros?

Por que não mais se alegra a dança consagrada?

A palavra, no modo em que já foi palavra, perdeu-se do antigo lugar em que deuses apareciam. Como já foi a palavra? A proximidade de um deus acontecia na própria saga de um dizer. O dizer era em si mesmo o deixar aparecer do que havia sido contemplado por aqueles que dizem, porque isso já os havia contemplado. Esse olhar trouxe os que dizem e os que escutam para a intimidade infinita da luta entre homens e deuses. Essa luta era porém regida pelo que estava ainda acima dos deuses e dos homens, esse que no dizer de Antígona:

Οὐ γάρ τί μοι Ζεὺς ἦν, ὁ κηρύξας τάδε, (v. 450)

Não foi Zeus quem me deu a notícia
(mas um outro, a recomendação sábia)

οὐ γάρ τι νῦν γε κἄχθές, ἀλλ' αἰεί ποτε
ζῆ ταῦτα, κοῦδεῖς οἶδεν ἐξ ὅτου φάνη. (v. 456/7)

Não é de hoje nem de ontem, mas perdurando
Sempre e sempre

Surge (ὁ νόμος, a recomendação sábia) e ninguém
Jamais conseguiu ver de onde ela surgiu para brilhar.

Palavras assim, cujo dizer de há muito retornou para o silêncio, permanecem um enigma. Será que devemos ousar pensar esse enigma? Já fazemos muito deixando que a própria poesia pronuncie para nós o enigma da palavra, num poema intitulado:

A Palavra

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.

Esse poema foi publicado pela primeira vez nos números 11 e 12 da revista *Blätter für die Kunst* de 1919. Mais tarde, em 1928, Stefan George o incluiu no volume de poemas por ele publicado sob o título *Das neue Reich* (O novo reino). O poema tem sete dísticos. A última estrofe, contudo, não só conclui como também abre o poema. Isso já se mostra no fato desse último verso conter o título do poema: *A palavra*. O último verso soa assim:

Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar.

É grande a tentação de transformar o último verso no seguinte enunciado: nenhuma coisa é (existe) onde falta a palavra. Onde falta alguma coisa, há interrupção, ruptura, rompimento. Interromper uma coisa é retirar dela alguma coisa, é deixá-la falhar. Faltar significa falhar. Onde a palavra falha, não há coisa. A palavra disponível é o que confere ser à coisa.

O que é a palavra, para ser capaz de algo assim?

O que é a coisa, para que precise da palavra para ser e existir?

O que significa aqui ser, que aparece como se fosse um empréstimo, concedido à coisa pela palavra?

Perguntas e mais perguntas. Essas perguntas não surgem numa primeira escuta e leitura do poema. Ficamos de início encantados com as seis primeiras estrofes, pois elas narram de modo todo especial as experiências veladas do poeta. A estrofe final fala, sem dúvida, de maneira bem mais opressiva. Ela nos pressiona para a inquietação do pensamento. É a partir dessa estrofe que escutamos o que, de acordo com o título, constitui o sentido poético de todo o poema: a palavra.

Existe algo mais provocante e perigoso para o poeta do que a sua relação com a palavra? Será que o poeta cria essa relação ou será que a palavra precisa desde si mesma e por si mesma da poesia, de maneira que somente através dessa necessidade o poeta se torna aquele que ele pode ser? Tudo isso e muito mais dá a pensar e nos torna pensativos. Ao mesmo tempo, hesitamos em seguir esses pensamentos. Pois tudo isso se sustenta apenas num único verso de todo o poema. Além disso, chegamos a transformar o verso final num enunciado. Essa intervenção não aconteceu, porém, arbitrariamente. Somos quase que obrigados a operar essa transformação tão logo observamos que o primeiro verso da estrofe final termina com o sinal de dois pontos. Esse sinal gera a expectativa de que algo será enunciado. O mesmo acontece com a quinta estrofe. No final do primeiro verso da quinta estrofe, encontramos também o sinal de dois pontos:

Depois de longa procura, ela me dá a notícia:
“Assim aqui nada repousa sobre razão profunda”

O sinal de dois pontos abre alguma coisa. Em termos gramaticais, o que segue ao sinal fala no modo indicativo: “assim aqui nada repousa...” Além disso, o que a cinzenta norna diz está em aspas.

O mesmo já não ocorre na estrofe final. Aqui também encontramos o sinal de dois pontos no fim do primeiro verso. Mas o que segue ao sinal nem fala no modo indicativo e nem está em aspas. Qual a diferença entre a quinta e a sétima estrofe? Na quinta estrofe, a norna cinzenta noticia alguma coisa. A notícia é uma espécie

de enunciado, uma abertura. Na estrofe final, ao contrário, o tom está todo concentrado na palavra “renunciar”.

Uma renúncia não é um enunciado embora ainda talvez seja um dizer. Renunciar é um verbo. *Zeihen, zichten*, anunciar é a mesma palavra que *zeigen*, mostrar, que o grego δείκνυμι, que o latim *dicere*. Anunciar, mostrar significa: deixar ver, trazer para um aparecer. Deixar ver em mostrando é o sentido da antiga palavra alemã *sagan*, a saga do dizer. Acusar, *bezeihen*, alguém, apontar, *bezichten*, alguém significa: dizer alguma coisa na cara de alguém. No renunciar, na renúncia, prevalece um dizer e sua saga. Como? Renunciar diz: negar-se à reivindicação de algo, recusar alguma coisa. Porque a renúncia é uma forma de dizer, ela pode ser introduzida por um sinal de dois pontos. Isso não significa porém que o que vem a seguir deva ser um enunciado. O sinal de dois pontos após a palavra “renunciar” não entreabre nada parecido com uma proposição ou uma constatação. Entreabre sim a renúncia como um dizer que se volta para aquilo a que já está entregue. A quê? Possivelmente para aquilo a que se renuncia:

Triste assim eu aprendi a renunciar:
Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar.

Mas como? O poeta renuncia a que nenhuma coisa seja onde falta a palavra? De modo algum. Ele está bem longe de renunciar a isso, pois o que ele faz é ao contrário confirmá-lo. A direção aberta pelo sinal de dois pontos não consegue dizer em que consiste a renúncia do poeta. Diz bem mais a que o poeta se entrega. Mas renunciar significa indiscutivelmente recusar-se, negar-se a alguma coisa. Conseqüentemente, o verso final deve dizer a que o poeta se recusa. Sim e não.

Como assim? A estrofe final nos torna cada vez mais pensativos, exigindo uma escuta ainda mais acurada de toda a estrofe, assumida como aquela que nos abre o poema justamente no seu fim.

Triste assim eu aprendi a renunciar:
Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar.

O poeta aprendeu a renunciar. Aprender significa: tornar-se quem sabe. Quem sabe é em latim *qui vidit*, quem viu e entreviu al-

guma coisa, de modo a não mais perder de vista o que viu. Aprender significa: alcançar essa visão. Para isso é preciso alcançar, estando a caminho, numa travessia. Fazer uma travessia, atravessar na ex-periência¹ significa: aprender.

Qual a travessia feita pelo poeta para chegar a essa renúncia? Por que terras conduzem as travessias os seus viajantes? Como o poeta atravessou a experiência da renúncia? A estrofe final nos dá uma indicação.

Triste assim eu aprendi a renunciar:

Como? Assim como se vinha dizendo nas seis estrofes anteriores. Aqui o poeta fala de sua terra. Aqui ele fala de suas travessias. A quarta estrofe começa assim:

Outrora eu ansiava por boa travessia

“Outrora” está sendo usado no antigo sentido de: naquela hora. Aqui anuncia-se uma hora extraordinária, uma experiência única. O dizer dessa experiência não apenas se inicia subitamente com o “outrora”, mas também distingue com clareza essa hora das demais travessias; sobretudo porque o último verso da terceira estrofe, esse que imediatamente a precede, termina com reticências. O mesmo ocorre com o último verso da sexta estrofe. As seis estrofes reúnem-se na sétima, na estrofe final, dividindo-se com sinais claros em dois grupos de três estrofes, em duas tríades.

As travessias do poeta, contadas na primeira tríade, são bem distintas daquela travessia única e extraordinária, a que se dedica toda a segunda tríade. É preciso considerar a paisagem a que pertence a experiência do poeta a fim de podermos pensar as travessias do poeta e sobretudo aquela extraordinária, que lhe permitiu fazer a experiência da renúncia.

Por duas vezes, no segundo verso da primeira estrofe e no segundo da sexta, ou seja, no começo e no fim de ambas as tríades, o

1. A palavra alemã para dizer experiência é *Erfahrung*, uma composição do prefixo *er* e da raiz *fahr, fahren*, que diz viajar, fazer uma travessia, atravessar.

poeta diz: “minha terra”. A terra é sua enquanto o domínio assegurado de sua poesia. O que a sua poesia anseia são nomes. Para quê?

O primeiro verso do poema dá a resposta:

Milagre da distância e da quimera

Nomes para o que, da distância, chega ao poeta como algo extraordinário ou algo de sonho e quimera. Com toda segurança tanto o milagre como a quimera valem para o poeta como o que verdadeiramente lhe concerne, mas cujo ser, longe de querer guardá-lo para si, ele quer somente apresentar. Para isso, nomes são preciso. 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 parte 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. O próprio poeta poetiza a partir de uma reivindicação de nomes. Para alcançar os nomes, o poeta deve em suas travessias chegar ao lugar em que sua reivindicação encontra a satisfação procurada. Isso acontece à margem de sua terra. A margem margem, isto é, contém, limita e delimita a morada segura do poeta. À margem da terra poética – ou será a margem ela mesma? – encontra-se a fonte-borda, o poço em que a norna cinzenta, a antiga deusa do destino, busca os nomes. Com os nomes, ela concede ao poeta aquelas palavras que ele, com toda confiança e segurança, aguarda como apresentação daquilo que ele toma por existente. A reivindicação do poeta de um dizer capaz de predominar vê-se satisfeita. O crescimento e o brilho de sua poesia tornam-se presentes. O poeta está seguro e a cavaleiro de sua palavra. A última estrofe da primeira tríade começa com o decisivo “Podendo nisso” (*Drauf*):

Podendo nisso prendê-lo com peso e decisão
Agora ele brota e brilha na região...

É importante observar a modificação do tempo dos verbos no segundo verso dessa estrofe em contraste com o primeiro verso. Ambos falam no presente. Cumpre-se o poder da poesia. Este atin-

giu sua meta e está pleno. Nenhuma falta, nenhuma dúvida perturba a autoconfiança do poeta.

Até a hora em que uma experiência inteiramente diversa vem ao seu encontro. Essa experiência se diz na segunda tríade, construída numa perfeita correspondência com a primeira. A marca distintiva dessa correspondência está nos dois: “nisso” e “Nisso”. No fim da segunda estrofe, o “nisso” está precedido de um travessão. Na quinta estrofe, o “nisso” também está precedido de uma pontuação, de um sinal de aspas.

Nessa travessia extraordinária e única, o poeta não traz mais “milagres da distância e da quimera”. Após longa travessia, ele chega à fonte-borda da norna com uma jóia. Fica obscura de onde provém essa jóia. O poeta simplesmente a traz na mão. O que está na mão nem é quimera e nem o que se forma na distância. Isso que é estranho e tão cheio de valor é, porém, “delicado e rico”. A deusa do destino deve assim procurar por muito tempo o nome para essa jóia e despedir-se do poeta com a notícia:

“Assim aqui nada repousa sobre razão profunda”

Guardados na fonte-borda, os nomes são assumidos como o que dorme, como o que precisa ser acordado, para então ser usado no intuito de apresentar as coisas. Os nomes e as palavras são como uma consistência firme, que se coordena com as coisas e posteriormente se lança para as coisas com vistas a apresentá-las. Mas essa fonte de onde a saga do dizer poético vinha até então extraíndo as palavras, que como nomes apresentam os entes, essa fonte secou.

Que experiência faz o poeta? Somente a experiência de que a jóia que se encontra na mão fica sem nome? Só a experiência de que agora a jóia deve privar-se do nome e ainda assim ficar na mão do poeta? Não. Acontece algo bem diverso e perturbador. Perturbador não é a falta de nome e nem o desaparecimento da jóia. Perturbador é que *com* a falta do nome a jóia desaparece. Isso significa que a palavra é o que sustenta a jóia numa vigência, que a mantém e traz para uma vigência, assim preservando-a. 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 vigo-

rando nem de ser instrumento para a apresentação do que é dado. Ao contrário. A palavra é o que confere vigência, ou seja, ser, em que algo como ente aparece.

O poeta contempla subitamente esse outro poder da palavra. Ao mesmo tempo, porém, a palavra, que assim predomina, fica faltando. Por isso, a jóia desaparece. Isso não significa contudo que a jóia se desintegra num nada. Ela permanece sendo um tesouro que, sem dúvida, o poeta nunca deverá abrigar em sua terra.

Nisso de minhas mãos escapou
E minha terra nunca um tesouro encontrou

Será que devemos ir tão longe a ponto de acreditar que na borda da norna a travessia do poeta chega ao fim? Possivelmente. É que, nessa nova experiência, o poeta contemplou um outro poder não obstante velado da palavra. Para onde essa experiência conduz o poeta e a sua poesia anterior? O poeta deve render-se à reivindicação de ser com toda segurança suprido em seu anseio por um nome adequado ao que ele posicionou como o que verdadeiramente é. Esse deve recusar-se a um tal posicionamento e a uma tal reivindicação. O poeta deve assim renunciar a ter sob seu poder a palavra enquanto nome capaz de apresentar o ente por ele mesmo posicionado. *Como* recusa, a renúncia é dizer:

Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar.

Quando, na discussão das seis primeiras estrofes do poema, voltamos nossa atenção para a travessia que permitiu ao poeta a experiência de sua renúncia, a própria renúncia nos esclareceu alguma coisa. Apenas alguma coisa, pois nesse poema muito permanece obscuro, sobretudo aquela jóia que se ressentia de um nome. Por isso, o poeta não pode dizer o que é essa jóia. Tampouco devemos querer adivinhar esse nome a não ser que o próprio poema nos dê algum sinal. O poema dá um sinal. Ouvindo com suficiente atenção de pensamento, podemos perceber esse sinal. Para conseguir-lo basta pensar o que agora mais nos compele o pensamento.

A visão da experiência que o poeta faz com a palavra, ou seja, a visão que surge no aprendizado da renúncia nos impulsiona para a seguinte pergunta: Por que, após ter aprendido a renúncia, o poeta

não renuncia a dizer? Por que precisa dizer que renuncia? Por que escrever um poema com o título *A Palavra*? Resposta: Porque essa renúncia é uma renúncia em sentido próprio e não simplesmente apenas um deixar de dizer o dizer. Porque essa renúncia não é um mero calar-se. Como um recusar-se, renunciar permanece não dizer, preservando assim a relação com a palavra. Porque, no entanto, a palavra descobriu um modo diverso e mais elevado de domínio, também a relação com a palavra deve experimentar uma transformação. O dizer pede uma outra articulação, um outro *mélos*, um outro tom. O próprio poema testemunha que a renúncia do poeta está sendo experienciada nesse sentido, que a renúncia diz à medida que o poeta canta a renúncia. Esse poema é na verdade uma canção. Ele faz parte da seção final do último volume de poemas publicado por Stefan George. Essa última parte foi intitulada *A canção* e começa preludiando:

O que eu ainda penso e ainda abraço
O que eu ainda amo traz o mesmo traço

Pensando, articulando, abraçando, amando, assim é a saga do dizer: um inclinar-se quieto, alegre, uma reverência de júbilo, um elogio, um louvor: *laudare*. *Laudes* é o nome latino para canção. Dizer uma canção é cantar. Cantar é recolher na canção um dizer. Não reconhecendo o sentido elevado do canto como a saga de um dizer, o canto não passa de um converter em sons o dito e a escrita.

Com *A canção*, com os últimos poemas reunidos sob esse título, o poeta parte definitivamente do círculo a que antes pertencia. Parte em que direção? Na direção da renúncia por ele aprendida. Essa aprendizagem foi uma experiência que subitamente ocorreu no instante em que ele vislumbrou um poder inteiramente distinto da palavra e que abalou a autoconfiança de seu dizer anterior. De maneira desavisada e tremenda, a experiência de que somente a palavra deixa uma coisa ser coisa encarou de frente o poeta.

Desde então, o poeta deve corresponder a esse mistério quase insuspeitável, capaz de ser intuído apenas no pensamento. Isso ele só consegue quando a palavra poética ressoa no tom da canção. Podemos escutar com especial clareza esse tom numa das canções

que, sem título, aparecem pela primeira vez nesse último livro de poemas, *Das neue Reich* (O novo reino).

No repouso mais quieto
Concentrado amanhece
Irrompe súbito um olhar
Com temor insuspeitável
Abalando a alma segura

Assim como do alto
O tronco firme
Orgulhoso, sem regra, se ergue
E mais tarde uma tormenta
O inclina até o chão:

Assim como o mar
Soando estridente
Colidindo selvagem
Ainda uma vez ecoa
Na concha de há muito abandonada

O ritmo dessa canção é adorável e claro. Para isso aparecer basta uma breve indicação. Ritmo, *ῥυθμός*, não significa fluência e fluir, mas articulação de harmonia. O ritmo é o repouso que articula o movimento do caminho da dança e do canto, permitindo-lhe pousar e repousar em si mesmo. O ritmo confere repouso. Na canção que acabamos de ouvir, a articulação de harmonia torna-se evidente quando percebemos a fuga que canta nas três estrofes em três configurações distintas: alma segura e olhar súbito, tronco e tormenta, mar e concha.

O estranho nessa canção é o único sinal de pontuação indicado pelo poeta, além do ponto final. Ainda mais estranho é o lugar onde se encontra esse sinal. Trata-se do sinal de dois pontos no final do último verso da estrofe central. Nessa posição, o sinal é ainda mais surpreendente quando se observa que ambas as estrofes, a do meio e a última, em relação à primeira são introduzidas igualmente por um *Assim como...*

Assim como do alto
O tronco firme

e:

Assim como o mar
Soando estridente

Com relação à sua seqüência, ambas as estrofes parecem estruturadas da mesma maneira, mas não o são. O sinal de dois pontos no final da estrofe central liga a estrofe seguinte e final diretamente à primeira, ao incluir nessa indicação a segunda. A primeira estrofe tem em mente o poeta abalado em sua certeza e segurança. O “temor insuspeitável” não o abala propriamente. O que ele faz é incliná-lo até o chão como a tormenta faz com o tronco, a fim de que ele se abra para o que se canta na terceira estrofe, essa que segue ao sinal de dois pontos. Ainda uma vez, o mar ecoa sua voz insondável no ouvido do poeta, aqui chamado de “concha de há muito abandonada”. É que o poeta ficou até agora sem o poder da palavra, concedida gratuitamente. Em seu lugar, os nomes exigidos pela norma alimentaram a autoconfiança e segurança do anúncio dominador.

A renúncia aprendida não é simplesmente a recusa de uma reivindicação e sim a transformação do dizer e sua saga na ressonância, quase velada, extasiante e cancionista de um dizer indizível. Nesse ponto, devemos estar em melhores condições para pensar a estrofe final de maneira que ela mesma fale, a ponto de nela se recolher todo o poema. Se isso acontece, e mesmo que em pequena escala, então poderemos, nos instantes próprios, escutar com maior nitidez o título do poema *A Palavra* e reconhecer como a estrofe final não apenas conclui e abre o poema como também entreabre o mistério da palavra.

Triste assim eu aprendi a renunciar:
Nenhuma coisa que seja onde a palavra falta.

A estrofe final fala da palavra no modo da renúncia. A renúncia é ela mesma e por sua vez um dizer: recusar-se... à reivindicação de alguma coisa. Assim entendida, a renúncia guarda o caráter de uma negação: “nenhuma coisa”, ou seja, não uma coisa; “a palavra falta”,

ou seja, não está disponível. Como é regra, dupla negação constitui uma afirmação. A renúncia diz: Uma coisa só é e existe onde a palavra está garantida. A renúncia fala afirmando. A simples recusa nem apenas não esgota a essência da renúncia como nem sequer contém renúncia. A renúncia tem tanto um lado negativo como um positivo. Falar aqui de lados é, no entanto, um equívoco. É que, assim falando, a negação e a afirmação são apresentadas como equivalentes e dessa maneira se encobre o dizer que propriamente predomina na renúncia. É preciso seguir no pensamento esse dizer. E não somente isso. É preciso pensar sobre que renúncia a estrofe final está a falar. Trata-se de um tipo especial de renúncia, que não se refere a nenhuma posse de coisas. Enquanto um recusar-se, ou seja, enquanto saga de um dizer, a renúncia diz respeito à própria palavra. A renúncia movimenta o caminho da relação com a palavra no sentido do que concerne todo dizer como dizer. Podemos suspeitar que nesse recusar-se a relação com a palavra adquire quase que uma “intimidade excessiva”. O enigma da estrofe final cresce e nos toma. Não queremos solucionar o enigma mas apenas ler o enigma, recolher no enigma o pensamento.

Inicialmente, pensamos a renúncia como um recusar-se alguma coisa. Gramaticalmente, o “se” está na forma de um dativo, no sentido de para si, e refere-se ao poeta. Aquilo que o poeta recusa para si está na forma de um acusativo. Ele recusa para si a reivindicação do poder representacional da palavra. Nesse meio tempo, um outro caráter dessa renúncia vem à tona. A renúncia consente o poder mais elevado da palavra, somente onde a palavra deixa coisa ser coisa. A palavra condiciona a coisa como coisa. Chamaremos esse poder da palavra de con-dicção. Essa antiga palavra está fora de uso. Goethe ainda usava essa palavra. No contexto aqui evocado, con-dicção nada tem a ver com condição, sentido que Goethe dá à con-dicção. Condição significa o fundamento para algo que existe. A condição funda e fundamenta. Ela serve ao princípio de razão. Mas a palavra não dá fundamento às coisas. A palavra deixa a coisa vigorar como coisa. Esse deixar é o que significa con-dicção. O poeta não explica o que é essa con-dicção. Mas o poeta se consente, ou seja, consente em seu dizer o mistério da palavra. Nesse consentir, aquele que renuncia recusa-se à reivindicação que ele an-

tes atendia. O recusar-se transformou o seu sentido. O “se” não mais está no dativo e sim no acusativo. A reivindicação deixa de estar no acusativo para estar no dativo. O poeta se transforma ao transformar o sentido gramatical da formulação “recusar para si a reivindicação” em “recusar-se à reivindicação”. Ele se permitiu, isto é, permitiu que seu dizer futuro e possível se deparasse com o mistério da palavra, se deparasse com a con-dicção da coisa.

Contudo, no recusar-se ainda predomina o caráter negativo da renúncia. Nele mostrou-se, porém, com clareza cada vez maior que a renúncia do poeta não é um dizer não, mas um dizer sim. Recusar-se – que aparentemente significa apenas não dizer e retirar-se – é, na verdade, um não recusar-se para o mistério da palavra. Esse não recusar-se só pode falar dizendo “que seja”. Assim, que a palavra seja a con-dicção das coisas. Esse “que seja” deixa ser o que e como a relação entre palavra e coisa propriamente é: nenhuma coisa é sem a palavra. No “que seja”, a renúncia consente o “é”. Por isso, não é necessário transformar o verso final num enunciado para trazer à luz esse “é”. O “que seja” expõe o “é” de maneira velada e por isso de maneira ainda mais clara.

Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar.

Nesse recusar-se, a renúncia diz de si que é a saga daquele dizer que se deve inteiramente graças ao mistério da palavra. No recusar-se, renunciar é um dever graças a... Aí mora a renúncia. Renúncia é agradecimento. A renúncia não é nem renegação e nem perda.

Mas por que o poeta está triste?

Triste assim eu aprendi a renunciar:

Renunciar o entristece? Ou será que a tristeza sobre ele se abate somente no aprendizado da renúncia? Nesse caso, a tristeza, que há pouco lhe pesava sobre o ânimo, podia ter desaparecido tão logo ele tivesse assumido a renúncia como um agradecimento. Pois enquanto gratidão, o agradecimento se entoa na alegria. Podemos escutar o tom da alegria numa outra canção de Stefan George. Esse poema também não tem título. Ele possui no entanto um sinal muito particular que nos permite ouvi-lo numa íntima proximidade com a canção *A Palavra*. A canção canta assim:

Que passo leve-audaz
Atravessa o marco mais próprio
Do jardim legendário dos avós?

Que caça desenfreada
Faz soar a trompa de prata
Pelo sono denso da Saga?

Que alento misterioso
Da melancolia recém-passada
Insinua-se alma adentro?

À exceção das palavras que iniciam os versos, Stefan George sempre escreve os substantivos com letra minúscula, contrariamente ao hábito na língua alemã. Nesse poema há no entanto um único substantivo escrito com letra maiúscula, no final da estrofe que se encontra no meio do poema. A palavra é: a *Saga*. O poeta poderia muito bem ter escolhido essa palavra como título do poema e assim permitir a ressonância velada de que, enquanto fada do jardim dos contos de fada, a saga anuncia a proveniência da palavra.

A primeira estrofe canta o *passo* assumido como a caminhada pelo âmbito da saga do dizer. A segunda estrofe canta a *evocação*, despertada pela saga. A terceira estrofe canta o *alento*, que se insinua na alma. Passo (isto é, caminho), evocação e alento vibram em torno do poder da palavra. O seu segredo não apenas perturbou em algum momento a alma segura como também retirou a melancolia que ameaçava abater a alma. Assim, a tristeza desapareceu da relação que o poeta estabelecia com a palavra. Tudo isso faz sentido quando se considera a tristeza como o oposto da alegria, quando melancolia e tristeza são tomadas como o mesmo.

Contudo, quanto mais alegre a alegria, mais pura é a tristeza nela adormecida. Quanto mais profunda a tristeza, mais a alegria que nela repousa nos convoca. Tristeza e alegria tocam e jogam uma com a outra. O jogo que afina tristeza e alegria entre si, aproximando a distância e distanciando a proximidade, é a *dor*. Por isso, tanto a alegria mais intensa como a tristeza mais profunda são, cada uma a seu modo, dolorosas. A dor encoraja, no entanto, o ânimo dos mortais de tal modo que é da dor que eles recebem a sua gravidade. A gravidade sustenta os mortais em todas as suas oscilações no repou-

so de sua essência, de seu vigor. O ânimo, *muot* que corresponde e responde à dor é a melancolia. A melancolia pode abater e desanimar o ânimo. Mas pode também perder o peso e deixar que o “alento secreto” se insinue na alma, conferindo-lhe o adorno que a reveste na preciosa relação com a palavra e assim a protege.

É o que possivelmente se está a pensar na terceira estrofe do poema que acabamos de escutar. Com o alento secreto da melancolia que acaba de passar, a tristeza atravessa a própria renúncia. Tristeza pertence à renúncia, desde que tomemos a renúncia em seu peso mais próprio. Esse é o não recusar-se ao mistério da palavra, mistério que é a condição das coisas.

Sendo mistério, é distante. Sendo experiência de mistério, a distância é próxima. O suporte que sustenta distância e proximidade é o não recusar-se ao mistério da palavra. Para esse mistério não há palavras, ou seja, não há um dizer capaz de trazer à linguagem a essência vigorosa da linguagem.

O tesouro que a terra do poeta jamais consegue encontrar é a palavra para a essência da linguagem. O poder e a morada da palavra, subitamente contemplados, seu vigor, isso pode nos chegar em algumas palavras. Mas com isso não se garante a palavra para a essência da linguagem.

Se somente a palavra para o vigor da linguagem fosse aquela jóia, como então o que está tão próximo do poeta porque fica na sua mão, consegue desaparecer imediatamente e ser, enquanto o que escapole e nunca se possui, o que, na proximidade mais próxima, é o mais distante? A partir dessa proximidade, a jóia é misteriosamente confiada ao poeta, pois de outro modo ele jamais poderia cantar: “a jóia delicada e rica”.

Rica significa: capaz de garantir e propiciar num alcançar, abastada, bastante, no sentido de ser capaz de bastar e alcançar. O reino vigoroso da palavra consiste em dizer, isto é, em mostrar, em trazer para um aparecer a coisa como coisa.

Delicada (zart), do antigo verbo *zarton*, alentar, significa confiante, alegrando, cuidando. Cuidar tem o sentido de bastar e liberar, mas sem voluntarismo e violência, sem ansiedade e dominação.

A jóia delicada e rica é o vigor velado da palavra, que, de maneira imperceptível e mesmo indizível, nos propicia a coisa como coisa.

Porque a renúncia consentiu o mistério da palavra, o poeta guarda com a renúncia essa jóia, na graça do pensamento. Desse modo, o poeta, aquele que diz, privilegia e preza essa jóia frente a tudo mais. A jóia passa a ser o que para o poeta é o mais digno de se pensar. Pois para aquele que diz o que pode ser mais digno de pensar do que o encobrir-se do vigor da palavra, do que o desaparecer da palavra para a palavra?

Escutando como canção o poema e isso em uníssono com as demais canções, deixamo-nos dizer pelo poeta e com ele o que na poética da poesia é digno de se pensar.

Deixar dizer o que é digno de se pensar significa – pensar.

Escutando o poema, pensamos desde a poesia. Desse modo, *é* a poesia, *é* o pensamento.

O que à primeira vista parece título de uma tematização: poesia e pensamento, mostra-se como a inscrição em que o destino de nossa presença de há muito está inscrito. A inscrição assinala a co-pertença de poesia e pensamento. A sua convivência possui uma proveniência antiga. Retraçando essa proveniência, chegamos no que é imemorialmente digno de se pensar, mas que jamais se deixa pensar cabalmente. É o mesmo pensamento digno que o poeta contemplou subitamente, ao que ele não pôde se recusar quando diz:

Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar.

O poder da palavra raia como a con-dicção da coisa como coisa. A palavra começa a brilhar como o recolhimento que faz vigorar o que é vigente.

A palavra mais antiga para o poder da palavra, entendido como dizer, é λόγος: a saga do dizer, que num mostrar deixa o ente aparecer em seu “*é*”, “*há*”, “*dá-se*”.

Λόγος é tanto palavra para o dizer como para o ser, ou seja, para o fazer-se vigor do que é vigente. Dizer e ser, palavra e coisa, pertencem um ao outro num modo velado, pouco pensado e até impensável.

Todo dizer vigoroso remonta a esse mútuo pertencer de dizer e ser, de palavra e coisa. Ambos, poesia e pensamento, são uma extraordinária saga do dizer, quando se responsabilizam pelo mistério da palavra enquanto o que há de mais digno a se pensar, permanecendo assim articulados na sua afinidade.

Para antecipar e seguir adequadamente num pensamento isso que é digno de se pensar e como isso se entrega e consente para um dizer, devemos esquecer tudo o que dissemos. Nesse momento, poderemos então considerar de maneira ainda mais pensante a possibilidade de que quanto maior a simplicidade com que canta o poema no modo de uma canção, mais facilmente podemos, ao escutá-lo, errar e perder a escuta.

O CAMINHO PARA A LINGUAGEM

Escutemos, para começar, algumas palavras de Novalis. Elas encontram-se num texto chamado *Monólogo*. O título acena para o mistério da linguagem: a linguagem fala unicamente e solitariamente consigo mesma. Uma frase do texto diz: “Precisamente o próprio da linguagem, ou seja, o fato de apenas concernir a si mesma, isso ninguém conhece”.

Se considerarmos o que a partir de agora ensaiaremos dizer como uma sequência de enunciados sobre a linguagem, isso não passará de uma série de afirmações cientificamente indemonstradas e indemonstráveis sobre a linguagem. Fazendo-se, porém, a experiência do caminho para a linguagem a partir do que acontece com o caminho quando nele caminhamos, pode nascer uma disposição na qual a linguagem poderá então nos confiar a sua estranheza.

O caminho para a linguagem – isto soa como se a linguagem estivesse bem longe de nós, em alguma parte, de modo que para lá chegar ainda teríamos que nos pôr a caminho. Será mesmo necessário um caminho *para* a linguagem? Segundo uma antiga tradição, nós somos aqueles seres capazes de falar e, assim, aqueles que já possuem a linguagem. A capacidade de falar, ademais, não é apenas *uma* faculdade humana, dentre muitas outras. A capacidade de falar distingue e marca o homem como homem. Essa insígnia contém o desígnio de sua essência. O ser humano não seria humano se lhe fosse recusado falar incessantemente e por toda parte, variadamente e a cada vez, no modo de um “isso é”, na maior parte das vezes, impronunciado. À medida que a linguagem concede esse sustento, a essência do homem repousa na linguagem.

Somos, antes de tudo, na linguagem e pela linguagem. Não é necessário um caminho para a linguagem. Um caminho para a linguagem é até mesmo impossível, uma vez que já estamos no lugar

para o qual o caminho deveria nos conduzir. Mas será que estamos mesmo nesse lugar? Será que somos e estamos na linguagem a ponto de fazermos a experiência de sua essência, de a pensarmos como linguagem, percebendo, numa escuta, o próprio da linguagem? Será que já estamos na proximidade da linguagem mesmo sem uma ação nossa? Ou será o caminho para a linguagem como linguagem o mais longo e extenso que se pode pensar? E não apenas o mais longo, mas também o mais cheio de obstáculos oriundos da própria linguagem tão logo tentamos pensar, genuinamente e sem desvios, a linguagem no que lhe é mais próprio?

Pretendemos algo estranho, que gostaríamos de formular da seguinte maneira: *trazer a linguagem como linguagem para a linguagem*. Isso soa como uma fórmula. É uma formulação que deve nos servir como fio condutor no caminho para a linguagem. A formulação usa três vezes a palavra “linguagem”, dizendo a cada vez algo diverso e, ao mesmo tempo, o mesmo. O mesmo mantém em relação o que se diferencia a partir do uno. Essa diferenciação a partir do uno constitui o próprio da linguagem. A formulação indica, inicialmente, um trançado de relações que nos envolve e trança. O propósito de um caminho para a linguagem está emaranhado num modo de dizer que pretende justamente liberar-se da linguagem para representá-la como linguagem e assim exprimir o que assim se representa. Isso testemunha imediatamente que a própria linguagem já nos trançou num dizer.

Indicado nessa formulação, o trançado nomeia o âmbito predefinido a que se deve ater não apenas essa série de conferências mas também toda lingüística, teoria e filosofia da linguagem, enfim, toda tentativa de se pensar a linguagem.

Uma trança comprime, estreita e dificulta no seu trançado a visão direta e transparente. Nomeado, porém, na formulação que aqui nos orienta, o trançado é também a coisa e a causa próprias da linguagem. Por isso, é mister não perder de vista esse trançado que parece tudo comprimir num emaranhado inextricável. A formulação deve, na verdade, pressionar nossa reflexão para não colocar de lado o trançado e sim para resolvê-lo, permitindo-lhe a copertença livre das relações nomeadas nessa formulação. Quem sabe não existe no

trançado um laço capaz de, num modo sempre muito estranho, desembaraçar a linguagem no que constitui o seu próprio?

A conferência que tratou da questão da linguagem como informação, assumindo assim a informação como linguagem¹, considerou essa relação sempre recorrente como um círculo inevitável mas também cheio de sentido. O círculo é um caso particular do trançado acima mencionado. O círculo é cheio de sentido porque a direção e o modo de circular determinam-se pela própria linguagem mediante um movimento da linguagem. Entregando-nos a esse trançado da linguagem, buscaremos a partir da linguagem fazer a experiência do caráter e da abrangência desse seu movimento.

Como isso é possível? Seguindo, de maneira incansável, o que mostra a formulação orientadora: trazer a linguagem como linguagem para a linguagem.

Quanto mais claramente a linguagem mostra-se no seu próprio, maior será nesse encaminhamento a importância, para a própria linguagem, do caminho para a linguagem e com maior decisão haverá de transformar-se o sentido da formulação que nos orienta. Ela deixará de ser uma fórmula para constituir uma ressonância calada, que nos permite escutar um pouco desse próprio da linguagem.

I

A linguagem: referimo-nos à fala, que conhecemos como uma atividade e capacidade nossas. Mesmo assim falar não é nenhuma propriedade assegurada. Diante da admiração profunda e do terror atroz, o homem perde a fala. Enche-se de admiração, sente-se tocado e só isso. Ele não fala mais: fica em silêncio. Alguém pode num acidente perder a capacidade de falar. Ele não fala mais. Só que também não silencia. Ele fica mudo apenas. Falar implica em articular sons, seja falando ou calando, e mesmo na mudez, quando não podemos falar. Falar implica a verbalização articuladora de

1. Cf. as indicações no final do presente volume. C. Fr. V. Weizsäcker apresentou nessa série de conferências uma reflexão sobre o tema: A linguagem como informação.

sons. Na fala, a linguagem se apresenta como atividade dos órgãos da fala: a boca, os lábios, o “ranger dos dentes”, a língua, a garganta. Os nomes usados pelas línguas ocidentais para dizer linguagem testemunham como, de há muito, a linguagem é representada a partir desses fenômenos. Linguagem é γλῶσσα, língua, *langue*, *language*. Linguagem é língua, é “modo da boca”.

No início do tratado, posteriormente intitulado *Περὶ ἑρμηνείας*, *de interpretatione*, sobre o enunciado, Aristóteles diz o seguinte:

Ἔστιν μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα,
καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. καὶ ὥσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι
τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταὶ ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων,
ταῦτα πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταῦτα.

Uma tradução satisfatória desse texto só se deixa alcançar mediante uma interpretação minuciosa. Por agora, contentemo-nos com uma tradução provisória. Aristóteles diz:

“De um lado, os sons da voz são símbolos das disposições da alma, de outro, as marcas escritas o são dos sons da voz. E assim como as letras não são as mesmas para todos, do mesmo modo também os sons. São idênticas em todas as disposições da alma, das quais os sons são os primeiros signos, como já são também as mesmas coisas, das quais aquelas são semelhanças”.

A tradução entende os σημεῖα (o que mostra), os σύμβολα? (o que se atém um ao outro) e os ὁμοιώματα (o que se assemelha) como um mostrar, no sentido de deixar aparecer, o que, por sua vez, encontra-se no âmbito do desencobrimento (ἀλήθεια). A tradução passou por cima, no entanto, da diferença entre os mencionados modos de mostrar-se.

O texto de Aristóteles se mantém numa fala esclarecida e sóbria, que torna visível a clássica estruturação que abriga a linguagem como fala. As letras do alfabeto mostram os fonemas. Os fonemas mostram as disposições na alma. As disposições na alma mostram as coisas que lhes concernem.

O mostrar configura e sustenta as escoras dessa construção. De maneira variada, desvelando ou velando, o mostrar conduz algo para um aparecer, deixando, assim, apreender o que aparece e permitindo que se discuta o que se apreende. A referência entre o mostrar e o que nele se mostra, referência que nunca se estabelece puramente por si mesma ou pela sua proveniência, transforma-se posteriormente na relação entre um signo e o que nele se designa. A Grécia Clássica fez a experiência do signo a partir do mostrar. É para mostrar que se cunha um signo. No período helenista (com os estóicos), o signo surge através de uma estipulação, como instrumento para designar alguma coisa, no qual um outro elemento impõe e orienta a representação de um objeto. Designar não é mostrar, no sentido de deixar aparecer. A transformação, pela qual o signo deixa de ser o que mostra para ser o que designa, repousa sobre a transformação da essência da verdade².

Desde os gregos, tem-se feito a experiência dos entes como vigência. Porque a linguagem é, o falar – sempre de novo ocorrente – pertence ao que está vigindo. Na perspectiva de articulação de sons portadores de sentido, representa-se a linguagem desde a fala. Falar é um modo de atividade humana.

Não obstante algumas modificações, essa idéia de linguagem tem sustentado e orientado, ao longo dos séculos, o pensamento ocidental-europeu. Iniciada na Antigüidade Grega e perseguida através de vários caminhos, essa consideração da linguagem alcançou seu ponto culminante na reflexão sobre a linguagem, elaborada por Wilhelm von Humboldt, em particular na extensa introdução à sua obra sobre a linguagem Kawi da ilha de Java. Um ano após a morte

2. Cf. Meu texto *A doutrina da verdade em Platão*, 1947, publicado pela primeira vez em *Geistige Überlieferung II*, 1942, p. 96-124.

do irmão, Alexander von Humboldt publicou essa introdução em separata, com o título: *Sobre a diversidade da estrutura da linguagem humana e sua influência sobre a evolução espiritual da humanidade*³. Desde então, esse tratado vem determinando, de forma implícita ou explícita, quer se concorde com ele ou não, toda a ciência lingüística e a filosofia da linguagem posteriores.

Todo ouvinte da série de conferências aqui ensaiada deveria ter em mente e refletir sobre esse tratado, tão surpreendente e estimulante, de Wilhelm von Humboldt, não obstante a dificuldade e a falta de firmeza e clareza na elaboração de seus conceitos fundamentais. Com isso, haveríamos de conquistar uma perspectiva comum, capaz de nos propiciar uma abertura de visão para a linguagem. Algo assim nos faz falta. Cabe a nós assumir essa nossa falta. Por ora, basta dela não nos esquecermos.

A “articulação sonora” é, segundo Wilhelm von Humboldt, “o fundamento e a essência de toda fala...” (Sobre a diversidade, § 10, p. 65). No parágrafo 8, p. 41 desse tratado, Humboldt pronuncia as passagens, com freqüência citadas, embora só muito raramente pensadas e sobretudo pensadas na perspectiva de como elas determinam *o caminho para a linguagem* de Humboldt. As passagens são as seguintes: “Apreendida em sua verdadeira essência, a *linguagem* é algo consistente e, a cada instante, *transitória*. Mesmo a sua preservação na escrita é sempre uma preservação incompleta, mumificada, mas necessária quando se busca tornar perceptível a vida de seu pronunciamento. A linguagem não é uma obra (*Ergon*), mas uma realização (*Energie*). Sua verdadeira definição só pode ser, portanto, uma definição genética. A linguagem é, na verdade, o eterno *trabalho do espírito* de tornar a *articulação sonora* capaz de exprimir o *pensamento*. Rigorosa e imediatamente, esta é a definição da *fala* em cada situação; em sentido verdadeiro e essencial, apenas a totalidade dessa fala pode ser considerada como linguagem”.

Humboldt afirma nessas passagens que ele vê na fala o essencial da linguagem. Mas será que ele também diz o que a linguagem, assim considerada, é como linguagem? Será que ele traz a fala como a linguagem para a linguagem? Deixamos intencionalmente sem resposta essas perguntas, observando, porém, o seguinte:

Humboldt expõe a linguagem como um especial “trabalho do espírito”. Conduzido por essa perspectiva, ele busca apreender como a linguagem mostra a si mesma, ou seja, o que a linguagem é. Chama-se de essência esse ser-alguma coisa. Investigando e delimitando o trabalho do espírito, desde o ponto de vista dos desempenhos da linguagem, a essência assim dimensionada pode aparecer com mais clareza. O espírito vive, contudo – e isso também para Humboldt –, em outras atividades e desempenhos. Considerando-se a linguagem como uma dessas atividades, não fazemos a experiência da linguagem a partir dela mesma e sim sob o ponto de vista de um outro elemento. Esse outro é porém tão importante que não pode ser esquecido numa reflexão sobre a linguagem. Que atividade tem Humboldt em vista ao conceber a linguagem como um trabalho do espírito? Uma passagem no início do § 8 nos dá uma resposta:

“Não se deve ver a *linguagem* como um *produto* morto e sim como uma *produção*. Deve-se abstrair a linguagem da idéia de tudo que ela efetiva como designação de objetos e transmissão de entendimentos e reconduzi-la com todo cuidado para a sua origem, intrínseca e intimamente relacionada com a atividade interior do espírito e a sua mútua influência”.

Humboldt refere-se nessa passagem ao conceito de “forma interior da linguagem”, um conceito trabalhado no parágrafo 11 mas de difícil compreensão em sua linguagem conceitual. Aproximamo-nos desse conceito quando indagamos: Considerando que a fala se origina da atividade interior do espírito, o que significa a fala quando assumida como expressão do pensamento? A resposta encontra-se numa outra passagem do § 20, p. 205, cuja interpretação reclama uma discussão específica:

“Se o sentimento surge verdadeiramente na alma, de maneira que a linguagem não aparece apenas como um meio de troca com

3. *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Berlin, 1836. Esse texto está sendo aqui citado na reedição de 1936, à cura de E. Wasmuth.

vistas a um entendimento recíproco e sim como um *mundo* verdadeiro, que o *espírito* deve colocar entre si mesmo e os *objetos* pelo trabalho interior de sua força, então a linguagem se encontra no caminho verdadeiro para estar e colocar-se no mundo". De acordo com a doutrina do idealismo moderno, o trabalho do espírito é um posicionar-se. Ao se conceber o espírito como sujeito e ao representá-lo segundo o esquema sujeito-objeto, o posicionar-se (thesis) deve ser a síntese entre o sujeito e seu objeto. O que assim se posiciona propicia uma visão da totalidade dos objetos. O que a força do sujeito elabora e, mediante o trabalho, se posiciona entre o sujeito e os objetos, Humboldt chama de um "mundo". Nessa "visão de mundo", uma humanidade alcança a sua expressão.

Por que Humboldt assume a linguagem como mundo e concepção de mundo? Porque *seu* caminho da linguagem não se determina tanto pela linguagem como linguagem, mas pela busca de apresentar historicamente o todo do desenvolvimento histórico-espiritual do homem tanto em sua totalidade como em sua individualidade. Num fragmento de sua autobiografia, datado de 1816, Humboldt escreve o seguinte: "Minha busca é apreender o mundo em sua individualidade e totalidade".

Uma compreensão de mundo assim orientada pode surgir de diferentes fontes porque a força expressiva do espírito é ativa de muitas maneiras. Humboldt reconhece e escolhe a linguagem como uma das principais fontes. Sem dúvida, a linguagem é a única forma de visão de mundo elaborada pela subjetividade humana, não obstante se deva atribuir-lhe o papel de paradigma especial na história da evolução humana, em virtude de sua força de instauração em cada época. Com relação ao seu caminho para a linguagem, o título do tratado de Humboldt parece agora mais claro.

Humboldt trata da "diversidade da estrutura da linguagem humana" e da linguagem à medida que "influencia" a "evolução espiritual da humanidade". Humboldt traz para a linguagem a linguagem, como *um* modo e uma forma de visão de mundo, elaborada pela subjetividade humana.

Mas traz para que linguagem? Para uma seqüência de enunciados, que falam a linguagem da metafísica de seu tempo, a lingua-

gem em que a filosofia de Leibniz ocupa um lugar paradigmático. Isso fica ainda mais claro quando Humboldt define a essência da linguagem como *energeia*, tomada não em sentido grego, mas naquele da *Monadologia* de Leibniz, que a entende como atividade do sujeito. O caminho para a linguagem, próprio a Humboldt, toma o caminho em direção ao homem, conduzindo-o pela linguagem para um outro elemento: a fundação e a apresentação do desenvolvimento espiritual da espécie humana.

Concebida sob esse ponto de vista, a essência da linguagem ainda não mostra a essência da linguagem: modo em que a linguagem vigora como linguagem, ou seja, garante, ou seja, demora-se recolhida naquilo que a linguagem no seu próprio, como linguagem, preserva para si mesma.

II

Pensando o sentido da linguagem como linguagem, temos de renunciar aos procedimentos de há muito habituais de se considerar a linguagem. Não podemos mais considerar a linguagem segundo as representações tradicionais de energia, atividade, trabalho, força do espírito, visão de mundo, expressão, pelos quais assumimos a linguagem como um caso particular de algo universal. Ao invés de esclarecer a linguagem como isso ou aquilo e assim fugirmos da linguagem, o caminho para a linguagem deve permitir a experiência da linguagem como a linguagem. Ao discutir a essência da linguagem, agarra-se a linguagem num conceito, mas o que a agarra é um outro elemento e não a linguagem ela mesma. Quando, porém, se atenta à linguagem como a linguagem, a linguagem nos obriga a trazer, para a linguagem como linguagem, o que pertence à linguagem.

Contudo, uma coisa é coordenar os vários elementos que se mostram no vigor da linguagem e outra é recolher o olhar no que reúne por si mesmo o que se pertence mutuamente, pois isso que reúne confia sua própria unidade ao vigor da linguagem.

O caminho para a linguagem deve buscar agora seguir, de maneira mais rigorosa, o fio condutor indicado na fórmula: trazer a linguagem como linguagem para a linguagem. Cabe aproximar-se do próprio da linguagem. Também aqui a linguagem mostra-se inicialmente como a nossa fala. Prestemos atenção em tudo aquilo que já sempre e segundo uma mesma medida, observada ou não, está conjuntamente falando na fala.

À fala pertencem aqueles que estão a falar, mas não como a causa pertence ao efeito. Na fala, os que falam se fazem vigentes. Como assim? Eles se fazem vigentes para aquilo e para aqueles com quem falam, onde eles se demoram, para o que a cada vez desse modo lhes diz respeito. Em jogo estão os outros seres humanos e as coisas, tudo que os condiciona e determina. Tudo fala ora de um modo, ora de outro. Tudo fala aclamando, proclamando, conclamando como o que nos reclama e isso de tal maneira que os que estão a falar falam entre si, com os outros e consigo mesmos. O que se fala se fala de muitas maneiras. Com frequência, o que se fala não passa do que se pronuncia, seja para rapidamente desaparecer ou para, de algum modo, preservar-se. O que se fala pode ser passageiro, mas também sustentar-se como o que nos convoca.

O que se fala surge, de vários modos, do que não se fala, entendido tanto como o que ainda não se falou como o que deve continuar sem ser falado porque não se deixa propriamente falar. Por isso, o que de tantas formas se fala dá a impressão de estar separado da fala e daqueles que falam, de não lhes pertencer, quando, na verdade, isso que se fala é que oferece à fala e aos que falam aquilo a que eles se atêm, por mais que ambos se mantenham na fala do que não é falado.

No vigor da linguagem mostra-se uma multiplicidade de elementos e referências. Elas foram contadas mas não enumeradas em séries. Percorrendo-as, ou seja, contando-as no sentido originário de contar, que não conta com números, mostrou-se o anúncio de um mútuo pertencer. Contar é contar contos, um ver antecipando o que, no mútuo pertencer, constitui o elemento reunidor sem que, no entanto, possa trazê-lo para um aparecer.

Essa incapacidade, inerente ao olhar do pensamento, de fazer a experiência da unidade reunidora do vigor da linguagem tem

uma proveniência muito antiga. Por isso ela também permaneceu desconhecida. Os nomes herdados e transmitidos para dizer o que se entende por “linguagem” nomeiam essa unidade sob uma ou outra perspectiva permitida pelo vigor da linguagem.

Chamaremos de rasgadura a unidade buscada do vigor da linguagem. Esse nome nos convida a visualizar com maior nitidez o próprio do vigor da linguagem. *Riss*, rasgo, é a mesma palavra que *ritzen*, riscar, arranhar. Conhecemos o “rasgo” comumente na forma negativa de uma fenda na parede. Sulcar, abrir a terra ainda se diz coloquialmente hoje em dia: estriar, abrir sulcos e riscos. Os sulcos abrem a terra de maneira a abrigar a semente e o crescimento. A rasgadura é o todo dos rasgos daquele riscado que articula o entreaberto e o livre da linguagem. A rasgadura é o riscado do vigor da linguagem, a articulação de um mostrar em que os que falam e a sua fala, o que se fala e o que aí não se fala, articulam-se desde o que nos reclama.

A rasgadura do vigor da linguagem permanecerá, no entanto, encoberto na imprecisão de seu riscado, enquanto não prestarmos a devida atenção ao sentido em que aqui se fala do falar e do que se fala.

Sem dúvida, falar é articular sons. Falar pode também ser definido como uma atividade humana. Ambos são representações corretas da linguagem como fala. Não discutiremos agora nenhum deles, embora não se deva esquecer que de há muito o soar da linguagem espera por uma definição adequada. É que a explicação fonético-acústico-fisiológica da sonância da linguagem não faz a experiência da consonância do quieto como a sua proveniência e muito menos da concepção aí gerada do soar.

Nesse breve conto sobre o vigor da linguagem, como se pensou porém a fala e o que se fala? A fala e o que se fala já se mostram como aquilo através do que e em que algo vem à linguagem, isto é, algo vem a aparecer *à medida que algo se diz*. Dizer e falar não são porém o mesmo. Alguém pode falar, falar sem parar e não dizer nada. Por outro lado, alguém pode ficar em silêncio, não falar e nesse não falar dizer muito.

O que é porém dizer? Para fazer essa experiência, devemos nos ater ao que nossa própria língua nos convida a pensar nessa pala-

vra. *Sagan*, a saga do dizer significa: mostrar, deixar aparecer, deixar ver e ouvir.

A indicação que faremos a seguir diz algo muito óbvio embora muito pouco pensado em sua envergadura. Falar um com o outro significa: dizer algo para o outro, mostrar um para o outro alguma coisa e confiar-se mutuamente ao que se mostra. Conversar significa: juntos, dizer algo, mostrar um para o outro o que se aclama no que se proclama, o que a partir de si mesmo chega a aparecer. O que não se fala não é somente o que não se deixa verbalizar, mas o não dito, o que ainda não se mostrou, o que ainda não chegou a aparecer. O que, portanto, deve manter-se impronunciado resguarda-se no não dito, abriga-se no velado como o que não se deixa mostrar, é mistério. O reclamado na fala fala como indício, no sentido de uma remissão, cuja fala nem sequer precisa ser verbalizada.

Enquanto dizer, a fala pertence à rasgadura do vigor da linguagem, rasgadura perpassada pelos modos de dizer e do dito, onde vigência e ausência se assentem, se consentem e dissentem, mostram-se ou se retraem. O dizer de múltiplas configurações e diferentes proveniências é o recorrente na rasgadura do vigor da linguagem. Sob o ponto de vista das referências do dizer, chamamos de *Sage, saga do dizer*, o vigor da linguagem em seu todo, admitindo igualmente que o elemento que reúne essas referências ainda não foi considerado.

Costumamos usar hoje em dia a palavra “saga”, como tantas outras palavras de nossa língua, em sentido bem reduzido. Saga vale simplesmente como lenda, como rumor, o que não é confiável, sendo por isso inacreditável. Não é assim que entendemos a saga e nem tampouco no sentido essencial de “saga e lenda dos deuses e heróis”. Talvez na dimensão da “venerável saga da fonte azul” (G. Trakl)? De acordo com o uso mais antigo dessa palavra, entendemos a saga do dizer a partir do mostrar. Para designar a saga, uma vez que sobre ela repousa o vigor da linguagem, usamos uma palavra antiga, cheia de testemunhos, não obstante ter saído de uso: o mostrante. A expressão latina *pronomen demonstrativum* foi traduzida para o alemão por “palavrinha mostrante”. Jean Paul chamou os fenômenos da natureza de “dedo mostrante do espírito”.

O vigor da linguagem é a saga do dizer enquanto o mostrante. O seu mostrar não se funda num signo. Todos os signos é que surgem de um mostrar, em cujo âmbito e para o qual os signos podem existir.

Com vistas à articulação da saga, não devemos considerar o mostrar como sendo exclusivamente ou paradigmaticamente um feito do homem. No sentido de aparecer, o mostrar-se caracteriza a vigência e a ausência de todo grau e estágio de vigência. Mesmo quando o mostrar se dá através de nosso dizer, esse mostrar, entendido como remissão, está sempre precedido de um deixar-se mostrar.

Somente pensando desse modo o nosso dizer, é possível alcançar uma definição suficiente do vigor de toda fala. Conhecemos a fala como a verbalização articulada do pensamento por meio dos órgãos da fala. Mas falar é ao mesmo tempo escutar. É hábito contrapor a fala e a escuta: um fala e o outro escuta. Mas a escuta não apenas acompanha e envolve a fala que tem lugar na conversa. A simultaneidade de fala e escuta diz muito mais. Falar é, por si mesmo, escutar. Falar é escutar a linguagem que falamos. O falar não é ao mesmo tempo mas *antes* uma escuta. Essa escuta da linguagem precede da maneira mais insuspeitada todas as demais escutas possíveis. Não falamos simplesmente a linguagem. Falamos *a partir* da linguagem. Isso só nos é possível porque já sempre pertencemos à linguagem. O que é que nela escutamos? Escutamos a fala da linguagem.

Mas será então que a linguagem fala? Como a linguagem pode falar se ela não está equipada com órgãos da fala? Mas a *linguagem* fala. Ela segue de início e propriamente o vigor próprio da fala: a saga do dizer. A linguagem fala dizendo, ou seja, mostrando. Seu dizer surge da saga de há muito já dita e não obstante ainda não dita, que perpassa a rasgadura do vigor da linguagem. A linguagem fala à medida que, enquanto mostrante, alcança todos os campos de vigência, deixando aparecer e transparecer o que a cada vez é vigente a partir de si mesmo. Nesse sentido, escutamos a linguagem deixando que ela nos diga a sua saga. Qualquer que sejam os modos de escuta, sempre que escutamos alguma coisa, escutamos o *deixar-se dizer*, que abarca toda escuta e representação. Na

fala, enquanto escuta da linguagem, dizemos seguindo o dizer que aí se escuta. Deixamos sua voz não sonora chegar até nós, assim buscando e chamando o som que ali para nós se preserva. Agora ao menos um traço da rasgadura do vigor da linguagem pode ficar mais claro e nos fazer ver como a linguagem, entendida como fala, envolve-se no seu próprio, falando assim como linguagem.

Se, enquanto escuta da linguagem, a fala deixa a saga do dizer vir à fala, então esse deixar só pode se dar à medida e quando a nossa própria essência se abandona à saga do dizer. Só escutamos a saga do dizer porque a ela pertencemos. Em sua saga, o dizer só pode garantir a escuta da linguagem e a fala àquele que lhe pertence. Na saga do dizer, garante-se essa propiciação. Essa propiciação nos deixa alcançar a capacidade de falar. O vigor da linguagem repousa na saga assim garantida.

E o dizer em sua saga? Estará o dizer separado de nossa fala, devendo-se construir uma ponte entre ambos? Ou será a saga do dizer a correnteza da quietude, que liga as suas margens, o dizer e nosso condizer, à medida que as constrói? Nossos modos habituais de representar a linguagem dificilmente chegam até aqui. A saga do dizer: não será que, ao tentar pensar o vigor da linguagem a partir da saga do dizer, corremos o risco de elevar a linguagem para o estatuto de um ser fantástico, auto-subsistente em algum lugar enquanto pensarmos sobriamente sobre a linguagem? A linguagem permanece indiscutivelmente ligada à fala humana. Sem dúvida. Mas que espécie de laço é esse? De onde e como vigora a sua ligação? Mesmo não sendo meramente um feito de nossa atividade discursiva, a linguagem precisa da fala humana. Sobre que repousa o vigor da linguagem? Onde ele se funda? Talvez já tenhamos perdido o vigor da linguagem quando nos perguntamos sobre fundamentos e razões.

Será a saga do dizer, ela mesma, o re-pouso que garante o pouso e a calma de um pertencer mútuo do que pertence à harmonia articuladora do vigor da linguagem?

Antes de aprofundar esse pensamento, prestemos novamente atenção ao caminho para a linguagem. À guisa de introdução indicamos que: quanto mais a linguagem aparece como linguagem,

mais decisivamente transforma-se o caminho para a linguagem. Até agora o caminho tinha o caráter de um passo, que conduzia nossa reflexão rumo à linguagem, no âmbito do estranho trançado, nomeado na formulação inicial. Da mesma maneira que Wilhelm von Humboldt tomamos a fala como ponto de partida e buscamos representar a essência da linguagem para então fundamentá-la. Em seguida, foi necessário contar o que pertence à rasgadura do vigor da linguagem. Seguindo esse pensamento, chegamos à linguagem como saga do dizer.

III

Contando e esclarecendo o vigor da linguagem como saga do dizer, o caminho para a linguagem alcançou a sua meta, alcançando pela linguagem a linguagem como a linguagem. A reflexão deixou para trás o caminho da linguagem. É o que parece e também procede enquanto se admitir o caminho para a linguagem como passo de um pensamento que reflete sobre a linguagem. Na verdade, a reflexão se vê somente diante do *caminho para a linguagem* aqui procurado, estando ainda bem longe de seu vestígio. Nesse ínterim mostrou-se, porém, que no vigor da linguagem se diz: na linguagem, assumida como saga de um dizer, vigora algo como um caminho.

O que é um caminho? Caminho é o que se deixa alcançar. A saga do dizer é o que, sendo escutado, nos deixa alcançar a fala da linguagem.

O caminho para a fala vigora na própria linguagem. No sentido da fala, o caminho para a linguagem é a linguagem enquanto saga do dizer. O próprio da linguagem abriga-se, portanto, no caminho, com o qual a saga do dizer deixa aqueles que a escutam alcançar a linguagem. Só podemos ser esses que escutam à medida que pertencemos ao dizer e sua saga. O deixar alcançar, isto é, o caminho para a fala, vem precisamente de um deixar pertencer à saga do dizer. Esse deixar pertencer abriga propriamente o vigor do caminho para a linguagem. Como porém vigora o dizer e sua saga para conseguir deixar pertencer? Se isso deve ocorrer, então só pode ser

quando insistimos cada vez mais em atentar para o que o esclarecimento nos ofereceu.

A saga do dizer é mostrar. Em tudo que nos fala alguma coisa, em tudo que nos aclama, conclama e reclama, em tudo o que nos aguarda como o que não foi falado e também na fala que *nós* cumprimos, em tudo isso vigora o mostrar, que deixa aparecer toda vigência e que tira do brilho toda ausência. Em sua saga, o dizer não é, de forma alguma, uma expressão lingüística acrescentada posteriormente ao que aparece. Ao contrário. Tanto o brilho do aparecer como a sombra do desaparecer repousam na saga mostrante do dizer. Ela libera toda vigência para o seu vigor e confina tudo o que está ausente à sua ausência. Em sua saga, o dizer perpassa e articula o livre da clareira, esse que busca um aparecer e deve abandonar o desaparecer, e no qual toda vigência e ausência deve se mostrar e dizer.

A saga do dizer é a reunião articuladora de tudo que aparece no mostrar múltiplo que, em toda parte, deixa o que se mostra repousar em si mesmo.

De onde se movimenta o mostrar? Essa pergunta é apressada e pergunta demais. Já é suficiente atentar para o que, no mostrar, se põe em movimento e sustenta esse movimento. Aqui não precisamos buscar longe. Precisamos apenas do olhar súbito, simples, inesquecível, do olhar que olha como uma primeira vez o que nos é familiar e que, não obstante, nunca buscamos conhecer e nem tampouco reconhecer de forma adequada. Esse familiar e desconhecido, ou seja, todo mostrar do dizer, no movimento da movimentação de sua saga, é a vigência e a ausência do cedo da manhã, somente com a qual a alternância de dia e noite se torna possível: a manhã, quando o mais cedo é ao mesmo tempo o mais antigo. Nomeá-lo é só o que podemos, porque aqui não há o que se discutir. Pois esse é o lugar de todos os lugares e jogos de tempo-espço. Nomearemos isso com uma antiga palavra e diremos:

A força que movimenta a saga de mostrar do dizer é o tornar próprio.

A força de movimentação traz vigência e ausência para o próprio de cada um, a partir do que cada qual se mostra em si mesmo

e demora no seu jeito e modo. O tornar próprio, que traz cada um, que põe em movimento a saga como o mostrante em seu mostrar, chama-se apropriar. O apropriar concede o livre da clareira, em que o vigente tem abrigo, de onde o ausente escapa para guardar-se no retraimento. Pela saga do dizer, o apropriar nunca concede o efeito de uma causa e nem a consequência de um fundamento. Tornar próprio trazendo cada um, apropriar, é mais propiciador do que qualquer efetivar, fazer e fundamentar. O que se apropria é o acontecimento apropriador ele mesmo – e nada além disso⁴. O acontecimento apropriador, entrevistado no mostrar da saga do dizer, não se deixa representar nem como processo e nem como um evento, podendo somente ser experienciado no mostrar do dizer como propiciação. Ele não concede nada a que o acontecimento apropriador pudesse ser reconduzido e a partir do qual pudesse ser explicado. O tornar próprio não é resultado de outra coisa, mas a concessão, cujo alcance de doação propicia algo como um “isso se dá”, de que o “ser” ainda necessita para alcançar o vigor do seu próprio⁵.

O acontecimento apropriador reúne a rasgadura da saga do dizer, desdobrando-a na articulação de um mostrar. O acontecimento apropriador é o mais imperceptível no imperceptível, o mais simples no simples, o mais próximo no próximo, o mais distante no distante, onde nós, mortais, sustentamos nossas vidas.

Só conseguimos nomear o acontecimento apropriador, que prevalece na saga do dizer, dizendo: Isso – o acontecimento apropriador – torna próprio. Dizendo isso, estamos falando a linguagem falada que nos é própria. De Goethe, podemos escutar versos que usam os verbos *eignen*, tornar próprio, *sich eignen*, apropriar-se, num sentido muito próximo de *zeigen*, mostrar e *bezeichnen*, designar, embora não se refiram ao vigor da linguagem. Goethe diz:

Cedo e tarde, em superstições se tece
O próprio se mostra, insinua, acontece⁶.

4. Cf. Identität und Differenz, 1957, p. 28.

5. Cf. Sein und Zeit, 1927, § 44.

6. Fausto. Segunda parte, 5 Ato: Meia-noite. *Von Aberglauben früh und spät umgarnt/Es eignet sich, es zeigt sich an, es warnt.*

Em outra passagem, diz-se o mesmo de outra forma:

Muito se pode ainda designar
Do que se está por temer e desejar,
Mas porque na gratidão se apropria
É a vida digna de apreço e alegria⁷.

Aos mortais o acontecimento apropriador confere uma morada em sua essência, para que eles possam ser os que falam. Compreendendo a lei como a reunião do que vigora a cada vez no seu próprio, que deixa pertencer o que se pertence, o acontecimento apropriador seria então a mais simples e suave de todas as leis, ainda mais suave do que a “lei suave”, no sentido que lhe deu Adalbert Stifter. De certo, o acontecimento apropriador não é a lei, no sentido de uma norma, que paira sobre nós em algum lugar; não é nenhuma prescrição que ordena e regula um processo.

O acontecimento apropriador é a lei porque reúne e mantém os mortais no apropriar de sua essência. Porque o mostrar da saga do dizer é um tornar próprio, também o poder escutar, a saga do dizer, o pertencer à saga, depende do acontecimento apropriador. A fim de se vislumbrar essa conjuntura no todo de sua abrangência, é preciso pensar em toda a sua envergadura, a essência dos mortais e, antes de mais nada, pensar o acontecimento apropriador como tal⁸. Aqui basta uma indicação.

7. Dem Grossherzog Karl August zu Neujahr 1828:

*Sei auch noch so viel bezeichnet,
Was man fürchtet, was begehrt,
Nur weil es dem Dank sich eignet,
Ist das Leben schätzenswert*

8. Cf. *Ensaio e conferências* (1954), ed. bras, ed. Vozes, Petrópolis, RJ, 2002 e, em especial, os capítulos: A coisa, 148-149; Construir, habitar, pensar, p. 130; A questão da técnica, p. 14-15. Hoje em dia, quando pensamentos impensados e pensados pela metade são imediatamente publicados, deve parecer inacreditável que o autor venha utilizando, há mais de vinte e cinco anos, em seus manuscritos, a palavra *Ereignis*, acontecimento apropriador, para designar o que aqui se está a pensar. Embora simples, a questão continua difícil de ser pensada porque o pensamento deve, antes de mais nada, desabituar-se de assumir logo a opinião de que “ser” está sendo pensado aqui como acontecimento apropriador. Acontecimento apropriador significa algo inteiramente diverso, porque muito mais rico do que qualquer determinação metafísica de ser. Por outro lado, do ponto de vista de sua proveniência essencial, ser deixa-se pensar a partir de *Ereignis*, acontecimento apropriador. (N. do autor)

O olhar apropriador do vigor humano, o acontecimento apropriador⁹ torna os mortais próprios porque apropriados para o que, vindo de qualquer parte, na saga do dizer, se consente ao homem, acenando para o que se vela. Esse ser apropriado para, que caracteriza o homem como escuta da saga do dizer, distingue-se por entregar o vigor humano ao seu próprio, mas somente para que o homem, sendo aquele que fala, ou seja, que diz, possa condizer à saga do dizer, e isso a partir do que lhe é próprio. Isso é o soar da palavra. Condizendo, o dizer dos mortais é uma resposta.¹⁰ Toda palavra já é resposta: é um contra-dizer, um vir ao encontro, um dizer que escuta. O ser e estar apropriado dos mortais para a saga do dizer libera o vigor humano para a recomendação de que o homem se faz necessário para trazer o sem som da saga do dizer para a verbalização da linguagem.

No ser e estar apropriado, o acontecimento apropriador deixa a saga do dizer alcançar a fala. O caminho para a linguagem pertence à saga do dizer, que se determina a partir do acontecimento apropriador. Nesse caminho, que pertence ao vigor da linguagem, abriga-se o próprio da linguagem. O caminho é apropriante.

Ainda hoje, no dialeto alemânico-suábico, usa-se a palavra *wëgen* – en-caminhar, para dizer abrir um caminho, por ex., através do campo coberto de neve. Nesse uso transitivo do verbo, en-caminhar significa construir um caminho e, nessa construção, mantê-lo pronto. Pensado nesse sentido, *be-wëgen*, en-caminhar, não significa mais colocar algo num caminho já existente, mas fazer o caminho para... e assim ser o caminho¹¹.

9. A palavra alemã *Ereignis*, acontecimento apropriador, é uma palavra bastante corriqueira no alemão e significa comumente acontecimento, evento. A palavra é composta de *er* = prefixo de intensificação e *eigen* = próprio. O verbo *ereignen* significa tornar próprio, apropriar. A palavra *Ereignis* está associada, em sua etimologia, à antiga palavra *Eräugen*, *Eräugnis*, termo usado por exemplo por Herder, que se compõe de *er* = o mesmo prefixo de intensificação e *äugen*, verbo formado a partir de *Auge*, que significa olho, olhar. (N. da T.)

10. Resposta em alemão é *Antwort*, termo que contém *Wort*, que significa palavra. (N. da T.)

11. Ser caminho tem o sentido de ser caminhado, para usar uma expressão de Guimarães Rosa, quando diz: “no fazer meu partícipio de jagunço, fiquei caminhado”, *Grande Sertão Veredas*. (N. da T.)

O en-caminhamento traz a linguagem (o vigor da linguagem) como linguagem (saga do dizer) para a linguagem (para a palavra verbalizada). Agora, o discurso sobre o caminho para a linguagem não significa mais somente o percurso de nosso pensamento que reflete sobre a linguagem. A caminho, transformou-se o caminho para a linguagem. Ele se deslocou de um fazer humano para o vigor do próprio da linguagem. Mas é somente para nós, em consideração a nós, que o deslocamento do caminho para a linguagem parece um deslocamento que acaba de ocorrer. Na verdade, o caminho para a linguagem já sempre está na sua única localidade, que é o vigor da linguagem. Isso significa ao mesmo tempo que: o caminho para a linguagem, sugerido inicialmente, não está invalidado, mas que apenas se torna possível e necessário através do caminho do próprio, do en-caminhamento que apropria e recomenda. Porque, na verdade, o vigor da linguagem, assumido como a saga mostrante do dizer, repousa no acontecimento apropriador, esse que concede com propriedade, para nós humanos, a serenidade para uma escuta livre, é o en-caminhamento da saga do dizer que nos abre a vereda ao longo da qual podemos seguir pensando propriamente o caminho para a linguagem.

A formulação: *trazer a linguagem como linguagem para a linguagem*, não contém mais apenas uma indicação para nós, nós que pensamos sobre a linguagem. Ela diz a forma, a configuração da harmonia articuladora onde se en-caminha o vigor da linguagem, que repousa no acontecimento apropriador.

Ouvindo-se, sem pensar, apenas as suas palavras, a formulação exprime um trançado de relações em que a linguagem se vê emaranhada. Ficamos com a impressão de que cada tentativa de se representar a linguagem necessita de artifícios dialéticos para controlar esse emaranhado. Esse procedimento, formalmente provocado por essa formulação, fica, no entanto, sem conseguir pensar o sentido, isto é, não consegue entregar-se com propriedade ao en-caminhamento e, assim, vislumbrar a simplicidade do vigor da linguagem, ao invés de querer representar a linguagem.

Visto sob um en-caminhamento, o que parece um trançado intrincado desfaz-se na liberação, trazida pelo en-caminhamento

apropriado na saga do dizer. Ela libera o dizer para uma fala. Deixa livre o caminho ao longo do qual a fala, como escuta, recebe do dizer o que a cada vez é para se dizer, elevando o que assim se recebe ao som de uma palavra. O en-caminhamento da saga do dizer para a linguagem é o laço que libera e desliga e nisso liga ao apropriar.

Entregue à sua própria liberdade, a linguagem pode concernir unicamente a si mesma. Isso soa como o discurso de um solipsismo egoísta. A linguagem não se enrijece, porém, numa busca de si mesma, num auto-espelhamento, alienado de tudo o mais. Como saga do dizer, o vigor da linguagem é um mostrar apropriante, que justamente em se desprendendo libera o que se mostra no próprio de seu aparecer.

A linguagem, que fala à medida que diz, cuida para que nossa fala, escutando o não dito, corresponda ao seu dito. Assim também o silêncio, que se costuma considerar como origem da fala, é prontamente um corresponder¹². O silêncio corresponde à consonância do quieto, ela mesma sem som, inerente à saga do dizer, essa que mostra e apropria. Mostrando, a saga do dizer, que repousa no acontecimento apropriador, é o modo mais próprio de tornar próprio. O acontecimento apropria em dizendo. De modo correspondente, a linguagem diz sempre de acordo com a maneira em que o acontecimento apropriador como tal se encobre ou se retrai. Mesmo para o pensamento que segue pensando o *acontecimento apropriador*, este é algo que apenas se deixa presumir, não obstante já se possa fazer a sua experiência na *essência* da técnica moderna, que recebeu o estranho nome de *Ge-stell*, armação, essa que tudo com-põe e dis-põe¹³. Dispondo, ou seja, provocando o homem, a encomendar tudo o que vige para a disponibilidade técnica, a armação vigora no modo do acontecimento apropriador. E isso de tal forma que imediatamente perverte o acontecimento apropriador, porque todo encomendar se vê inserido no pensamento calculador, falando assim a linguagem da armação. O falar se vê provoca-

12. Cf. *Ser e Tempo*, 1927, § 34.

13. *Ensaio e conferências*, 1954, p. 31. O termo *Ge-stell*, usado por Heidegger, significa comumente armação, armação de óculos, por ex. Diz literalmente *ge* = prefixo de reunião, com, e *stell*, do verbo *stellen*, pôr, colocar e, assim, numa tradução literal, com-posição.

do a corresponder à encomenda de submeter tudo que vigora a essa direção.

A fala assim armada e com-posta torna-se informação¹⁴. Ela se informa sobre si mesma, a fim de assegurar seus próprios procedimentos mediante uma teoria da informação. A armação, a essência por toda parte dominante da técnica moderna, recomenda a linguagem formalizada, uma espécie de notificação pela qual o homem se uniformiza, ou seja, se in-forma na essência calculadora da técnica, abandonando, passo a passo, a “linguagem natural”. Mesmo quando a teoria da informação deve admitir que a linguagem formalizada sempre precisa referir-se à “linguagem natural” a fim de, numa linguagem não formalizada, trazer à linguagem o dizer da disponibilidade técnica, mesmo assim, isso significa apenas um estágio preliminar da teoria informacional. Pois a “linguagem natural”, de que se deve falar aqui, é assumida preliminarmente como a linguagem ainda não formalizada, mas que está encomendada para uma formalização. A formalização, a encomenda de fazer do dizer um cálculo, é a meta e o parâmetro. O que a vontade de formalização assume, necessária e primeiramente, como o “natural” da linguagem não é experienciado sob o prisma da natureza originária da linguagem. Essa natureza é a φύσις, que repousa por sua vez no acontecimento apropriador, a partir do qual a saga do dizer eclode em sua força de movimentação. A teoria informacional concebe o natural como falta de formalização.

Mesmo que depois de percorrer um longo caminho se pudesse perceber que o vigor da linguagem nunca consegue se dissolver e computar no formalismo e, assim, tivéssemos de dizer que a “linguagem natural” é a linguagem *não* formalisável, mesmo assim, só saberíamos definir “linguagem natural” negativamente, ou seja, como possibilidade ou impossibilidade de formalização.

Mas e se a “linguagem natural”, que para a teoria informacional não passa de um resto e reserva incômodos, extraísse sua natureza, ou seja, o vigor da linguagem, da saga do dizer? E se, ao invés de incomodar o incômodo da informação, a saga do dizer já supe-

14. Cf. Hebel - *Der Hausfreund*, 1957, p. 34.

rasse esse incômodo assumindo a impossibilidade de se encomendar um acontecimento apropriador? E se o acontecimento apropriador - sem que ninguém saiba quando e como - se tornasse uma *clareza-súbita*, cujo raio iluminador atinge o que é e o que se considera como sendo? E se o acontecimento apropriador, pelo seu recolhimento, retirasse o que é vigente da mera disposição de encomenda, devolvendo-o para o seu próprio?

Toda linguagem humana apropria-se na saga do dizer e é, num sentido rigorosamente literal, uma linguagem própria, não obstante serem muito variadas as medidas de proximidade do acontecimento apropriador. Porque referida ao homem pelo encaminhamento da saga do dizer, toda linguagem própria é envio e, assim, destino.

Não existe linguagem natural no sentido de que a linguagem constituiria uma natureza humana, isenta de destino, simplesmente dada e existente. Toda linguagem é um envio histórico, mesmo quando o homem não conhece a história, no sentido moderno europeu. Também a linguagem como informação não é a linguagem em si, mas envio histórico do sentido e dos limites da época de hoje, uma época que não inaugura o novo, que somente leva ao extremo o velho, o já prelineado na Modernidade.

O próprio da linguagem repousa em provir do acontecimento apropriador, ou seja, em que a fala humana provém da saga do dizer.

Para finalizar, lembremos as palavras de Novalis que iniciaram nossa palestra: “Precisamente o próprio da linguagem, ou seja, o fato de apenas concernir a si mesma, isso ninguém conhece”. Novalis compreende o próprio no sentido do particular e peculiar, que distingue a linguagem. Pela experiência do vigor da linguagem como a saga do dizer, cujo mostrar repousa no acontecimento apropriador, o *próprio* alcança a proximidade do *tornar próprio* e do *apropriar*. O próprio recebe assim sua determinação arcaica e imemorial, o que não poderemos aprofundar agora.

O *próprio* da linguagem, aqui determinado a partir do acontecimento apropriador, é ainda menos conhecido do que o particular da linguagem, se saber significa: ter visto, com visão abrangente, algo na totalidade de sua essência, de seu vigor. Não somos capazes de vi-

sualizar com abrangência o vigor da linguagem porque nós, que só podemos dizer nós, correspondendo à saga do dizer, pertencemos a essa própria saga. O caráter monológico do vigor da linguagem articula-se na rasgadura do dizer e de sua saga. Essa rasgadura não se deixa, porém, esgotar com o entendimento que Novalis tem do “monólogo”, porque Novalis entende e representa a linguagem a partir da subjetividade, no âmbito do idealismo absoluto.

Linguagem é, no entanto, monólogo. Isso diz duas coisas: que só a linguagem é o que propriamente fala e que a linguagem fala *solitariamente*. Solitário pode apenas ser quem *não* é sozinho; não sozinho, quer dizer, não separado, não isolado, sem relação. Na solidão vigora a falta do que é comum como a referência que mais liga o solitário ao comunitário. *Sam* é o gótico *sama*, o grego ἄμα. *Einsam*, solitário, significa: o mesmo na apropriação do mútuo pertencer. A saga mostrante do dizer en-caminha a linguagem para a fala do homem. A saga do dizer recomenda a verbalização sonora na palavra. O homem só é, porém, capaz de falar porque, escutando a saga do dizer, a escuta para, a partir dela, poder dizer uma palavra. Toda recomendação e todo dizer condizente repousam nessa falta, que nem é mera privação e muito menos algo negativo.

Para sermos o que somos, nós humanos permanecemos entregues ao vigor da linguagem, sem dele nunca podermos sair de maneira que pudéssemos vislumbrar esse vigor sob um outro prisma. E é por isso que só vislumbramos o vigor da linguagem à medida que a linguagem nos olha, nos guarda e de nós se apropria. O conceito tradicional de saber como representação não nos possibilita saber nada sobre o vigor da linguagem. Isso não é, contudo, de maneira alguma uma privação, sendo, ao contrário, o que favorece um âmbito privilegiado no qual nós, recomendados para a fala da linguagem, habitamos como *mortais*.

A saga do dizer não se deixa aprisionar por nenhum enunciado. Ela exige que silenciemos, no vigor da linguagem, o encaminhamento apropriador, sem falar sobre o silêncio.

Mostrando, a saga do dizer, que repousa no acontecimento apropriador, é o modo mais próprio de tornar próprio. Isso soa como um enunciado. Ouvindo-a apenas como um enunciado, não

se diz o a-ser-pensado. A saga do dizer é o modo em que fala o acontecimento apropriador; o modo, não no sentido de forma e *modus*, mas naquele de μέλος, de canto, que diz cantando em melodia. Pois a saga apropriadora do dizer traz o que vigora no seu próprio para um aparecer. Celebra, ou seja, permite-lhe ser no vigor do seu próprio. No começo da oitava estrofe de *Friedensfeier* (Festa da paz), Hölderlin canta:

Tanta experiência, por quantas manhãs,
Tem feito o homem, desde que somos uma conversa
E escutamos uns aos outros; em breve, somos porém canto.

A linguagem foi chamada de a “casa do ser”¹⁵. Ela abriga o que é vigente à medida que o brilho do seu aparecer se mantém confiado ao mostrar apropriante do dizer. Casa do ser é a linguagem porque, como saga do dizer, ela é o modo do acontecimento apropriador.

Para seguir pensando o vigor da linguagem, para dizer condizendo ao que lhe é seu, é preciso uma transformação da linguagem, que não pode ser forçada e nem inventada. A transformação não se dá mediante a criação de novas palavras e frases. A transformação diz respeito à nossa relação com a linguagem. Somente um destino histórico pode determinar se e como o vigor da linguagem, enquanto mensagem arcaica do acontecimento apropriador, pode nos manter nesse vigor. Apropriando, mantendo, sustentando-se, o acontecimento apropriador é a relação de todas as relações. Por isso, enquanto resposta, *nosso* dizer permanece sempre um dizer da relação. A relação está sendo aqui pensada sempre a partir do acontecimento apropriador e não mais representada na forma de um mero relacionamento. Nossa relação com a linguagem determina-se pelo modo em que nós, enquanto os que são recomendados, pertencemos ao acontecimento apropriador.

Talvez possamos nos preparar um pouco para a transformação de nossa referência à linguagem. Talvez possa despertar a experiência de que: todo pensamento do sentido é poesia e toda poesia é, po-

15. Heidegger, M. *Sobre o humanismo*, 1947, trad. Emmanuel Carneiro Leão, ed. Tempo Brasileiro, RJ, 1967, p. 24.

rém, pensamento. Ambos se pertencem mutuamente, a partir da saga do dizer que já consente o não dito quando pensar é agradecer.

Algumas palavras do tratado "*Sobre a diversidade da estrutura da linguagem humana*" testemunham que a possibilidade de uma transformação madura da linguagem já havia alcançado o âmbito de pensamento de Wilhelm von Humboldt. Como notificou seu irmão, Wilhelm von Humboldt trabalhou nesse tratado "sozinho, próximo ao *túmulo*" até a sua morte.

Wilhelm von Humboldt, cuja obscura profundidade com que vislumbrou a essência da linguagem não pode deixar de ser admirada, diz que:

"O uso de fonemas existentes para os propósitos internos da linguagem pode ser considerado possível nos períodos intermediários da *formação da linguagem*. Através de iluminação interior e do favorecimento de circunstâncias exteriores, um povo pode conferir à linguagem que lhe é dada uma forma tão diversa que a língua pode se tornar outra e nova"¹⁶.

Em outra passagem, diz-se que:

"Sem alterar a linguagem no tocante aos seus sons e ainda menos às suas formas e leis, o *tempo*, pelo desenvolvimento das idéias, pela força crescente de pensamento e pelo aprofundamento e penetração da sensibilidade, introduz com frequência na linguagem o que ela antes não possuía. Na mesma morada coloca-se um outro sentido, na mesma configuração estabelece-se algo diverso, nas mesmas leis de associação instaura-se um passo mais elaborado de idéias. Esse é o fruto consistente da *literatura* de um povo e, privilegiadamente, da *poesia* e da *filosofia*"¹⁷.

16. von Humboldt, W. *Op. cit.*, § 10, p. 84.

17. *Idem*, § 11, p. 100.

INDICAÇÕES

A linguagem

Essa palestra foi realizada aos 7 de outubro de 1950 em Bühlerhöhe, em memória de Max Kommerell e repetida, aos 14 de fevereiro de 1951, na Sociedade dos amigos da biblioteca de Württemberg, em Stuttgart. Existem várias versões, baseadas em anotações, dessa palestra aqui publicada pela primeira vez.

A linguagem na poesia

Esse ensaio foi publicado pela primeira vez com o título: *Georg Trakl. Eine Erörterung seines Gedichtes* (Georg Trakl: uma colocação sobre a sua poesia), em Merkur 1953, nr. 61, p. 226-258.

De uma conversa sobre a linguagem

Esse texto, até o presente não publicado, data de 1953/54. Foi escrito por ocasião de uma visita do Professor Tezuka da Universidade Real de Tóquio.

A fim de evitar uma série de mal-entendidos bem disseminados, deve-se observar aqui explicitamente que a dedicatória de *Ser e Tempo*, mencionada nessa conversa, também consta da quarta edição da obra, publicada em 1935. Quando o editor temeu uma proibição do livro relativa à quinta edição de 1941, acordou-se, por sugestão e vontade exclusivas de Niemeyer, em não colocar no

frontispício dessa edição a dedicatória a E. Husserl, sob a condição por mim exigida de se manter a observação feita na página 38 de Ser e Tempo [p. 70 do primeiro volume na edição brasileira], que na verdade fundamenta a dedicatória. Essa observação diz o seguinte: “Caso a investigação que haverá de seguir avance no sentido de abrir ‘as coisas elas mesmas’, o autor o deve, em primeiro lugar, a E. Husserl. Durante os anos de ensino em Friburgo, Husserl familiarizou o autor com as mais diferentes áreas da pesquisa fenomenológica, através de uma orientação profunda e pessoal, dando-lhe acesso, com o maior despojamento, às investigações ainda não publicadas”.

Com relação à “duplicidade” nomeada nessa conversa e também com a “di-ferença”, colocada e discutida na conferência *A linguagem*, conferir igualmente: *Was heisst denken?* Tübingen: Niemeyer, 1954 e *Identität und Differenz*, Pfullingen: G. Neske, 1957.

A essência da linguagem

As três conferências foram realizadas no Studium generale da Universidade de Friburgo na Brisgóvia aos 4 e 18 de dezembro de 1957 e aos 7 de fevereiro de 1958.

A palavra

O texto foi pronunciado na presente versão pela primeira vez num encontro realizado no Burgtheater em Viena, aos 11 de maio de 1958, sob o título: *Dichten und Denken. Zu Stefan Georges Gedicht Das Wort* (Poesia e pensamento. Sobre o poema *A palavra* de Stefan George).

O caminho para a linguagem

Essa palestra pertence à série de conferências organizada em janeiro de 1959 pela Academia de Belas Artes da Baviera e pela Academia de Arte de Berlim, sob o título *Die Sprache* (A linguagem).

O texto foi revisado para a presente edição e complementado em algumas passagens. Foi publicado pela primeira vez em *Gestalt und Gedanke*, 1959, à cura de Clemens Graf Podewils.

**OBSERVAÇÃO FINAL DO
RESPONSÁVEL PELO
ARQUIVO DAS OBRAS DE
————— MARTIN HEIDEGGER —————**

Esse volume foi revisado por ocasião da presente décima primeira edição. O texto publicado pelo próprio Heidegger manteve-se inalterado, à exceção de esparsas correções observadas já em 1985, no volume 12 das Obras Completas.

No texto *De uma conversa sobre a linguagem*, o japonês se engana com relação ao texto de Heidegger por ele aludido, “Expressão e Manifestação”. Heidegger anotou no seu exemplar da primeira edição, no canto e a lápis: “correto: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* de 1920 [Fenomenologia da intuição e da expressão de 1920].

As observações e complementações feitas por Heidegger no seu próprio exemplar não foram consideradas.

Attental, dezembro de 1996

Hermann Heidegger

— GLOSSÁRIO DA TRADUÇÃO —

Alemão-português

A

Abbruch - interrupção
Abgeschiedenheit - desprendimento
absagen - renegar, negar
Anbeginn - começo
anwesen - vigir, vigorar,
Anfragen - questionamento
Ankunft - anúncio, chegada
Anleihen - empréstimo, conferir
Anmut - graça, encanto
das Anmutende - graça, encanto
Antlitz - face
Antwort - resposta
Anwesen - o vigente
Anwesenheit - vigência
Auseinander - divergência
auseinander gehalten - sustentadas na divergência
Aufriss - debuxo, sulco, fenda, rasgadura
Aussage - proposição, enunciado
Ausdruck - expressão
Ausprechen - enunciação
austragen - dar suporte

B

Bedingung - condição
Bedingnis - con-dicção
befehlen - comandar, recomendar, entregar

Beginn - começo

beibringen - requerer

belangen - alcançar alguém, comover, lançar uma intimação, intimar

Benachrichtigung - notificação

Bereitschaft - prontidão

Berufung - vocação

Bestand - consistência

Bestellung, bestellen - encomenda, encomendar

Beziehung - relacionamento, envolvimento

Be-wägung - en-caminhamento

Be-wegung - movimento do caminho

Bezeichnung - designação

Bezug - referência

Botengänger - mensageiro andarilho

Brauch - recomendação

Brauch, der weisende - a necessidade sábia

Bruch - rompimento, ruptura

brechen - faltar, falhar (quebrar)

D

Dämmerung - lusco-fusco

dar-reichen - pro-piciar

Darstellung - apresentação

Dichtung - poesia

Dichterische, das - o poético, a poética

Dimension – dimensão

dunkel – escuro

Durchgang – trajeto

E

eignen – tornar próprio

Eigentümliche – próprio

Ein-blick – clareza-súbita

einholen – desenvolver, envolver

einräumen – entreabrir

entsagen – abnegação

entsetzen – exposto

Entzücken – atração

Erscheinung – manifestação, fenômeno

erdige – térreo, telúrico

erdhaft – terreno, terrena

Erfahrung – experiência

erglänzen – brilhar

ereignen – apropriar

Ereignis – acontecimento apropriador

erlangen – alcançar

Erläuterung – esclarecimento

ermitteln – mediar

Erörterung – colocação

Erstarrung – estarreçamento

F

fehlen – falhar

Finsternis – obscuridade

fragen – questionar

Fremde – estranho

Fremdling – estrangeiro

Frühe – cedo

Fügung – articulação de harmonia

Fügsame – harmonia articuladora

G

gebären – gestar

Gebärde – gesto, gestualidade

Geborgenheit – resguardo

Gedicht – poema

geflecht – trançado

Gefühl – sentimento

Gegend – campo

Gegen-einander-über – en-contro face a face

Gegenstehen – contraposição

Gegen-wart – a-guardar, presença

Geheiss, das – o chamado

Geist – espírito

geistlich – com entusiasmo

Geistlichkeit – espiritualidade

geistig – espiritual

Gehören – o pertencimento

Geläuten – consonância

Gemüt – ânimo

Gesang – canto

Gesicht – fisionomia

gelingen – alcançar, conseguir, ter êxito

Geschlecht – geração

Gesetze, das – a lei

Ge-stell – armação, com-posição

gewähren – propiciar, garantir

Gewese – vigor de reunião

Gewesen, das – já ser

Gewesenheit – vigor de já ser

Glanz – brilho

Gleich-zeitige – simultâneo, simultaneidade

H

heilig – sagrado

Heilige, das – o sagrado

Heissen, das – chamado

Helle – claridade

heraussetzen – depor

Herrschaft – poder, predomínio

hervorrufen – provocar

hinrufen – convocar

Huld – favor

I

Innigkeit – intimidade

L

lauten – soar

Läuten – sonância

leise – sossegado

leuchten – luzir

lichten – iluminar

Leitwort – palavra-guia

Lied – canção

M

Mitte, die – o meio

N

Nachbarschaft – vizinhança

nachdenken – seguir pensando

Nachfragen – interrogação

Nahnis – proximidade

nennen – nomear, denominar

O

Ort – lugar

Ortschaft – localidade

R

Rahmen – enquadramento

regen – pôr em movimento, movimentar

Regung – movimentação

Reglose, das – a falta de movimentação

Reichen (substantivo) – auspício

reichen (verbo) – alcançar, atingir, bastar

reißen – dilacerar, rasgar

Riss – o rasgo

rufen – evocar

Ruhe – repouso

S

Sach-verhalt – conjuntura

Sage – o dizer, a saga do dizer

sanft – suave

schauen – mirar, ad-mirar

Scheu – reverência

Schied – o corte que diferencia

Schlag – batida, batimento

Schnitt – corte

Schmerz, der – a dor

Signum – insígnia

Sinngehalt – âmbito de significação

Sinnliche, das – o aspecto sensível

Spiel, das – o jogo

Sprache, die – a linguagem

Sprachwesen – o vigor da linguagem

Sprechen, das – a fala

Schweregewicht – a gravidade

Schwermut – melancolia

Spruch – indício

sprachlich – como linguagem

Stille – quietude

T

tönen – entoar

U

Übergang – transição
unausgetragen – prematuro
Untergang – declínio
Unter-schied – diferença
Ur-kund – mensagem arcaica

V

vermitteln – intermediar
Verborgenheit – encobrimento
Vereignung – ser e estar apropriado
Verfall – decadência
Verhältnis – relação
Verlagerung – deslocamento
Verlautbarung – emissão de sons
Vermutung – imposição
sich versagen – recusar-se
verschlagen – abater, rebater
Verstrickung – constrição
verzeihen – renunciar, re-anunciar, desculpar, abdicar, relevar
verwesen – desvigorar
Verzicht – renúncia
Vierung – ser quatro
Vollendung – consumação
Vorgang – processo
Vorriss – risca

Português – Alemão

A

abnegação – *entsagen*
 alcançar alguém – *belangen*
 alcançar – *erlangen, gelingen*
 ânimo – *Gemüt*
 anúncio – *Ankunft*
 anunciar – *zeihen*

W

Wahn, Wahnsinn – delírio
walten – prevalecer
Weg – caminho
Wesen – essência, vigor
Wesende, das – o vigor

Z

Zeichen – signo
Zeichnen – traço
Zeige, die – mostrante
zeihen – anunciar
Zögern – hesitação
Zueinander – ser em relação ao outro
Zumutung – suposição
Zurückhaltung – reserva
zurufen – invocar
Zusage – consentimento
zusprechen – indicar, dar indícios, indiciar
Zuspruch – indicição
Zwiefalt – duplicidade
Zwiespalt – duplicidade

B

apresentação – *Darstellung*
 armação – *Ge-stell*
 articulação de harmonia – *Fügung*
 brilhar – *erglänzen*
 brilho – *Glanz*

C

caminho – *Weg*
 campo – *Gegend*
 canção – *Lied*
 canto – *Gesang*
 chamado – *das Heissen, das Geheiss*
 clareza-súbita – *Ein-blick*
 claridade – *Helle*
 comandar – *befehlen*
 como linguagem – *sprachlich*
 com-posição – *Ge-stell*
 comover – *belangen*
 condição – *Bedingung*
 con-dição – *Bedingnis*
 consentimento – *Zusage*
 conseguir – *gelingen*
 consistência – *Bestand*
 consonância – *Geläuten*
 constrição – *Verstrickung*
 convocar – *hinrufen*
 corte de diferença – *Schied*
 corte – *Schnitt*

D

denominar – *nennen*
 desculpar – *verzeihen*
 designação – *Bezeichnung*
 desprendimento – *Abgeschiedenheit*
 di-ferença – *Unter-schied*
 divergência – *Auseinander*
 dilacerar – *reissen*
 dimensão – *Dimension*
 dizer, o – *Sage*
 dor – *Schmerz*

E

emissão de sons – *Verlautbarung*
 empréstimo – *Anleihen*
 en-caminhamento – *Be-wägung*
 en-caminhar – *be – wägen*
 encobrimento – *Verborgenheit*
 en-contro face a face – *Gegen-einan-der-über*
 entoar – *tönen*
 entregar – *befehlen*
 enunciação – *Ausdruck*
 envolvimento – *Beziehung*
 evocar – *rufen*
 essência – *Wesen*
 existir – *anwesen*
 expressão – *Ausdruck*
 experiência – *Erfahrung*
 êxito – *gelingen*

F

face – *Antlitz*
 fala – *das Sprechen*
 falhar – *brechen*
 falhar – *fehlen*
 faltar – *brechen*
 falta de movimentação – *das Reglose*
 fisionomia – *Gesicht*

G

gestar – *gebären*
 gesto – *Gebärde*
 gestualidade – *Gebärde*
 graça – *Anmut*
 gravidade – *Schwergewicht*

I

indício - *Spruch*
 interrupção - *Abbruch*
 intermediar - *vermitteln*
 imposição - *Vermutung*
 invocar - *zurufen*
 iluminar - *lichten*
 lançar uma intimação - *belangen*
 insígnia - *Signum*
 intimar - *belangen*
 intimidade - *Innigkeit*

J

jogo - *Spiel*

L

linguagem, como - *sprachlich*
 luzir - *leuchten*

M

mediar - *ermitteln*
 melancolia - *Schwermut*
 mensagem - *Ur-kund*
 movimento do caminho - *Be-we-gung*

N

negar - *absagen*
 nomear - *nennen*
 norte - *Geleit*

O

orientação - *Geleit*

P

palavra-guia - *Leitwort*

pertencimento - *Gehören*
 poder - *Herrschaft*
 poema - *Gedicht*
 poesia - *Dichtung*
 poético, o - *das Dichterische*
 prontidão - *Bereitschaft*
 proposição - *Aussage*
 provocar - *hervorrufen*
 prevalecer - *walten*
 propiciar - *dar-reichen*

Q

questionamento - *Anfragen*
 questionar - *fragen*

R

rasgadura - *Aufriss*
 rasgo - *Riss*
 recomendação sábia - *der weisende Brauch*
 recomendar - *befehlen, brauchen*
 recusar-se - *sich versagen*
 rompimento - *Bruch*
 renegar - *absagen*
 renunciar - *verzeihen*
 re-anunciar - *verzeihen*
 reserva - *zurückhaltung*
 relacionamento - *Beziehung*
 relação - *Verhältnis*
 resposta - *Antwort*
 riscado - *Riss*
 ruptura - *Bruch*

S

saga - *Sage*
 saga do dizer - *Sage*
 signo - *Zeichen*

soar - *lauten*
 sonância - *Läuten*
 suposição - *Zumutung*
 sustentadas na divergência - *auseinander gehalten*
 dar suporte - *austragen*

T

traço - *Zeichnen*

V

vigir - *wesen*
 vigorar - *wesen, anwesen*
 vocação - *Berufung*